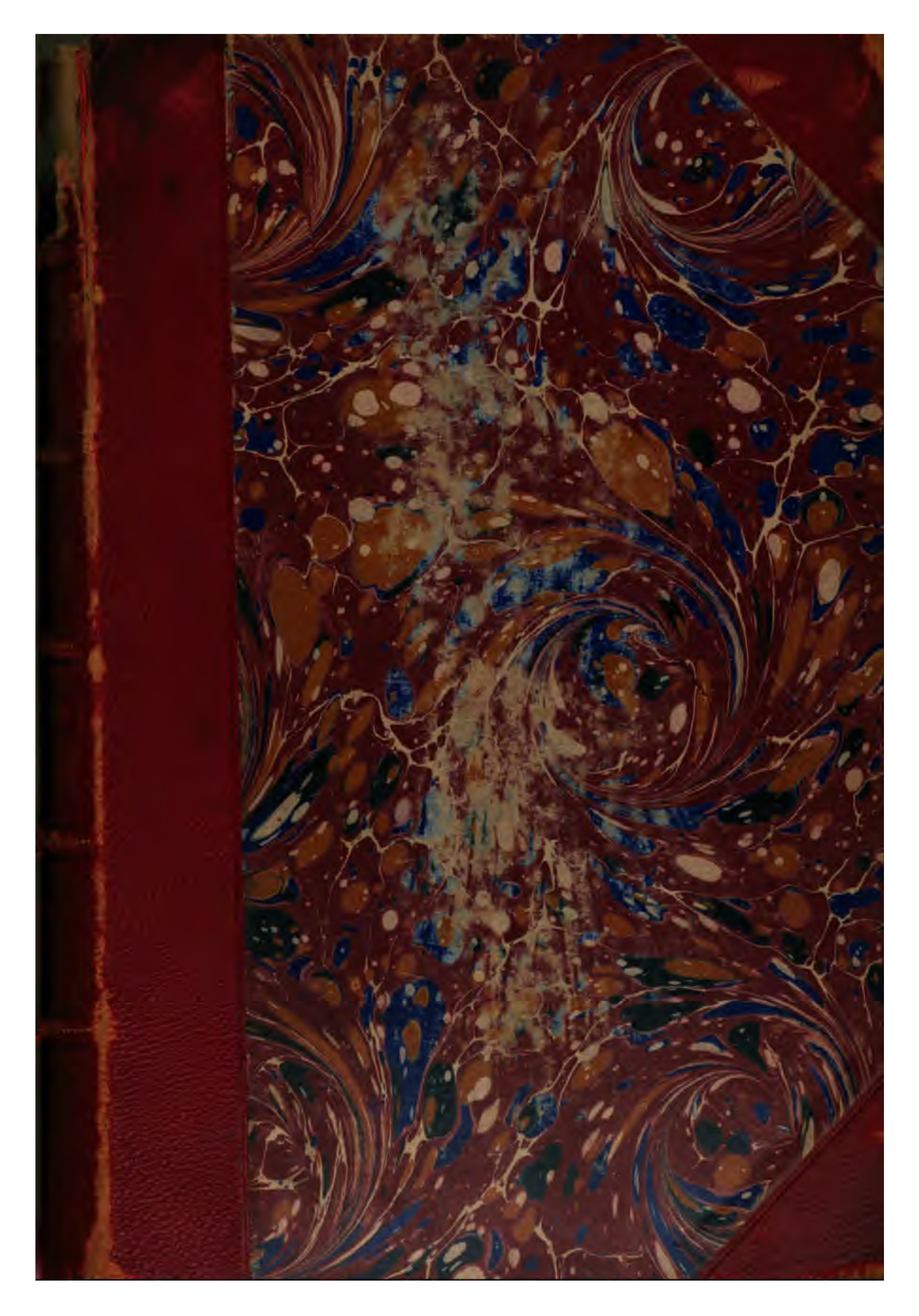




Die Verwaltungslehre.

Von

Dr. Lorenz von Stein.

Fünfter Theil.



Stuttgart.

Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

1883.

Die Innere Verwalt[ung]

Zweites Hauptgebiet.

Das Bildungswesen.

Erster Theil.

Das System und die Geschichte des Bildungswesens der

Zweite Auflage.

Ganz neu bearbeitet

von

Dr. Lorenz von Stein.



Stuttgart.

Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlun[g]

1883.

Druck von Gebrüder Kröner in Stuttgart.

Vorrede.

(An den Lehrberuf im deutschen Volke.)

Der Verfasser übergibt hiemit die zweite Bearbeitung seiner Lehre vom Bildungswesen seinen Lesern. Aufgabe und Sinn derselben sind aber so sehr von der ersten verschieden, oder wenn man verstattet es zu sagen weiter entwickelt, daß er glaubt, den Standpunkt wie die Auffassung der jetzt vorliegenden Arbeit mit wenig Worten im Voraus characterisiren zu dürfen.

Als derselbe die Verwaltungslehre begann, erschien es ihm als die erste und grundlegende Aufgabe, das Bildungswesen zuerst in seinem organischen Zusammenhange mit allen anderen Gebieten der Verwaltung festzustellen. Es war die Idee des arbeitenden Staates, die er, so weit seine Kräfte reichten, mit System und positiven Aufstellungen zum Ausdruck bringen wollte. Vielleicht war es dieser Gedanke, der die offenbaren und großen Mängel dieses ersten Versuches übersehen ließ. Er war sich deren wohl bewußt; aber im ersten Entwurf blieb es unmöglich dem Einzelnen, und vor allem der Geschichte und ihren Forderungen gerecht zu werden. Die Möglichkeit, vielleicht die Nothwendigkeit einer zweiten Auflage ist ihm aber eben deßhalb zur Nothwendigkeit einer zweiten ganz neuen Bearbeitung geworden. Man wird in derselben außer dem Grundgedanken kaum etwas finden, das die Wiederholung der ersten wäre. Und gerade deßhalb darf der Verfasser auch die, welche die erste Auflage freundlich entgegengenommen, bitten, einen Blick auf die zweite zu werfen.

Der Verfasser hat sein ganzes Leben demjenigen gewidmet, was hier nunmehr nicht bloß in seinem theoretischen System, sondern in seiner zugleich welthistorischen Entwicklung dargestellt werden soll, dem Lehrberuf. Ihn in seinem organischen Zusammenhange mit den anderen Berufen und in seiner Stellung und Function im Ganzen des staatlichen Lebens darzustellen, hatte vielleicht für die Sache, gewiß aber für ihn selber seinen Werth. Aber nachdem dem Formalen in einigen Punkten Genüge geschehen war, trat die tiefere Auffassung in ihr Recht. Auch hier trat ihm die große und wahrlich nicht mehr bloß formale Frage entgegen, ob der Inhalt der reinen Wissenschaft zum Inhalt des Gefühles, zum Inhalt des Herzens werden könne, das doch zuletzt dem Lichte auch die Wärme verleiht.

Der Verfasser hat den Muth gefunden diese Frage bejahend zu beantworten und in diesem Sinne seine neue Arbeit zu unternehmen, weil sie nicht bloß für ihn sondern für alle diejenigen gilt, welche mit ihm gemeinsam die schwerste Aufgabe des Lebens als die ihrige anerkennen, den Lehrberuf.

Werfen wir einen Blick auf das europäische Leben sowohl der Vergangenheit als der Gegenwart, so sehen wir Tausende und Tausende geistig gebildeter, tüchtiger Männer an der schweren Arbeit, das geistige Leben der Völker zu bilden. Schwer ist diese Arbeit in mehr als einem Sinn; sie ist es wirthschaftlich, gesellschaftlich und geistig in gleichem Maße. Wenn auf irgend einem Gebiete der Lohn ernster Mühe nicht immer im gleichen Verhältniß steht zu dem was diese werth ist, so wissen wir alle, daß das gerade im Bildungswesen der Fall ist. Gehört schon viel dazu an geistigem Gut so viel zu erwerben um dasselbe mittheilen zu können, so gehört nur zu oft noch viel mehr dazu, in einem Dienste den Muth nicht zu verlieren, der das Beste was wir besitzen fordert, ohne den Eifer zu lohnen, und der, jeden Tag aufs neue beginnend, doch niemals aus dem was er gibt ein Eigenes machen kann. Es ist ein Dienst, dessen Wesen es ist nur für andere zu arbeiten. Je höher wir das Ziel setzen das hier erstrebt werden soll, um so mehr müssen wir die Arbeit achten, durch die es gewonnen wird. Diese Hochachtung gerade der bildenden Arbeit aber steht noch immer nicht im richtigen Verhältniß zu ihrem Werth und ihrer Mühe. Das Leben des Lehrers ist noch

immer selbst in unserem Jahrhundert ein Leben des Kampfes mit den Sorgen, ein Leben das für alle alle Erfolge vorbereitet, nur für sich selber nicht.

Wir wissen das; aber der bisherigen Entwicklung der Dinge gegenüber sind wir im Einzelnen ohnmächtig. Was uns auf unserem Gebiete bleibt, ist nur Eins. Die germanische Welt hat überhaupt wieder gefunden, was die römische verloren, das Ideal. Aber das Ideal unserer Welt steht unendlich viel höher als das hellenische. Das Ideal der Hellenen — wir sprechen nicht von den Ideen Plato's, die ganz etwas anderes bedeuten — war das des staatsbürgerlichen Ruhmes und der subjectiven Erkenntniß; das Ideal der germanischen Welt ist das des Berufes, der seine Aufgabe zugleich zu erfüllen und zu lieben weiß. Mag dasselbe in dem tapferen Herzen der Männer in denen es lebendig ist, die verschiedensten Empfindungen und Namen haben, Pflichttreue, Ehre, Gehorsam, Hingebung, Gewissenhaftigkeit, Begeisterung für die eigene Lebensaufgabe, vorhanden ist es immer, und nur wenige wird es geben, die ihm nicht wenigstens einmal in ihrem Leben ins Auge geschaut. Jedes Volk aber muß allmählig sinken und zu Grunde gehen, in welchem diejenigen, welche berufen sind es geistig zu leiten, sich an der Hand jener geheimen Gewalt, die den Kern ihres Lebens bildet, nicht über das Tägliche und Klägliche zu erheben vermögen. Wir werden hier nicht über Wesen und Function des Idealen an sich streiten. Niemand aber wird uns das Ideale tiefer erfassen lernen, als die philosophische Anschauung; niemand wird uns seinen Werth besser beweisen, als die Geschichte. Von diesem Standpunkt ist das Folgende ausgegangen; möge es in diesem Sinne erfaßt werden! Daß Hellas dasselbe verlor als es nicht mehr herrschen konnte, und daß Rom es verlor als es die Welt zu beherrschen begann, war der Keim des Todes dieser großen welthistorischen Gestalten. Jetzt ist es Sache der germanischen Welt, der wir angehören, das Recht und die Gewalt desselben in uns zu erhalten, und nicht als eine leere Empfindung, sondern als die wahre Psyche der Lebensaufgaben jedes arbeitenden Einzelnen. Denn nur das germanische Volk hat die Fähigkeit, das Ideale des ganzen Lebens zum Ideal seines einzelnen Lebensberufes zu erheben. Und wenn wir diese Fähigkeit verlieren, dann und erst dann sind wir selber verloren.

Wenig Lebensaufgaben aber in unserer geist- und beruferfüllten Welt gibt es, welche einer solchen Anschauung ihrer Ziele mehr bedürfen, als der Lehrberuf. Denn fast allein in der Welt hat gerade der Lehrberuf die schwere Aufgabe, mit seiner Arbeit nicht nur niemals ein Fertiges zu schaffen, das ihm gehörig, sein eigen bliebe, sondern er muß sogar ewig, wie das ganze Leben hindurch so auch an jedem Tage, mit dem Anfange aufs neue anfangen, ohne daß ihm etwas anderes würde, als die freundliche Erinnerung seiner Zöglinge. Und dennoch ist es gerade dieser Lehrberuf, durch dessen Schöpfung und dessen unermüdete Thätigkeit unsere Welt allein ihre letzte, hohe Mission erfüllen kann. Was soll ihn aufrecht halten, wenn nicht jene stille aber mächtige Kraft, der wahre Vertraute und göttliche Freund unsrer mühevollen Tage, die in derjenigen Weltanschauung liegt welcher auch sein Leben angehört? Und wahrlich, nicht durch Gelehrsamkeit und Selbstgefälligkeit, nicht durch Einzelerfolge und Einzelruhm, sondern nur durch jenes höchste edelste Bewußtsein wird ihm die Spannkraft bleiben, als Einzelner das zu leisten, was das Ganze fordert.

Das nun in dem Folgenden zum Ausdruck zu bringen, oder vielmehr den positiven und concreten Inhalt des Bildungswesens mit seinem festen formalen System und seiner nie ruhenden geistigen Bewegung mit dieser Auffassung zu erfüllen und zu erwärmen, das hat den Verfasser bestimmt, aus der alten Arbeit eine neue zu machen. Möge sie freundlichen Sinnes auch von denen entgegengenommen werden, die unserem Berufe nicht angehören. Diejenigen aber, die wir unsere Genossen von der untersten Stufe zur höchsten nennen dürfen, mögen uns gestatten noch ein Wort hinzuzufügen.

Wir alle sind zu weit fortgeschritten, um in irgend einem Dinge bei der Empfindung stehen bleiben zu können. Auf allen Punkten will sich zum festen Wissen gestalten, was wir als allgemeines Gefühl in uns tragen. So auch die Betrachtung des Lehrberufes. Aber dazu gehört Arbeit, und wieder Arbeit. Es kann daher wenig mehr nutzen, in der Anschauung des Bildungswesens überhaupt bloß die einzelnen Theorien oder die glänzenden und dunklen Gestalten welche die Geschichte bringt, vor uns vorübergehen zu lassen. Sie alle wollen nicht bloß gekannt, sondern sie wollen auch verstanden sein. Verstehen aber heißt hier wie

immer die Causalität der Thatsachen in sich geistig zu durchleben. Und dafür möchten wir gearbeitet haben. Nun sind wir zu der Ueberzeugung gelangt, daß eine solche Anschauung des Ganzen, wo das Leben der Menschheit es zum lebendigen Ausdruck bringt, stets auf der Wechselwirkung der Kräfte beruht, die wir in drei großen Faktoren zusammenfassen werden. Der eine ist die Idee der Sache an sich, welche auf dem innersten gleichartigen Wesen aller Persönlichkeit beruht, und diese nennen wir für unser Gebiet des Bildungswesens, um nicht in dialektischen Streit zu verfallen, kurz die zur Gesittung sich entwickelnde Bildung. Die Lehre von ihr gehört der Lehre vom Geiste, und wird ihr stets gehören. Der zweite Faktor ist die, zum persönlichen Bewußtsein, Wollen und Thun im Staate gegebene Gemeinschaft der Menschen. Indem diese auch jene, an sich dem Geiste gehörige Bildung zum Gegenstand ihrer Arbeit macht, entsteht das Bildungswesen, das wir in Verfassung und Verwaltung des Staats als das Unterrichtswesen zu bezeichnen pflegen. Im Bildungs- und Unterrichtswesen wird die Lehre von der Bildung zu einem, und zwar zu einem hochwichtigen Theile der Staatswissenschaft, und diese ist vor allem geeignet die Erkenntniß zu erwecken, daß diese Staatswissenschaft wahrlich nicht bloß mit den Formen und Rechten der Verfassung oder mit den Anstalten und Organismen der Verwaltung erschöpft ist, sondern des Geistes und seiner Bewegung bedarf, soll sie unseren inneren Forderungen entsprechen. Der dritte Faktor ist die Geschichte dieses Bildungswesens. Wir werden hier weder über das reden, was wir etwa den Begriff der Geschichte, oder was wir in seiner Entwicklung die Wissenschaft derselben an sich, die Erkenntniß der wechselnden Erscheinungen aus ihren Ursachen statt aus ihren Thatsachen nennen. Wir wollen an dieser Stelle nur Eines festhalten. Denn nichts wird uns jener idealen Auffassung unseres Berufes so nahe bringen, als dieses. Das was der gegenwärtige Lehrberuf in seiner Arbeit und Stellung in Europa, und von Europa aus in der ganzen Welt leistet welche dem europäischen Geiste gern oder widerwillig und doch unabweisbar folgt, ist nicht ein bloßer gegenwärtiger Zustand der Dinge. Sondern dieser Lehrberuf mit seinem ganzen öffentlichen Recht und seiner innersten Aufgabe ist selbst nur ein Moment in dieser Geschichte, deren Anfang wir kennen, dessen Zukunft wir nur dunkel ahnen.

Alles was wir alle haben, leisten und sind, hat darum seinen höchsten und dauernden Werth erst als Glied jenes großen Ganzen, das wir als die Geschichte der Welt zusammenfassen. Diese Geschichte ist wenigstens für unsere Erkenntniß kaum fünf- bis sechstausend Jahre alt. Wenn wir auf ihre Anfänge im geistigen Leben zurückblicken und damit die Fülle und Tiefe der Gegenwart vergleichen — welch ein fast unermeßlicher Fortschritt! Aber, zurückblickend auf Tausende von Jahren, dürfen wir auch, wenn auch nur mit unseren Ahnungen, Tausende von Jahren hinausschauen auf die Zukunft. Vermag ein menschlicher Geist sich ein Bild von der Vollendung auszumalen, der das menschliche Leben entgegengeht, wenn jener Fortschritt noch in diesen kommenden Jahrtausenden der gleiche bleibt wie in den vergangenen? Aber daß dieses Bild erreicht werde, das fordert wieder Tausende von Arbeiten, und wahrlich nicht in letzter Reihe die des Lehrberufs! Denen nun gehören auch wir alle; wir alle, jeder in seiner Weise, bilden ein Glied in diesem Leben der kommenden Welt; und daß wir das in uns selber erfahren mögen, dazu ist uns die Geschichte, das höhere, ja das ideale historische Bewußtsein gegeben. Und darum haben wir es versucht, den in dieser Geschichte lebendigen Geist auch unseres Gebietes, des Bildungswesens, in seiner wahrhaft großartigen Entwicklung der philosophischen wie der rein staatswissenschaftlichen Auffassung hinzuzufügen; denn alles das was den Schluß unserer Arbeit bildet, das gesammte Bild des Unterrichtswesens unseres so merkwürdigen Jahrhunderts, ist doch selbst wieder nur ein Stadium in dieser großen Geschichte, in welcher der Geist sich zum eigenen Gegenstande seiner eigenen Arbeit macht. Unsere kurze Darstellung hat daher selbst für diese letztere Zeit, unsere Gegenwart, nur Einen Werth; sie wird in ihren einzelnen Daten stets unvollständig erscheinen und sein; aber sie wird ein wesentliches Moment in dem Character unseres Jahrhunderts feststellen. Das besteht darin, daß sich dies Jahrhundert den Organismus und die Aufgabe seines Bildungswesens zum Bewußtsein gebracht hat, was bis dahin nicht erreicht ward. In diesem Bewußtsein aber wird nicht bloß jeder von uns seine Stelle finden und die innere Befriedigung suchen, einer unermeßlichen Arbeit des Geistes je für seinen Theil anzugehören und dem Höchsten zu dienen was wir in uns tragen, sondern wir werden von ihm aus uns alle als Genossen

Eines großen Gedankens, eines großen Zieles wissen und empfinden lernen; die Schranken welche zwischen den Zweigen des großen Stammes durch die Geschichte der Vergangenheit errichtet und durch die Eigenart der Aufgaben sich immer aufs neue erzeugen, werden vor der Anschauung des großen Ganzen verschwinden, und wo bisher die Naturgesetze des geistigen Lebens fast allein gewirkt, da werden die Menschen selber zur wirkenden Kraft, wenn sie es vermögen, die Einheit ihrer Arbeit zugleich zu wissen und zu fühlen.

In diesem Sinne haben wir es gewagt — man verstatte uns den Ausdruck — nicht etwa bloß unseren Lesern überhaupt, sondern vor allem dem ganzen Lehrberuf der weltbeherrschenden europäischen Gesittung die Zumuthung zu stellen, das Bildungswesen zugleich vom psychologisch-begrifflichen Standpunkt, von dem organischen der Staatswissenschaft in Verfassung und Verwaltung, und endlich vom historischen darzulegen. Denn das, was wir auch hier als die Geschichte begreifen, ist doch zuletzt die Verwirklichung der Idee durch die persönlich gewordene Einheit in der historischen Arbeit der Menschheit. Wir wissen recht wohl, daß wir damit über den beschränkten Kreis der eigentlichen „Verwaltungslehre" hinausgehen. Aber ewig war die Berechtigung jedes Seienden in Natur und menschlichen Dingen wie in jedem Werke das die Menschen schufen, nie das Daseiende als solches, sondern das was in ihm über die Gränzen seines Gegebenen hinausging. So möge man freundlich entgegennehmen, was unsere geringe Kraft in diesem Sinne allen, vor allem aber dem Lehrberufe zu bieten vermochte.

Dabei nun dürfen wir endlich eine Bemerkung hinzufügen. Es ist in solcher Arbeit nicht möglich, und auch in Wahrheit nicht ihre Aufgabe, die einzelnen Fragen und Gebiete mit derjenigen Gründlichkeit zu behandeln, welche die großen Vorgänger auf dem Felde des historischen Bildungswesens, sei es der Philosophie, sei es der Geschichte der alten wie der neuen Welt, in so hohem Grade auszeichnet. Wir wissen, daß wir an diesem Orte außer Stande sind, die einzelnen Zeiten und Erscheinungen anders als eben in ihrem Zusammenhange mit dem Ganzen des Bildungswesens zusammenzufassen. Eben darum kann es auch hier nicht viel nützen, einzelne Werke zu citiren. Bei der Ueberfülle von Untersuchungen und Quellen würde das auch nicht von Werth sein

können. Doch sind wir von unserem Standpunkte des europäischen Bildungswesens und seiner Geschichte wohl berechtigt, gewiß im Namen vieler den Dank auszusprechen, den die gerade für den Lehrerstand bahnbrechenden Arbeiten auf unserem Gebiete verdient haben, in deren erster Reihe wir Friedrich Cramer, K. v. Raumer und Karl Schmid nennen, und an welche sich so viele eingehende Werke anschließen. Es bedarf wohl kaum einer Erwägung, daß ohne sie die vorliegende Bearbeitung ihres Stoffes nicht Herrin geworden wäre. Was die Quellen des letzten Theiles, der vergleichenden Darstellung des heutigen europäischen Bildungswesens betrifft, so ist das Material, trotzdem daß Gesetzgebung und Verwaltung gerade hier in einem bis dahin nie dagewesenen Grade thätig waren, dennoch keineswegs weder leicht zu übersehen noch zu beschaffen. Ich verstatte mir daher, denjenigen Herren, welche mich in überaus freundlicher Weise dabei unterstützt haben, dem Herrn Sella in Italien, dem Herrn Mundella in England, dem Herrn L. Krieger in Kopenhagen, dem Herrn Herzberg in Christiania, und meinem alten Freunde W. Besobrasof in Petersburg hiemit meinen herzlichsten Dank auszusprechen.

Wien, Mitte Juli 1882.

Dr. Lorenz v. Stein.

Inhalt.

Zweiter Theil.

Die Elemente der Geschichte des Bildungswesens.

Einleitung.

Das Bildungswesen in Geschichte und Staatswissenschaft.

Indem wir das in Umfang wie in Inhalt fast unerschöpfliche Gebiet des Bildungswesens betreten, müssen wir über das Ziel das unsere Arbeit erreichen soll klar sein, um so mehr, als der Standpunkt den wir zu vertreten haben, außerhalb der gewöhnlichen Arbeit liegt, welche diesem Gebiete angehören.

Begriff und Wort der Bildung sind an sich sehr unbestimmt. Dennoch ist es nicht schwer, im allgemeinen das Wesen derselben zu bezeichnen, und das wird für das nächste genügen. Neben der natürlichen gibt es eine geistige Welt. Es wird ewig gefragt und geforscht werden wie sie eigentlich entsteht und sich von den Sinnen, dem Eindruck, der Macht des Natürlichen loslöst und in ihrer Selbständigkeit bewegt. Das haben wir nicht hier zu untersuchen. Aber ob man sie mit der großen Tautologie von Descartes, oder der prästabilirten Leibnitzform, oder den absoluten Kategorien Kants, oder der Trilogie Hegels, oder dem Willen und der Vorstellung Schopenhauers erklärt, oder mit der Sinnenlehre der neuesten Naturforschung gar nicht erklären will daß eine solche geistige Welt da ist, hat wohl noch niemand bezweifelt, der überhaupt zu zweifeln versteht. Wir dürfen sie als eine gegebene Thatsache und als den Inhalt alles dessen was wir Bildung nennen, dem folgenden zu Grunde legen.

Und was immer man nun unter dieser Bildung verstehen mag, auch eine zweite Thatsache steht neben der ersten wohl unbezweifelt fest. Es ist wahr, daß sich das geistige Leben zunächst in dem Einzelnen vollzieht oder zu vollziehen scheint, weil in der geistigen Welt der Einzelne, indem er sich selbst betrachtet, sich selbst als das Medium erkennt, durch welches er zur Anschauung des Ganzen gelangt. Allein indem

ich das thue, erscheint in mir jener wunderbare Proceß, durch welchen ich in dem was ich geistig bin und habe, dasjenige scheide was ich von andern empfing und das was ich mir selber geschaffen. Und je weiter ich komme, desto enger wird der Kreis des Eigenen, und fast scheint es zuletzt als ob mir selber als mein Eigenstes nur das gehörte, was ich in anderen lebendig gemacht habe. Ich kann darüber in hundert Formen sinnen und es mir zur Anschauung bringen; gewiß bleibt immer das letzte Ergebniß, daß es überhaupt keine Bildung eines Einzelnen gibt.

Jeder Einzelne ist vielmehr im Leben des Geistes zugleich ein Resultat und ein mitwirkender Faktor der Bildung; jede Bildung des Einzelnen, jeder geistige Besitz steht in der Mitte der großen Kette, welche die geistige Welt aller unter einander verbindet. In jeder individuellen Bildung spiegelt sich die geistige Arbeit der ganzen geistigen Welt wieder, wie das Licht der Sonne in dem Thautropfen; jede individuelle Bildung gibt wieder das Ihrige für die Gesammtbildung her, wie der Thautropfen zur Wolke und die Wolke zum Strom wird. Nichts ist großartiger, nichts ist lebendiger, ja nichts ist ergreifender als diese tiefe, niemals ruhende, ewig sich selbst erzeugende Gegenseitigkeit des geistigen Lebens aller Einzelnen und des Ganzen; nichts bringt so ernste Bescheidenheit in den Verstand und so lebensfrischen Muth in das Bewußtsein auch der höchsten Arbeit des Geistes, als dies Bild, das sich uns entrollt wenn wir das was wir die Bildung nennen, als einen der wichtigsten, ja den allergewaltigsten Proceß der Weltgeschichte anschauen. Ja wahrlich, erst in seiner Bildung gehört der Mensch der Menschheit.

Und das nicht bloß in dem, worauf viele und mit beständigem Unrecht die Bildung beschränken wollen, die Summe der gewonnenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten. Jene Bildung ist vielmehr zugleich die Erfüllung des individuellen geistigen Lebens mit dem Bewußtsein aller Kräfte und Forderungen, in deren Mitte wir stehen und arbeiten. Dadurch aber wird sie selbst aus einer Thatsache zu einer Kraft. Wir sagen daß der Geist den Körper beherrscht, und jeder versteht das in seiner Weise; alle aber so, daß die höhere, das ist die allgemeine Kraft die niedere besondere in sich enthält; in der ersteren wird jeder darum immer zuerst, soweit es sein inneres Leben betrifft, zum selbständigen Bewußtsein seiner selbst gelangen, und darum seine eigene Bildung zur ersten Aufgabe seiner eigenen Arbeit machen. Wenn die Wissenschaft zeigt was die Bildung enthält, so zeigt die Weltgeschichte, was sie vermag.

Daraus nun ergeben sich zwei Grundgedanken, denen wir als dem letzten Ausgangspunkte unserer ganzen Arbeit hier ihren Ausdruck geben

müssen. Möchte es uns gelingen, sie zugleich als unabweisbare Folgerungen erscheinen zu lassen.

Der erste ist der, daß der große Organismus, dessen hoher Beruf in der germanischen Welt die Bildung der Völker ist, von seiner historischen Mission und ihrer Gestaltung bei den verschiedenen Völkern und ihrer verschiedenen Entwicklungsepoche ein lebendiges Bewußtsein hat. Wir sind weit genug, um das nicht mehr als allgemeines Princip zu fordern. Niemand wird den Werth der Geschichte des Bildungswesens an sich bestreiten. Aber was wir im Namen der großen Sache, die wir hier vertreten, fordern zu müssen glauben ist das, daß die ganze bildende Arbeit der Welt, und in ihr die Gesammtheit aller bildenden Organe von der untersten bis zur höchsten Stufe, ohne Unterschied ihres speziellen Gebietes, von der großen historischen Idee ihres Berufes durchdrungen sein soll. Denn in Wahrheit ist, und es ist die Aufgabe des wichtigsten Theiles der folgenden Arbeit dies im Einzelnen zu zeigen, das Bildungswesen der ganzen vergangenen Welt mit dem gegenwärtigen Ein großes gewaltiges Ganzes, und was wir alle gemeinsam heute erstreben und leisten, ist zuletzt in allen Organen und Gebieten unseres Bildungswesens nur die Verwirklichung derselben Idee, deren erste Elemente mit dem geistigen Leben der Welt überhaupt entstanden sind. Wir fordern daher, daß jeder Theil des Lehrberufs die Grundlagen der Geschichte des Bildungswesens als einen integrirenden Theil seiner eigenen Bildung kennen und verstehen lernen, und daß Lehre und Vortrag für die Bildung zum Lehrberuf auf der höchsten wie auf der untersten Stufe nie ohne eine Darstellung dieser Geschichte bleiben soll. Und wir werden glauben nicht umsonst gearbeitet zu haben, wenn wir dazu etwas beitragen konnten!

Der zweite Gedanke der uns im Folgenden leitete, bezieht sich nun auf ein anderes Gebiet, welches dieselbe Berechtigung besitzt, und unter derselben Vernachlässigung leidet. Wir meinen neben der historischen die staatswissenschaftliche Seite des Bildungswesens.

Nun wird man wenigstens an diesem Orte nicht fordern, daß wir auf dialektische Untersuchung über das Wesen des Staates eingehen. Genügt unsere Auffassung desselben für das Folgende, so wird sie wohl auch ihren eigenen Voraussetzungen genügen.

Wir sagen daß das Volk, indem es sich zur bewußten und thatkräftigen Persönlichkeit erhebt, zum Staate wird. Darum wird der Staat in seinem höchsten Selbstbewußtsein immer als der Träger der Volksindividualität erscheinen, und immer werden wir erst dann glauben einen bestimmten Staat zu verstehen, wenn wir gelernt haben gerade diese seine Individualität uns zur Anschauung zu bringen. Als solche

aber will er sich selber und die eigene Größe und Macht; indem er nach beiden strebt, werden sie ihm bald zum Beweise werden, daß sein äußerer Umfang doch zuletzt erst Werth und Kraft empfängt durch den Geist der ihn erfüllt. Der Geist aber ruht nie, und die Bewegung desselben wie ihr Ergebniß für die Gesammtheit alles Einzelnen ist eben das, was wir, wenn auch noch ganz im allgemeinen, die Bildung eines Volkes nennen, die wiederum im wirklichen Gesammtleben zur Erscheinung gelangend, die Gesittung ist. So wird die Bildung zur Macht, und das Werden der Macht wird damit zum Werden der Bildung. Die Bildung, auch nur empfunden in ihrem Werthe, wird damit aus der Sphäre der individuellen geistigen Arbeit und der zufälligen geistigen Hülfe der einen für den andern emporgehoben; sie wird zu einer Aufgabe des Staates, und als solche wird sie in der Gesammtheit dessen, was die Verfassung durch ihre Gesetze und die Verwaltung durch ihre Anstalten und Arbeiten für sie thun, zu dem was wir das Bildungswesen nennen.

Nun leuchtet es ein, daß wenn der Staat durch Gesetz und Anstalt die Herstellung dieser Bildung, sei es in was immer für einer Gestalt oder Ordnung zu seiner Aufgabe macht, diese Aufgabe ihm vielleicht im Anfange als eine einfache erscheinen mag. Aber je weiter er kommt, um so mehr wird sich seine Arbeit auch auf diesem Gebiete zu einer ungeahnten Größe entwickeln. In Art und Maß tief verschieden, treten ihm tausend Gestaltungen und Forderungen desselben entgegen; Art und Zeit greifen bestimmend in das ein, wofür sich der Einzelne, die gesellschaftliche Classe, das ganze Volk bilden wollen und bilden müssen; hundert Thätigkeiten und hundert Anstalten verschiedenster Art muß er zugleich darbieten. Und doch ist er zuletzt eine Einheit; er ist die ganze Persönlichkeit, in der sich alles Verschiedene in seinem Willen, in seinem Geiste zusammenfindet. So wie er daher aus dem Bewußtsein von dem hohen Werthe der Bildung zu der Aufstellung seiner positiven Arbeit für dieselbe gelangt, muß und wird er vor allen Dingen in die Verschiedenheit der letzteren, welche durch die Stadien und durch die Objecte der Bildung bald dauernd sich erhalten, bald immer aufs neue sich entwickeln, eben jene Einheit hineinbringen, die sein eigenstes persönliches Leben bildet. Die aber kann gegenüber dem an sich gegebenen Wesen der Bildung weder eine zufällige noch eine bloß formale sein. Soll dieselbe demjenigen entsprechen wofür er sie selber herstellen muß, so muß er dieses Wesen der Bildung und ihres Entwicklungsprocesses, ihres Inhaltes und ihres letzten gemeinsamen Zieles auch selber zu erkennen vermögen. Er muß fordern, daß sich ihm diese Bildung als Ganzes, als ein lebendiges und organisches, und erst dadurch für ihn

in Gesetz und Verwaltung faßbares System entwickle. Und, indem er dem freien Individuum überläßt, welchen Theil und in welchem Maße es diese Bildung für sich gewinnen will, muß er als Einheit aller dasjenige in Art und Maß, in Ordnung und öffentlichem Werthe feststellen, was er mit seiner staatlichen Arbeit für das Ganze dieser Bildung in seinem Bildungswesen zu leisten hat, und die Grundlage dafür wird ihm stets das Princip sein, daß er im Namen der höchsten persönlichen Entwicklung aller, die ja zugleich seine eigene ist, eine Pflicht des Einzelnen mache, dieselbe zu gewinnen. Das ist in allgemeinsten Sätzen zusammengefaßt, seine Stellung zu seinem Bildungswesen. Allein daran knüpft sich sofort seine zweite Aufgabe. Denn da er trotz der hohen Bedeutung, welche das geistige Leben für ihn hat, doch auch die Gesammtheit aller anderen Lebensverhältnisse der Gemeinschaft in sich enthält und verwaltet, so entsteht ihm die große Aufgabe, dieses Bildungswesen nunmehr mit allen anderen Gebieten seiner Gesetzgebung und Verwaltung in harmonische Verbindung zu bringen. Damit er das aber könne, muß er dies Bildungswesen selbst wieder als einen Theil seines eigenen thätigen Lebens in Gesetz und Verwaltung erkennen, und ihn mit den anderen Theilen zu verbinden wissen. Diejenige Wissenschaft nun, welche die abstracte Idee des Staates mit seinem ganzen gegebenen Organismus und seinen materiellen Kräften verbindet, und damit die schwere Aufgabe erfüllt, in dem was der Staat in allen seinen Aufgaben walten soll und leisten kann, das Maß und die Ordnung je nach den concreten Verhältnissen hineinzubringen, nennen wir die Staatswissenschaft. Die Staatswissenschaft setzt daher die Wissenschaft und Lehre von dem Wesen und dem Systeme aller selbständigen persönlichen Lebensgebiete voraus. Alle diese Wissenschaften sind zuerst für sich da, und ehe er sie in sich aufnimmt, müssen sie sich durch sich selbst entwickeln, ohne des Begriffes oder der Thätigkeit des Staates zu bedürfen.

Es ist nicht schwer, aber es ist nothwendig, sich das festzustellen, wenn man den für alle zugleich unentbehrlichen Begriff der Staatswissenschaft sich klar machen will. Die Staatswissenschaft beginnt immer erst da, wo die an sich selbständigen Wissenschaften aufhören. Sie kennen an und für sich den Staat nicht, und stehen in keiner Beziehung zu ihm. Was hat die reine Pädagogik, was haben in der That z. B. die Astronomie oder die Mathematik, was haben die Gewerbelehre oder das Creditwesen, was hat die Botanik und Pflanzenphysiologie und die anderen Dinge an sich mit dem Staate zu thun? Aber auf dem Punkte, auf welchem diese Lebensgebiete des Geistes oder des Güterlebens über ihre eigene Sphäre hinausgehen und mitwirkend in das praktische Gesammtleben hineingreifen, da werden sie Gegenstand des Staates,

und er ist es, der sich nunmehr über das Verhältniß derselben zu einander Rechenschaft ablegen muß. Und auf diesem Punkte ist es, wo der Gegenstand und Inhalt jedes einzelnen Lebensgebietes und jeder selbständigen Wissenschaft zum Inhalt der Wissenschaft vom Staate und seinem Leben wird. Es gibt absolut keine Wissenschaft, deren Inhalt nicht ein solches Verhältniß zum Staate enthielte, keine Wissenschaft, die nicht aus einem selbständigen Gebiete des Wissens zur Staatswissenschaft wurde, sobald der Staat an ihr erkennt was sie ihrem Wesen nach für die Gemeinschaft bedeutet, und was er, der Staat, in ihrem Namen für alle zu wollen und zu thun habe. So wird z. B. aus der Astronomie neben dem Kalender das Recht der Tage und Jahre für das bürgerliche Recht, aus der Mathematik die Technik und der technische Staatsdienst, aus der Chemie die Gesundheitspolizei, aus der Nationalökonomie die Volkswirthschaftspflege, und hundert andere Erscheinungen, die wir nicht verfolgen. Und so schließt sich denn auch an die Lehre und die Wissenschaft der geistigen Güter, die Bildung an sich, die Frage nach der Ordnung dieser Bildung und ihres Bildungsprocesses für das Gesammtleben an, und das Wesen und die großen Gesetze der arbeitenden Bildung werden, als Gegenstand und Aufgabe des Staates und seiner thätigen Idee, Gegenstand und Inhalt der Staatswissenschaft. Im Bildungswesen ist die Bildung mit ihrem Werden und ihrem Werthe ein organischer Theil der Staatswissenschaft geworden, und dieses staatswissenschaftliche Verständniß des wirklichen und thätigen geistigen Lebens beginnt somit da, wo ich es lerne, den Begriff der Bildung von dem des Bildungswesens zu unterscheiden.

Wir haben das hier an die Spitze unserer Arbeit gestellt, weil wir im Sinne des Obigen nunmehr zwei Dinge sagen müssen. Zuerst müssen wir gegenüber der gewöhnlichen Auffassung mit allem Nachdruck betonen, daß alle Lehre von der Bildung, alle Pädagogie, Methodologie, alle Fragen nach Lehrplänen, Anstalten, Prüfungen, alle Wünsche und Klagen alles Lehrstandes niemals vollständig und wirklich erfolgreich sind und sein können, so lange sie sich nicht neben ihrem selbständigen Inhalt als Gebiete der Staatswissenschaft erkennen. Sie werden auch ohne das ihren Werth haben; aber indem sie nur sich zum Inhalte behalten, und nicht ihr Verhältniß zum Ganzen sich zum Bewußtsein bringen und verständig bemessen, werden sie umsonst klagen, daß man sie nicht versteht. Dann aber müssen wir das Zweite hinzufügen. Wenn dem so ist, wie wir gesagt, so ist es ein großer Mangel nicht bloß bei den Männern des Bildungsberufes selbst, sondern auch des staatlichen Bildungswesens überhaupt, daß der Staat für diese staatswissenschaftliche Auffassung desselben weder eine wissenschaftliche Lehre fordert, noch

dafür eine Anstalt bietet, in welcher eben das staatswissenschaftliche Moment zum Verständniß für den gesammten Lehrberuf, zum Gegenstande der Lehre und Darstellung würde.

Es gibt in der ganzen Literatur weder eine staatswissenschaftliche Behandlung des Bildungswesens, noch gibt es einen Staat, der auch nur für die ersten Fachmänner eine Kenntniß desselben forderte, noch gibt es einen Lehrstuhl, der dieselben lehrte. Von dem Inhalt der Bildung wissen wir unermeßlich viel; vom Bildungswesen fordern wir nicht einmal, daß man es kenne! Und doch wird eine einzelne Arbeit auf diesem Gebiete, wie etwa die vorliegende, sich auf jedem Schritte sagen müssen, wie unvollständig und unfertig sie bleiben muß, wenn das Verständniß des Bildungswesens nicht eben so gut Gegenstand einer öffentlich anerkannten Aufgabe des Lernens und der Lehre wenigstens für den Lehrberuf wird, als das des Inhaltes der Bildung! Und wenn man redet von unpraktischer und praktischer Bildung, und wenn die Lehrer unerfüllbare Forderungen und die Bevölkerung unbefriedigte Klagen aufstellen, wie soll dann hier gebessert werden, wenn nicht einmal der Lehrer selbst verpflichtet ist, den gewaltigen Organismus zu kennen, in dem er steht, und der Nichtlehrer keine Gelegenheit findet, von dem einzelnen Theile desselben, der ihn berührt, seinen Blick auf das Ganze zu erheben, durch welches der Theil bedingt wird?

Aber möge dem so sein oder nicht, die Folge der staatswissenschaftlichen Auffassung des Bildungswesens scheint an und für sich klar zu sein. Gewiß ist, daß die Bildung an sich ihren Begriff und ihren inneren Organismus hat, welche Gegenstand einer eigenen Wissenschaft sind. Gewiß ist ferner, daß wenn man vom Bildungswesen als einer organischen Thätigkeit des Staates redet, man dasselbe in seinem Zusammenhang mit dem thätigen Staatsleben in Gesetzgebung und Verwaltung zu bringen wissen, das heißt die Elemente des Staatsorganismus kennen muß. Gewiß ist endlich, daß wenn die großen theoretischen Begriffe der Bildung an sich klar, und die absoluten Elemente des Staatsorganismus an sich gewiß sind, dennoch die Wirklichkeit des Staatslebens auch im Bildungswesen tief verschieden sind, und zwar theils historisch, theils aber auch nach der Individualität der einzelnen Staaten und der Entwicklung ihres öffentlichen Rechtslebens. Will daher ein Versuch gemacht werden, das Bildungswesen als selbständigen Theil der Staatswissenschaft darzulegen, so ist der Gang, den es im allgemeinen zu gehen hat, kaum zweifelhaft. Die erste Grundlage muß der Versuch sein, das Wesen der Bildung an sich in seine großen Elemente aufzulösen, und sich über ihren Inhalt klar zu werden. Die

zweite wird das Bild des Staatsorganismus sein, der die Bildung zum Bildungswesen als Object seiner Arbeit und seines Bewußtseins erhebt. Die dritte ist die historische Entwicklung dieses Bildungswesens, gemessen an den Elementen, welche das öffentliche Recht des Bildungswesens an sich enthält. Die letzte Aufgabe ist dann das was wir das heutige System des Bildungswesens mit der Vergleichung des öffentlichen Rechts desselben in den Kulturstaaten Europas zu nennen haben. — Daß wir weder im Stande sind, alle diese Begriffe nach ihrem Stoff ganz zu bewältigen, wissen wir. Der Werth unserer Arbeit wird wesentlich darin bestehen, nach der großen Einheit dieses Gebietes zu streben. Möge dann bald dasselbe sein Recht auf seine dauernde, hohe Stelle im Bildungswesen der Nationen selber finden!

Erster Theil.

Die Wissenschaft des Bildungsw

I.

Die Bildung, ihr Begriff und ihr Wesen.

Das geistige Gut und sein Erwerb.

(Kenntniß, Erkenntniß, Wissenschaft. Die Herrschaft der Persönlichkeit in der natürlichen Welt. Die geistigen Güter)

Ich gestehe, daß ich mit mir im Zweifel gewesen bin, ob ich das was die Einen reine Philosophie und die Anderen vielleicht überflüssig nennen werden, der folgenden Arbeit voraussenden sollte. Allein das wahrhaft großartige Bild, das sich bei der Betrachtung des Bildungswesens unserer Zeit und der ungeheuren Arbeit der Geschichte, der wir dasselbe verdanken, entrollt, hat mich mein Bedenken überwinden lassen. Ich wage es, den Lesern gerade dieses Werkes die begriffliche Arbeit seiner ersten, und wie ich annehme absoluten, wenn auch abstracten Grundlagen zuzumuthen. Und wem denn, wenn nicht ihnen? Und hat jemand den Muth zu bezweifeln, daß wenn man die Größe der Thatsache in ihrer ganzen Bedeutung ermessen will, man die letzte Tiefe ihrer Grundlagen ungemessen lassen darf? So muß das reine Wesen der Bildung an sich, ihre feststehende Gestalt in der Sitte und ihre freie und unendliche Entwickelung in der Gesittung voraufgehen, die großen und ewigen geistigen Kategorien, welche Inhalt und Gegenstand der nicht minder großen Arbeit der Menschheit ausmachen, die wir das Bildungswesen nennen.

Neben der natürlichen, in ihr und über ihr gibt es eine geistige Welt. Wenn man einen logischen Beweis für ihr Dasein sucht, so wird man ihn stets darin finden, daß es einen Zweifel daran gibt ob sie vorhanden ist. Die Natur kennt keinen Zweifel, weder an ihren Erscheinungen noch an ihren Kräften. Sie ist ihrer selbst absolut gewiß. Damit in ihr der Zweifel entstehe, muß ein von dem Bezweifelten Verschiedenes vorhanden sein. Wenn ich bin, weil ich denke, so löse ich

mein Wesen los von der Empfindung dessen, an dem ich zweifle. Hier beginnt die dialektische Philosophie, doch kann es nicht unsere Aufgabe sein, an diesem Orte dialektisch erst zu beweisen, was unsere Arbeit voraussetzen muß, um überhaupt berechtigt zu sein.

So wie es aber eine geistige Welt in, über und neben der natürlichen gibt, möge man sie nun denken wie man will, so muß ein Verhalten beider zu einander gleichfalls gegeben sein. Das Verständniß dieses Verhaltens ist die Grundlage aller Wissenschaft des Lebens, also auch seines Bildungswesens.

Die Grundlage dieses Verständnisses besteht nun darin, daß ich zunächst jeden jener beiden Faktoren für sich betrachte. Nun ist die Erkenntniß der natürlichen Welt für sich die Naturwissenschaft. Mit der haben wir hier nichts zu thun. Die Erkenntniß des reinen geistigen Lebens ist die Philosophie. Auch die haben wir vorauszusetzen. Allein da beide zuletzt in ihrer Einheit zusammen die große organische Thatsache des Lebens der Menschheit bilden, so erscheinen uns jene beiden an sich selbständigen Elemente als die Faktoren alles wirklichen Lebens, und jetzt wird die Frage, wie sie sich gegenseitig durchdringen und bestimmen, zum Inhalte einer selbständigen Wissenschaft, der Wissenschaft des Lebens der Persönlichkeit. Daß Bildung und Bildungswesen dieser Wissenschaft angehören, ist kein Zweifel.

Unser Gebiet beginnt daher bei der Frage, auf welche Weise denn das geistige Leben aus dem natürlichen zum wirklichen wird. Und es ist ziemlich unerläßlich sich darüber als Grundlage des Folgenden klar zu sein.

Aus der anatomischen Empfindung wird uns der bewußte Eindruck; aus der Einheit der Eindrücke, die ich in mir vollziehe, wird mir die Vorstellung; aus der Vorstellung wird die Beobachtung, indem ich die Kategorie von Raum und Zeit, die in ihrer Wirklichkeit Maß und Art heißen, auf die Vorstellung anwende; das so Gemessene ist der Gegenstand, und der Gegenstand als das in meiner Vorstellung für mich Daseiende, aber in der Beobachtung zugleich als außer mir gesetzte natürliche Dasein ist dann die Erscheinung. Diese beobachtete, das ist in Art und Maß für mich gemessene Erscheinung des bestimmten Gegenstandes erzeugt somit die Kenntniß desselben.

Die Beobachtung aber zeigt je genauer sie wird, um so deutlicher den Wechsel in dem, was den Inhalt der Kenntniß bildet. In dem Wechsel ist dasselbe Object ein anderes. Es hat daher, und keine Beobachtung kann sich dem verschließen, einen doppelten Inhalt. Es ist da in seiner Erscheinung, es wird in seinem Wechsel. Dasjenige nun, wodurch es sich in diesem Wechsel erhält, ist das Gleiche in der Ver-

schiedenheit der Erscheinungen. Aber eben deßhalb kann das Gleiche wiederum in der Empfindung und Vorstellung nicht erscheinen; denn es kann nie das werden, was wir einen Gegenstand nennen. Eben als ein Selbständiges innerhalb der Erscheinung nennen wir es eine Kraft; indem aus ihr der Wechsel der Erscheinungen hervorgeht, heißt diese Kraft die Ursache, und die wechselnde Erscheinung wird durch sie aus einer Thatsache zur Wirkung. Alle Erscheinungen sind daher Wirkungen; alle Erscheinungen wechseln beständig; mithin ist jede geistige Arbeit, welche bei der Kenntniß stehen bleibt, unvollständig, weil diese nur das Verhältniß des Gegenstandes zu mir enthält, nicht die Ursache welche diese Wirkung erzeugte. Ich muß eine zweite hinzufügen, welche die Kraft erfaßt, aus der jener Wechsel hervorgeht; das ist also, ich muß jede Erscheinung zugleich als Ursache und als Wirkung mir zum Bewußtsein bringen. Diese zweite geistige Arbeit nun, welche das erstrebt, nenne ich das Denken; das Denken mit seinem Inhalt ist der Gedanke; sein Ergebniß für mein Bewußtseiu heißt zum Unterschiede von dem Kennen das Erkennen; darum sage ich, daß durch die Ursächlichkeit aus der Kennntniß die Erkenntniß wird. Und indem ich auf diese Erkenntniß die Kategorie von Maß und Art anwende, und die ursachliche Kraft, aus welcher der Wechsel der Erscheinung hervorgeht, als selbständige Thatsache setze, welche das Gleiche in dem Verschiedenen enthält, entsteht der Begriff. Alle Erkenntniß muß daher zu Begriffen werden. Wie sich das vollzieht, streben die Logik, die Kritik, die Dialektik, Wissenschaftslehre, Phänomenologie u. s. w. zu erforschen. Das Ergebniß ist zuletzt immer, daß der Begriff eine geistige That der Persönlichkeit ist, noch gleichgültig ob er dem Dinge an sich entspricht oder nicht. Die Erscheinung des Begriffes in unserem geistigen Leben aber ist die Definition. In der Definition erscheint die Kraft als die Ursache des Wechsels und Werdens in den beobachteten Erscheinungen; und indem ich auf diese Weise Dasein und Wechsel jeder Erscheinung als die Bethätigung eines großen Organismus begrifflich definirter Kräfte erkenne, entsteht das Wissen; die Erkenntniß der Entwicklung der bestimmten Kraft in der Einheit aller ihrer Erscheinungen ist die Wissenschaft.

Alles geistige Leben von den Uranfängen bis zur Gegenwart enthält daher ewig die Kenntnisse und die Wissenschaft; alle geistige Entwicklung beginut mit der Unterscheidung von Ursache und Wirkung, und aller geistige Fortschritt ist ewig der Proceß, durch welchen die Kenntniß zur Wissenschaft wird; denn in ihm wird aus dem Gebundensein an das Natürliche in der Vorstellung die freie Selbstthätigkeit der Persönlichkeit in der geistigen That des begreifenden Wissens. In ihm be-

ginnt daher jene große Wechselwirkung zwischen der persönlichen und der natürlichen Welt, welche wir das Leben nennen.

Dabei ist es nicht nothwendig, daß sich die Persönlichkeit dieser absoluten Kategorien ihres geistigen Lebens bewußt sei, um sie functioniren zu lassen. Es ist ja auch nicht nothwendig, daß der Mensch Anatomie oder Chemie kenne, um zu athmen. Sie sind ewig und werden ewig sein. Das aber zu wissen ist darum nothwendig, damit man nicht glaube, auch die Bildung sei erst da vorhanden, wo der nie ruhende geistige Proceß, der aus dem Kennen das Erkennen schafft, bei der logischen Arbeit der Philosophie im Bewußtsein des Denkenden anlangt. Er ist an und für sich da, und mit ihm ist ein gewisser Grad der Bildung da, sobald es Menschen gibt. Und das müssen wir sagen, weil das Folgende zuletzt darauf beruht, daß nicht der Begriff die Voraussetzung der Bildung, sondern daß die Bildung die Voraussetzung des Begreifens ist.

Wenn ich demnach sage, daß ich in der Erkenntniß aller Ursache die Kraft in mir selber erfasse, so werde ich sagen müssen, daß ich die Kraft *bin*, welche ich *erkannt* habe. Die Tragweite dieses Satzes soll hier nicht verfolgt werden. Aber gewiß ist, daß ich durch diese Erkenntniß der Ursache fähig werde, wenigstens für einen Theil der Erscheinung *selbst Ursache zu sein*, indem ich durch sie vermag die Erscheinung selbst hervorzurufen. Damit aber wird das innere Leben zum äußern. Und wir müssen nun einen Schritt weitergehen. Denn hier ist es, wo die allgemeine Vorstellung von der Bildung ihren ersten wissenschaftlichen Inhalt empfängt.

Ist nämlich das Obige wahr, so ist der eigentliche Inhalt des menschlichen Lebens der große und nie ruhende Proceß, durch welchen jene in der Persönlichkeit liegende Kraft sich selber an die Stelle des Natürlichen zu setzen nicht müde wird. Indem sie das thut muß, selbst rein mathematisch gedacht — eine Gestalt aller Erscheinungen entstehen, in der jetzt die natürliche Kraft mit der persönlichen zusammenwirkt, in dem objectiv Daseienden eine Einheit der Thatsachen bildend, welche weder die eine noch die andere jener beiden Kräfte, für sich gedacht, hat hervorbringen können. Wir sagen daher kurz, daß durch die mit Kenntniß und Erkenntniß erfüllte persönliche Kraft in der an und für sich daseienden natürlichen Welt eine zweite entsteht, die wir jener ersten gegenüber als die *persönliche* Gestaltung des Natürlichen, das persönliche Leben, bezeichnen. Und es ist wohl der Mühe werth, sich die Bedeutung des letzteren gegenwärtig zu halten. Denn dasselbe gehört keineswegs bloß der rein geistigen Arbeit an. Im Gegentheile erfaßt es vielmehr das Aeußere in allen seinen Formen und Kräften; es ringt mit der Natur

auf allen Punkten, es unterwirft sich alles soweit irgend seine Gewalt geht; es thut das nicht bloß an jedem einzelnen Tage, ja nicht bloß in jedem einzelnen Jahrhundert, sondern so lange es eine Menschheit gibt, hat diese ganze Menschheit an dieser großen Aufgabe mitgearbeitet, und wer mit offenem Geiste die Wirklichkeit des Lebens selbst im kleinsten Kreise betrachtet, der wird gestehen, daß sich durch diese ewige Natur der lebendigen Persönlichkeit eine zweite, nicht minder große Schöpfung in dem Daseienden vollzieht, als die erste gewesen sein mag. Denn die Feder mit der ich schreibe, ist mindestens ebenso wunderbar wie die Eisenatome, aus denen sie besteht; wir finden das Eisen in allen Sternen des Himmels, und doch ist die Gesammtheit aller dieser Sterne nicht fähig eine Feder zu erzeugen! So erfaßt der geistige Faktor den natürlichen; er kennt ihn in seinem Dasein, er erkennt ihn in seinem Wesen, aber er unterwirft ihn in seiner Gestalt und Kraft seiner eigenen Selbstbestimmung. Die aber heißt dem einzelnen bestimmten natürlichen Dasein gegenüber der persönliche Zweck; die Verwirklichung des Zweckes in dem Natürlichen, das in ihm den zweiten persönlichen Inhalt seines Daseins empfängt, ist die Herrschaft des Persönlichen über das Natürliche, und jetzt ist diese Herrschaft des Geistes über die Natur, das Leben der Persönlichkeit, zugleich die Verwirklichung der höchsten Bestimmung derselben.

Denkt man sich nun diese geistige Kraft in dieser innigen aber zugleich schöpferischen Verbindung mit dem gegenständlichen Dasein, so empfängt nun dieselbe eben dadurch auch die Kategorien von Art und Maß an den Dingen wie an den Zwecken. Durch Anwendung von Art und Maß auf das Wesen der geistigen Kraft erscheint jetzt die letztere als aus tausend verschiedenen Kräften bestehend. Sie ist daher, in diesem Zwecke selbständig gedacht, die für sich gesetzte Fähigkeit, denselben zur Herrschaft über das Natürliche zu erheben. Denke ich aber eine solche Kraft in dieser Weise selbständig bestimmt und begränzt als Bedingung für jene persönliche Entwicklung, so nenne ich sie ein Gut. Die geistigen einzeln gedachten Kräfte, als Bedingung für alle Entwicklung der Güter, werden daher selbst zu geistigen Gütern, und jene Herrschaft der persönlichen Bestimmung über das natürliche Dasein wird daher selbst wieder ihr Maß und ihre Art in der Gestalt und der Summe eben dieser geistigen Güter empfangen, durch welche sie sich im Einzelnen verwirklicht. Die allgemeine Vorstellung von dem Gegensatze des natürlichen und des persönlichen Daseins hat sich damit zu einem, aus tausend selbständigen Einheiten Eine Einheit bildenden und in Zweck und That lebendigen, ewig wirkenden Causalverhältniß zwischen Natur und Menschheit entfaltet. In dieser Gemeinschaft des wirklichen Lebens

vermag ich dann durch eine solche Scheidung und organische Auffassung der geistigen Güterwelt das Geistige als den das Natürliche beherrschenden Organismus wieder für sich zu erkennen; und dieser mit seiner schöpferischen Kraft begabte, im Einzelnen die Zwecke aller Persönlichkeit verwirklichende, und darum aus einer einheitlichen Summe aller geistigen Güter bestehende Geist der Menschheit ist die Bildung.

Die Bildung im ganz allgemeinen Sinn ist daher die geistige Arbeit, welche den Geist als die höchste Kraft zu ihrem eigenen Gegenstande gemacht hat. Sie ist dadurch an sich zuerst eine ewige Bewegung; aber in jedem Augenblick ein gegebener Zustand; und so entsteht aus der Bildung die Sitte.

Die Sitte.

(Die Gesellschaft und der Begriff der gesellschaftlichen Bildung. Der gesellschaftliche Gegensatz. Die Lösung durch die Sitte. Die Sitte als stillstehende Bildung.)

Aller Begriff der Sitte im weitesten Sinne bedeutet nun eben jener Proceß der Bildung, insofern ich ihn nicht mehr als Bewegung, sondern als inneren, ruhenden Zustand betrachte.

Es wird nun aber darauf ankommen, diesen Begriff der Sitte nicht bloß zu definiren, sondern ihn auch in seiner tieferen Bedeutung zu erkennen. Denn die Wissenschaft des Bildungswesens kann der Klarheit auch über diesen Begriff nicht entbehren.

In der Bildung sehen wir das geistige Gut in seinem Lebensprocesse und Dasein für sich. Dieses Dasein für sich aber ist eine Abstraction. In der Wirklichkeit erfaßt die in der Bildung liegende Kraft die natürliche Welt, und unterwirft sie den Zwecken der Persönlichkeit. Da nun, wo diesem Zwecke durch die, in der Arbeit erscheinende geistige Kraft ein bestimmter Stoff der natürlichen Welt unterworfen wird, entsteht das, was wir das wirthschaftliche Gut nennen. Die Lehre von den Begriffen und Gesetzen, in denen sich dies vollzieht, nennen wir die Nationalökonomie, das große wirthschaftliche Correlat des Lebens der rein geistigen Güter. Diese setzen wir hier voraus. Es ist aber klar, daß zuletzt die wirthschaftliche Güterwelt damit die Verkörperung der geistigen ist. Ich kann das eine nicht denken ohne das andere. Sie verhalten sich wie Körper und Seele, und ihre Wechselwirkung ist es, welche die Nationalökonomie als selbständigen Faktor in das Leben aller menschlichen Entwicklung hineintreten läßt.

Innerhalb dieser wirthschaftlichen Güterlehre ist es nun der Begriff und die Thatsache der einzelnen Persönlichkeit, welche das erzeugt, was wir die Vertheilung des Besitzes nennen. Es wird dieser Arbeit

wohl erlassen, diesen Begriff weiter zu entwickeln; uns kann hier die unbestrittene Thatsache genügen.

Ist nun aber das wirthschaftliche Gut überhaupt der Träger des geistigen, so wird ewig das geschehen, was wir täglich vor uns sehen. Das Moment der Vertheilung der wirthschaftlichen Güter wird zur Grundlage der Vertheilung der geistigen werden. Und wenn wir nun mit gutem Recht die erstere, in einem bestimmten Augenblick aufgefaßt, den Zustand der wirthschaftlichen Güter oder die Vertheilung des Besitzes nennen, so ergibt sich weiter, daß ein jeder bestimmter Zustand der Vertheilung des wirthschaftlichen Besitzes stets, und wohl unabweisbar den Zustand der Bildung in jedem Volke und in jeder Zeit, oder die Vertheilung und Bewegung auch der geistigen Güterwelt entscheiden wird.

In diesem Sinne wird man wohl zuerst weiter sagen müssen, daß der wirthschaftliche Reichthum stets zu einem geistigen, die wirthschaftliche Armuth stets zu einer geistigen wird, aber auch umgekehrt. Dann aber wird man hinzufügen, daß es nicht möglich ist, von einer Geschichte der Bildung zu sprechen, ohne beständig die volkswirthschaftlichen Zustände im Auge zu haben. Da nun aber ferner die neuere Wissenschaft sich darüber einig ist, daß diese Vertheilung der wirthschaftlichen Güter zuerst den Uebergang von dem Besitze zum Eigenthume und damit das Recht erzeugt, und daß zweitens durch diese mit dem Recht geschützte Vertheilung der Güter aus der menschlichen Gemeinschaft, welche begrifflich stets eine Gemeinschaft der Gleichen ist, diejenige große Ordnung entsteht, welche wir die menschliche Gesellschaft als die Gemeinschaft der Ungleichen nennen, so folgt, daß diese menschliche Gesellschaft mit ihren verschiedenen Classen und Ordnungen stets zugleich den jedesmaligen Zustand der Bildung bedingen wird. Und wenn daher die Bildung an sich das Leben und Wirken der geistigen Güter bedeutet, so wird man wohl sagen müssen, daß alles, was wir den Zustand der wirklichen Bildung nennen, vermöge dieser untrennbaren Verbindung mit den wirthschaftlichen Gütern und ihrer concreten Gestalt in der menschlichen Gesellschaft stets der Ausdruck desjenigen Entwicklungsstadiums ist, in welchem die menschliche Gesellschaft sich befindet. Jede wirkliche Bildung ist daher im Unterschiede von der Bildung an sich eine gesellschaftliche Bildung.

Nun hat sich die Betrachtung dieser Thatsache, daß die Vertheilung der Güter es ist, welche aus der Gemeinschaft der Gleichen die Ordnung der Ungleichen als Gesellschaft erzeugt, zu einer selbständigen Wissenschaft erhoben. Es gibt eine Wissenschaft der menschlichen Gesellschaft. Die nun müssen wir hier voraussetzen. Ebenso müssen wir hier den

Satz in dieser Gesellschaftslehre voraussetzen, daß jene Verschiedenheit diejenige große Kraft erzeugt, welche wir das Interesse nennen. Da nun aber das Interesse das Gut enthält, aus dem Besitze des Gutes aber das Recht wird, so wird das Recht naturgemäß aus einem reinen Begriffe zu einem Gegenstand des Interesses. Jedes Recht schützt daher nicht bloß den gegebenen Zustand der Vertheilung der Güter, sondern auch den der Interessen. Und da ferner die menschliche Gesellschaft durch diese Vertheilung mit ihren Ordnungen und Classen entsteht, so ist jedes positive Recht ein Recht einer bestimmten Gesellschaftsordnung. Nun aber ist, wie gesagt, die Vertheilung auch der geistigen Güter von der der wirthschaftlichen nie ganz trennbar. Es folgt daraus, daß zuerst jede gegebene Gesellschaftsordnung zugleich eine ihrer wirthschaftlichen Güterordnung entsprechende Ordnung der geistigen Güter und Arbeiten, das ist der Bildung enthält, und daß diese gesellschaftliche Bildung durch das Interesse der Besitzenden erhalten und durch dasselbe Recht geschützt wird, welches den Besitz schützt. So entsteht der Begriff einer rechtlichen Ordnung der Bildung, in welcher die gesellschaftliche Bildung zu einem öffentlichen, gesellschaftlichen Rechte wird.

Alles wirkliche Recht erscheint nun als ein äußerlich erkennbarer, selbständiger Wille. Das Wesen aller selbstbestimmten Persönlichkeit fordert aber, daß dieser äußere Wille zugleich ein innerer sei. Um das zu sein, muß er mit mir und meinem Leben in Harmonie stehen. Das Bewußtsein dieser Harmonie nennen wir die Gerechtigkeit. Soll daher das Recht seinem eigenen höheren Wesen entsprechen, so muß es ein gerechtes Recht sein. Sowie daher eine gesellschaftliche Ordnung mit ihrer Verschiedenheit in Besitz und Bildung da ist, entsteht ein Proceß, in welchem das Streben nach dem Gerechten eine Vertheilung bezweifelt, welche die an sich Gleichen zu wirklich Ungleichen macht. In diesem Processe wirken aber zwei Faktoren. Der erste ist ein rein materieller. Er besteht in der Gewalt, welche der wirthschaftliche Besitz durch Art und Maß über den Menschen und seine Täglichkeit hat. Denn da der vertheilte Besitz selbst verschieden ist und daher auch nur durch die Verschiedenheit in der geistigen und physischen Arbeit der Menschen zu seiner vollen Verwerthung gebracht werden kann, so erzeugt er, den Werth des Besitzes durch die Verschiedenheit der Einzelnen bedingend, die Vorstellung, daß für dasjenige kein Zweifel bestehe, was sich als praktisch unabweisbar und werthvoll erweist. Die beständige Wiederholung dieses Nothwendigen, die stille, täglich wiederholte Einwirkung der Art und des Maßes der Güter mit ihrer Bearbeitung, der Einfluß der dauernden Kräfte der Natur, welche niemand ändern kann, lassen damit jene Verschiedenheit selber als etwas Natürliches empfinden, und

indem sie sich mit der Täglichkeit verbindet, entsteht die Gewohnheit. Aus der Gewohnheit das Gewohnheitsrecht. So wird aus dem Walten der äußeren Thatsachen eine in den Gewohnheiten und dem Gewohnheitsrecht ausgedrückte äußere Ordnung der Gesellschaft und ihres Lebens. Und damit auch ihrer Bildung.

Allein in dieser gesellschaftlichen Ordnung bleibt das innere Wesen der Persönlichkeit selbständig, mit ihm die arbeitende Kraft der geistigen Güterwelt. Für sie ist jene Ordnung selbst nur eine äußere; sie muß sie, soll sie dieselbe nicht unbedingt negiren, zu einer inneren erheben. Das aber vermag sie nur, indem sie sich an die innere Gewalt anschließt, welche selbst als höchste Ordnung aller menschlichen Dinge unmittelbar für das Bewußtsein da ist, an die Gottheit. Nur ihr unterwirft sich der Geist; denn nur in dem an sich Unbegreiflichen ist die Gerechtigkeit für das zu finden, was dem Gedanken als ein unlösbarer Widerspruch erscheint. Damit entsteht jener Proceß, dem wir in der ganzen Welt begegnen. Die Gewohnheit beginnt sich mit dem Glauben an die Gottheit zu verbinden, um so inniger, je mehr die Gewalt der äußeren Thatsachen diese Gewohnheiten als eine von den natürlichen Verhältnissen gebotene erscheinen läßt, und die bis dahin äußere Ordnung wird zu einer göttlichen. Jetzt darf das Individuum an ihr nicht mehr rütteln; es muß die Besonderheit seiner einzelnen Stellung und Arbeit in Besitz und Bildung als den Ausdruck eines göttlichen Willens erfassen; die Gewohnheit wird zu den Gebräuchen, in denen sie sich mit dem Bewußtsein jener inneren Berechtigung erfüllt, und das Gewöhnliche und Gebräuchliche erscheint dann als das Gebot der Gottheit, dessen geheimnißvolle Tiefe von keinem Einzelnen erforscht werden kann und darf. Damit wird dann aus der individuellen Unterwerfung desselben unter das Ganze eine Pflicht der Gesammtheit gegen die Gottheit; die Empfindung davon, daß der gegebene Zustand des Güterlebens wie der Bildung nur die Consequenz der Vertheilung der Güter und der thatsächlichen Verschiedenheit der Persönlichkeiten ist, verschwindet; an ihre Stelle tritt der Proceß, der die wahre Berechtigung auch dieses Gegebenen im Glauben an die Gottheit sucht; der wieder macht die Ordnung selbst zu einer heiligen; damit beugt sie die Starken, und fesselt die Zerfahrenen; der Angriff auf sie wird zu einem Angriff auf das Göttliche, die letzte Grundlage für alles, was der Mensch auch geistig besitzt; und diese auf das Gottesbewußtsein begründete, im wirthschaftlichen und geistigen, und damit auch im geselligen Leben erscheinende und geheiligte Ordnung der Verschiedenheit des Gesammtlebens ist die Sitte.

Es gibt daher neben der Beschreibung der Sitte eine Wissenschaft derselben; denn keine Sitte ist etwas Ursprüngliches, sondern stets die

Consequenz bestimmter Ursachen. In jeder Sitte liegt stets zugleich eine Anknüpfung an den Gottesdienst; die Gebräuche eines Volkes kann man durch die äußeren Lebensverhältnisse desselben verstehen, die Sitten nie ohne seine Religion. Der Wechsel der Sitte hat daher neben dem Wechsel der wirthschaftlichen Verhältnisse auch stets einen Wechsel der höheren Auffassung des Volkes zur Voraussetzung; dafür aber ist einem Volke, dem nicht irgend eine Sitte mehr heilig ist, überhaupt nichts mehr heilig, denn in ihr erscheint stets die Herrschaft des geistigen Gesammtlebens über die Willkür und Rohheit der individuellen Kraft. Aber eben darum wird sie auch zu einer äußerlichen und damit feststehenden Gewalt für dies innere Leben, das sie ausdrückt; ihre Ordnung ist stets negativ gegen die individuelle Bewegung sowohl in der gesellschaftlichen als in der geistigen Welt; in ihrer äußeren Erscheinung drücken sich die Faktoren, welche sie erzeugt haben, nicht mehr als bewegende Kräfte, weder geistige noch wirthschaftliche, sondern als feste Zustände alles Lebens aus; und so wird die Sitte, einmal feststehend in geistigem Inhalt und äußerer Form, selbst zur stillstehenden Bildung.

Eben darum ist die Sitte bei allem hohen Werthe, den die Ruhe für alle Bewegung, das Erhaltende für alles Werdende hat, dennoch nur ein Moment im Gesammtleben des Geistes. Die volle Erfüllung desselben bedarf noch eines anderen lebendigen Begriffes.

Die Gesittung.

(Der Begriff der arbeitenden Freiheit. Die Gesittung als freie Entwicklung der Bildung. Die wissenschaftliche, die künstlerische und die wirthschaftliche Gesittung.)

Es gibt wenig Worte die so unbestimmt wären, wie das der Gesittung. Es gibt aber auch wenige, bei denen der Grund der Unbestimmtheit so klar wäre. Sie umfaßt zunächst das ganze Leben, das ganze Gut, die ganze Sitte der Menschheit, aber sie bedeutet in Allem stets dasselbe, die Entwicklung derselben durch die Arbeit. Ich kann daher die bestimmte Sitte eine Gesittung nennen, insofern jede Sitte durch Arbeit entstanden ist; aber da wo sie das Element der Arbeit verliert, verliert sie eben deßhalb den Boden auf dem sie ruht, und geht allmählig zu Grunde. Daher gibt es im ersten Sinne tausend Gesittungen oder tausend Sitten; aber das Menschliche in allen ist es, daß es keine Gesittung gibt, welche die beste oder welche die letzte wäre. Die historische Gesittung ist die werdende, die Gesittung an sich ist die ewige Arbeit der Menschheit.

Daß nun Wesen und Entwicklung aller Gesittung, mag man bei derselben sich denken was man will, ohne Wesen und Entwicklung der

Bildung nicht gedacht werden kann, ist gewiß. Wollen wir also bei der unbestimmten Empfindung, welche das Wort Civilisation in uns erzeugt uns nicht begnügen lassen, wie es so viele thun, so muß man auch hier gestatten dasselbe wissenschaftlich aufzulösen. Denn in der That können Vorstellungen, welche die ganze Weltgeschichte umfassen, nicht einfachen Inhaltes sein.

Es ist im allgemeinen gewiß daß, wenn die Sitte die stillstehende Bildung ist, sie dadurch, vor allem in ihrer innigen Verbindung mit der Vertheilung des Besitzes und den Interessen, die sich an die Erhaltung des ersteren knüpfen, zur hartnäckigen und wenigstens in der Hälfte aller Menschen zur energischen Negation der geistigen und selbst der wirthschaftlichen Bewegung wird.

Der Punkt nun, auf welchem gegen die Sitte das lebendig wird, was wir die Gesittung nennen, liegt selbst wieder in der Grundlage beider, dem Wesen der Persönlichkeit. Dafür aber ist der Ausgangspunkt der, daß indem die Sitte alles Bestehende heiligt, sie als Heiligung der Ordnung, die dies Bestehende erzeugt, zugleich zur Heiligung des gegebenen Zustandes der Ungleichheit unter den Menschen wird. Denn damit tritt ihr das zweite große Moment im Wesen aller Persönlichkeit entgegen, die Idee der Gleichheit derselben.

Man kann das Wesen der Gleichheit in verschiedener Weise auffassen und begründen. Die letzte Auflösung des unabsehbaren Streites wird aber immer darin bestehen, daß man die Gleichheit in dem Moment aller Persönlichkeit erkennt, nach welchem sie sich in ihrer Entwicklung nicht von irgend einer ihr äußerlichen Gewalt beherrschen lassen, sondern die letzte Ursache ihrer selbst sein will. Das ist das wahre Wesen des Göttlichen im Menschen. Nur in ihm ist zuletzt die Gränze zwischen dem Persönlichen und Natürlichen zu finden. Die Bethätigung dieser Kraft aber im Leben der Wirklichkeit ist die Freiheit. Die Freiheit ist die als thätig gedachte Gleichheit. Beide fassen sich in dem Bewußtsein zusammen, daß alle Persönlichkeit nur das ist, was sie durch sich selbst ist. Da nun, wo diese eingeborne Kraft der Persönlichkeit, die zuletzt, und möge die Welt um sie erbeben, sich selbst auf sich selber stellt und aus sich heraus nur sie selber sein will, dem Einzelnen zum Selbstbewußtsein kommt, heißt sie der Character. Darum gibt es keine Freiheit der Einzelnen ohne Character, und keinen Character ohne Freiheit. Da aber, wo der Character das geistige Leben iu seiner Persönlichkeit zum selbsteigenen Inhalt seines Wesens verarbeitet, wird aus ihm die Individualität. Ist der Character die Selbsteigenheit des persönlichen Bewußtseins, so ist die Individualität die Selbsteigenheit der geistigen Arbeit, und damit die ewige und unerschöpfliche Quelle

der Bildung. Und darum sind Character und Individualität ohne die Idee der Gleichheit und Freiheit und beide ohne die Bildung nicht denkbar.

Trotzdem ist es nicht möglich, bei diesen Begriffen der Gleichheit und Freiheit, die sich in Character und Individualität in der einzelnen Persönlichkeit kristallisiren, stehen zu bleiben. Denn ihnen tritt auf allen Punkten zunächst die Thatsache der Ungleichheit und mit ihr die der beschränkten Freiheit der religiösen Weltauffassung entgegen. Der Gegensatz beider ist klar. Und eben so klar ist es, daß sein erster, wenn auch noch ganz roher Inhalt die einfache Negation alles Bestehenden durch die Freiheit und Gleichheit, und umgekehrt die eben so einfache Negation des Fortschrittes der letzteren durch die zum Glauben gewordene Sitte sein muß. Diese an sich einfachen Negationen sind sowohl begrifflich als thatsächlich unendlich, sowohl in ihren Principien als in ihren Erscheinungen. Die Freiheit und Gleichheit auf diesem ihrem ersten, nur noch negativen Standpunkt führt zum Communismus für die wirthschaftliche, zum Nihilismus für die geistige Welt; die Strenge der Sitte aber, beherrscht durch das Interesse und geschützt durch das Recht, bringt der Idee der freien Entwicklung den Feuertod der Inquisition und die Steinigung durch den Pöbel, und wird zur Reaction. Keine menschliche Macht vermag es, bei welchem Volke und zu welcher Zeit immer jene einfachen Negationen zur Geltung gelangen mögen, diese absoluten Consequenzen jenes Gegensatzes zu hindern. Die Weltgeschichte ist nur zu reich an Bethätigungen dieses einfachen Lebensgesetzes.

Wenn aber beides zugleich aus dem Wesen der Persönlichkeit entspringt, und wenn neben den einzelnen furchtbaren Thatsachen, in denen jener gewaltige Gegensatz zur Geltung gelangt, die viel größere steht, daß trotzdem die Menschheit im Ganzen ihren Inhalt und ihr Wesen entwickelt hat, so muß auch das was diese letztere Thatsache enthält, die Lösung und Versöhnung jenes Widerspruches im wirklichen Leben der Menschheit, für den Gedanken erfaßbar, und zum selbständigen organischen Begriffe werden können.

Dieser aber kann nie darin liegen, daß das Eine durch das Andere einfach aufgehoben wird. Die Gleichheit ist eben so unzweifelhaft ein Moment der Persönlichkeit als die Ungleichheit. Sind beide absolut gegeben, so müssen sie in jedem Einzelnen wie in der Gemeinschaft zusammenwirken, das ist, sie müssen sich gegenseitig erzeugen; das Eine muß zum Grunde des Anderen werden, und damit seine Berechtigung zugleich in demjenigen finden, was als sein Gegensatz erscheint. Und dem ist in der That so, im höchsten Princip wie in der täglichsten Wirklichkeit des Lebens, und jedermann kennt Wort und Thatsache

für das, was der forschende Gedanke zur wissenschaftlichen Erkenntniß erhebt.

Denn soll die Gleichheit, die tief im freien Bewußtsein liegt, zur Verschiedenheit werden, welche die Bedingung aller Entwicklung ist, so muß dasselbe Princip der Gleichheit, indem es als Freiheit thätig wird, die Ungleichheit eben durch diese thätige Freiheit selber erzeugen. Alle freie Ungleichheit ist damit die, welche die Freiheit des Einzelnen ihm selber erzeugt hat. Der Proceß aber, durch welchen das Wesen der Gleichheit sich bethätigt, indem es die Persönlichkeit mit dem wirthschaftlichen und geistigen Leben erfüllt, heißt die Arbeit. Die durch die Arbeit gegebene Ungleichheit erzeugt daher die Verschiedenheit, welche aus dem für alle gleichen Princip entspringt, daß jede Persönlichkeit die Ursache ihrer selbst sein soll. Die Arbeit kann daher nie die Ungleichheit an sich, nie das Recht an sich, und nie die Sitte an sich angreifen, sondern ihr Gebiet und ihre Aufgabe liegt in der Vertheilung der Bedingungen, durch welche jene ihre einzelne bestimmte Gestalt empfangen. Und es ist klar daß da, wo die Arbeit jene Bedingungen geändert hat, die Gleichheit als ihre Consequenz nicht bestehen kann. Die Arbeit ist es daher, welche den Widerspruch löst, der zwischen der principiellen Gleichheit und der thatsächlichen Ungleichheit in der Menschheit im Ganzen und in jeder Einzelbrust entstehen muß. Darum eben ist die Arbeit zugleich unwiderstehlich selbst dem individuellen Gefühle; sie ist, auch dem beschränkten Verständniß entsprechend, die Gerechtigkeit für jeden in seiner Stellung und seiner Entwicklung; sie allein ist daher die Verwirklichung der Idee der Persönlichkeit mitten in den tiefsten Verschiedenheiten der Einzelnen; darum ist sie selbst die ewige Quelle des Erwerbes wie des Genusses des Erworbenen, und daher wird sie auch zum ewigen Feind der ewigen Feinde alles Bestehenden, einerseits der leeren Negation ihrer Forderungen, anderseits der arbeitslosen Verschiedenheit, welche die Frucht der Arbeit genießen und das Recht der Ungleichheit erhalten will, ohne die Arbeit zu leisten, aus der beides entspringen soll. In ihr ruht die Geschichte der Welt. Aber eben weil sie damit eine unendliche Aufgabe hat, muß sie auch einen unendlichen Stoff besitzen, in dem sie sich zu verwirklichen vermag. Endlich aber ist stets das Natürliche; unendlich nur das geistige Leben in seinen Gütern. Die Idee der Arbeit erhebt sich daher, indem sie sich ihres letzten und höchsten Zieles bewußt wird, über das Gebiet der wirthschaftlichen Güter empor, und ergreift die geistige Welt. In ihr erst erkennt sie die Quelle der Kraft, welche die wirthschaftliche Welt schafft und ihr Werth gibt; in ihr schaut sie den Reflex des göttlichen Werdens in der arbeitenden Kraft des Gedankens; in ihr findet sie den unver-

lierbaren Inhalt des Characters und der Individualität, die erst durch sie aus sich selber machen was sie sind, und durch sie ein Recht gewinnen auf alles, was sie besitzen; in ihr wird daher auch die Bildung zur arbeitenden That, mit ihr zur Consequenz und Berechtigung des ewig neu Geschaffenen, und diese aus den hohen Principien der Freiheit und Gleichheit ihr arbeitendes Leben empfangende Bildung, die Entwicklung der geistigen Welt und ihrer Herrschaft in Zustand und Recht der gesellschaftlichen Ordnung und Beschränkung ist die Gesittung.

Es würde nun, auf diesem Punkte angelangt, einer anderen als unserer Arbeit entsprechen, näher auf das Wesen der Gesittung einzugehen, um nicht auch in der deutschen Wissenschaft bei so unfertigen Vorstellungen von der Civilisation stehen zu bleiben, bei der sich Guizot nichts als die Entwicklung der städtischen freien Selbstverwaltung und Bukle nur den Kampf des freien Gedankens gegen das Recht der kirchlichen Confession dachte. Uns muß es an dieser Stelle genügen, jenen an sich sehr unbestimmten Begriff in die drei Kategorien aufzulösen, welche das was den Fortschritt der Gesittung im allgemeinen enthält, innerhalb des Kampfes und der Arbeit mit demjenigen zu zeigen, das in hundert Formen derselben von jeher widerstanden hat. Wir meinen die wissenschaftliche, die künstlerische und zuletzt die wirthschaftliche Gesittung.

Wir werden über die erstere kurz sein können. Es ist ihr Wesen, durch die Entwicklung der Bildung und der in ihr enthaltenen Arbeit des Geistes jene Beschränkung in der freien Thätigkeit desselben zu brechen, welche als die Sitte der geistigen Anschauung zur stillstehenden Bildung des Gedankens wird. Eine solche Sitte der Geister nennen wir die Tradition. Der Tradition und ihrer beschränkenden Gewalt gegenüber hat die als Gesittung thätige Kraft des arbeitenden Geistes die große Aufgabe, die Erforschung der Ursachen an die Stelle der überlieferten Meinung, den freien Gedanken an die Stelle des gegebenen Glaubens zu setzen; und zwar keineswegs bloß in der Religion, sondern auf jedem Gebiete des menschlichen Erkennens. Und in diesem Sinne ist die Gesittung stets zuerst und vor allem die arbeitende Bildung; es ist ihre hohe Mission, tödtlich für alle Tradition zu sein die dem Erkennen des Ursachlichen unzugänglich wird, und ihr Kampf mit demselben ist ein Kampf auf Leben und Tod innerhalb des Geistes des Einzelnen, der Ordnung der Gesellschaft und damit des Bildungswesens des Staats. Die Geschichte des Bildungswesens ist daher die Geschichte der wissenschaftlichen Gesittung überhaupt; ihre Verwirklichung ist es, welche den Inhalt des Folgenden bildet.

Anders ist die Erscheinung der Gesittung in der Kunst. Manchem Widerspruch dürften wir hier begegnen, und doch fordert die Natur des Bildungswesens, daß wir uns über die Natur der künstlerischen Gesittung einig werden. Wir werden über das Wesen der Kunst hier nicht streiten; wenn wir aber sagen, daß das Schöne die Harmonie des Allgemeinen mit der Gestaltung des Individuellen in Geist und Körper, und daß dies Schöne, indem es zur individuellen That wird, die Kunst ist, so werden wir vielleicht wenig Widerspruch erfahren. Dies Allgemeine aber ist wieder zuerst das Persönliche, und dann das Natürliche. Das erstere nun ist als Gesammtzustand des geistigen Lebens ein Erzeugniß der Bildung und zugleich ein Zustand derselben. Als solches wird diese Bildung, indem sie als dauernder Zustand erscheint, wie wir oben gezeigt, zur Sitte, und es hat damit seinen guten Sinn wenn wir sagen, daß aus dieser Sitte, als der concret gegebenen Harmonie zwischen Natur und Persönlichkeit, auch ein stillstehend Schönes wird; jede Sitte ist schön, aber ihre Schönheit ist eine ewig begränzte. Diese Schönheit der stillstehenden Sitte ist der Stil. Darum ist jeder Stil in der Kunst die Fixirung einer bestimmten Epoche, aber er ist auch die Beschränkung in der Entwicklung des Schönen. Mit ihm beginnt daher sofort der Kampf des freien Geistes. Und auch dieser Kampf ist ein harter und langer, denn es ist eben so schwer die Tradition und die Sitte, als den Stil und seine traditionelle Macht zu bekämpfen. Und dennoch beginnt, hier stets auf der Kraft der Individualität fußend, die arbeitende geistige Bildung auch in der Kunst, das an sich Schöne gegenüber der Sitte und ihrem Stile zur Geltung zu bringen; der Genius löst sich von der Tradition los — wer mag sagen, wie viel er dabei den schaffenden Naturkräften oder dem eigenen Geiste verdankt? Aber er wird geboren; er arbeitet, und aus der Thatsache des historischen sich seiner Schönheit aber auch seiner Beschränkung bewußten Stiles erzeugt er, unter harter Mühe, die Geschichte der Kunst, die damit eine Geschichte der Civilisation wird. Zuerst ist diese Scheidung eine unbeholfene; sie fällt aus dem allgemein Menschlichen in die rohe Zufälligkeit des Individuellen, und wird damit selbst unfähig, ein Allgemeines zu werden. Aber allmählig nimmt sie das Verständniß der allgemeinen Bildung in sich auf, indem sie zugleich das, was in seinen Entwicklungsstadien der ganzen Menschheit gehört, mit sich in Harmonie zu bringen weiß, und zur künstlerischen Auffassung der Gesittung selbst, an ihr und mit ihr fortarbeitend. So hat jede Sitte ihren Stil, ihre Kunst und ihre Künstler; aber wie das Wissen um so reicher ist, je mehr es alles menschliche Wissen aller Zeiten in sich aufnimmt, so steht jede Kunst um so höher, je mehr sie es vermag jeden Stil in sich zu

ehren und zugleich zu verarbeiten. Und so werden wir sagen, daß wenn der Stil das zeitlich und die Kunst das ewig Schöne enthält, die Gesittung die Macht ist, welche in nie ruhender Arbeit das letztere mit dem ersten erfüllt, aber das erste durch das letztere zu überwinden weiß. Die Wissenschaft der Kunst ist aber damit selbst ein Theil der Gesittung, als die Wissenschaft der Ursachen welche den Stil geschaffen, die Wissenschaft der Kunstgeschichte aber die Wissenschaft der ethischen Gewalten, die ihn überwunden haben.

Leichter und vielleicht auch klarer zu erfassen ist das dritte Gebiet der Gesittung, der dritte Kampf der fortschreitenden Bildung mit der zum Stillstand gewordenen Sitte. Denn da wo diese zu herrschen beginnt, da steht mit ihr auch die Gesammtheit der wirthschaftlichen Zwecke still; was über die Sitte hinausgeht, wird für dieselbe eine zwecklose, damit werthlos, damit wirthschaftlich unmöglich. Alle Sitte ist daher auch wirthschaftlich die stillstehende Production. Erst da, wo die Gesittung in der Bildung die an sich unbegränzte Kraft wieder lebendig macht, weckt sie auch das unbegränzte, durch die Sitte nicht mehr äußerlich beschränkte Bedürfniß, mit ihr den unbegränzten Werth der Producte, und mit ihm die unbegränzte Production. Die strenge Sitte kann daher sehr wohl einen festen und großen Reichthum erzeugen, aber ewig wird derselbe in Maß, Art und Vertheilung ein beschränkter sein. Erst die Gesittung macht wie den Menschen, so auch den Werth frei, und mit ihm die Production der Güter. Der freie Reichthum tritt an die Stelle des beschränkten Besitzes, der freie Genuß an die Stelle des beschränkten Genießens, damit wieder entsteht auch der wirthschaftliche Werth der schaffenden Kraft, welche die Bildung gibt; das geistige Gut beginnt auch nach seinem wirthschaftlichen Werth und Preis gemessen zu werden, und die freie Entwicklung der Gesittung fängt an, das ganze Leben zu erfassen.

Aus dieser Verbindung entsteht in dem einzelnen wirthschaftlichen Erzeugniß zunächst der Geschmack, den wir alle kennen; der Geschmack ist die Kunst nicht mehr im Dienste des Schönen, sondern in dem des wirthschaftlichen Werthes. Neben ihm schreitet die Wissenschaft, die uns lehrt, die natürlichen Kräfte die sie in Ursache und Wirkung erforscht hat, der begränzten Kraft der physischen Person hinzuzufügen, und so entsteht die Technik. In Geschmack und Technik bilden Kunst und Wissenschaft ihren wirthschaftlichen Körper, sie durchdringen die gesammte Production und Consumtion innerhalb des Ganzen der Volkswirthschaft, die jetzt beides nicht mehr entbehren kann, sie empfangen vermöge des in ihnen neu entstandenen wirthschaftlichen Werthes einen wirthschaftlichen Preis, und werden damit selbst zum wirthschaftlichen Einkommen und Kapital;

der geistige Reichthum der Bildung wird zum wirthschaftlichen Reichthum des Besitzes, und jetzt ist die Bedingung des Erwerbes nicht mehr bloß das äußere Gut, das in der Vertheilung durch die Sitte und ihre Rechtsordnung dem Einzelnen zufällt, sondern die innere schaffende Kraft, welche die freie Bildung gegeben; die freigewordene Arbeit ist die Quelle des Fortschrittes, für die gesammte Volkswirthschaft wie für den Einzelnen der sich die geistigen Güter der Bildung erarbeitet hat, und diese, auf der arbeitenden geistigen Kraft in ihrem ewig neu sich erzeugenden wirthschaftlichen Werthe ruhende Entwicklung des Lebens der Güter ist die wirthschaftliche Gesittung.

Und in diesem Sinne sagen wir nun, den Inhalt des Wesens der Gesittung zusammenfassend, daß sie die arbeitende Bildung ist, welche in der Erkenntniß die Wissenschaft, in der Kunst das an sich Schöne, und in der Volkswirthschaft den freien Werth entwickelt, indem sie durch die Wissenschaft das Verständniß der Kräfte, durch die Kunst den edlen Genuß und durch die Gütererzeugung das geistig Werthvolle, in allem aber das Unendliche zu schaffen weiß. —

— Damit nun wird wohl der Begriff der Bildung als das erscheinen was er ist, nicht mehr als ein einzelner bestimmter, mit seiner Definition erschöpfter Begriff, sondern als der lebendige Proceß, in welchem die geistige Welt in die natürliche hinabsteigt, die Kräfte derselben in dem geistigen Gute an sich, ihre feste Gestaltung in Verbindung mit der Vertheilung der Güter und der bestimmten Weltanschauung in der Sitte, und ihren, in Character und Individualität auch das geistige Einzelleben erfüllenden Fortschritt in dem organischen Wesen der arbeitenden Gesittung enthält.

In diesem Leben der Welt nun, das uns diese Worte bedeuten, ist die geistige Kraft als eine an sich einfache gedacht. Allein das Object mit der ihre Arbeit zu thun hat, der werdende Mensch und die wechselnde äußere Welt sind es nicht. An diesem Objecte empfängt daher die arbeitende Kraft der Bildung ihren verschiedenen Inhalt; und dadurch entwickelt sich die bisher abstracte Auffassung des Lebens dieser Bildung zu einem Bildungssystem, das in der Entwicklung seiner Momente zur Wissenschaft des Bildungswesens wird.

II.

Das Bildungswesen als Wissenschaft.

Der Begriff des Bildungswesens.

Wir glauben, daß es für das Verständniß unseres ganzen Gebietes nun von entscheidender Bedeutung ist, an die Spitze alles Folgenden die Unterscheidung der beiden Begriffe festzustellen, die man, wie es scheint, in der bisherigen Behandlung aller dahingehörenden Fragen wohl selten sich klar macht. Es ist die Unterscheidung von Bildung und Bildungswesen.

Was die Bildung an sich bedeutet und wie tief und zugleich organisch der Inhalt dieses Wortes ist, haben wir darzulegen versucht. Sie liegt im Wesen der Persönlichkeit, der Natur, und der sich durch die Selbstbestimmung der ersteren in der Arbeit verwirklichenden Bestimmung derselben. Allein diese Persönlichkeit ist wie ihr Leben hier noch ein reiner, sich selbst stets gleicher Begriff. In der Wirklichkeit sind beide im beständigen Werden begriffen. Diese werdende Kraft der Selbstbestimmung und Arbeit kann nun und soll nun wie alles andere Daseiende, Gegenstand der Arbeit sein. Und diese Arbeit, in welcher die Entwicklung dieser persönlichen Kräfte zum Gegenstand der Aufgabe und Arbeit eines Dritten wird, entstehend aus dem Begriffe der Bildung an sich, erzeugt den Begriff des Bildungswesens.

Wir glauben nun nicht, daß es die Aufgabe unserer Arbeit sein kann, uns auf den Inhalt dieses Bildungswesens so weit einzulassen, daß wir die tieferen psychologischen Momente desselben untersuchen, und das Geheimniß, das merkwürdigste und doch alltäglichste unseres ganzen Lebens weiter verfolgen, wie es denn nun möglich wird und zugeht, daß gerade und doch einzig und allein diese bildende Arbeit des Einzelnen den Empfangenden an geistigem Gute reich und doch den Gebenden nicht ärmer macht, und daß die Erfüllung des Einen durch das geistige Leben des Anderen nicht den tiefen Widerspruch weckt, der in aller Herrschaft der Menschen über Menschen liegt. Wir müssen alles das denen überlassen, welche dem großen Vorbild dieses rein psychischen Bildungswesens, den Gesprächen des Plato folgend, die Wissenschaft der Psychologie zu ihrer großen Aufgabe machen. Das, womit wir zu thun haben, hat die gewiß unbestrittenen beiden Thatsachen zum Ausgangspunkte, daß einerseits diese Arbeit des Bildungs-

wesens im obigen Sinn überhaupt zuerst möglich, und dann daß sie nothwendig ist. Nur mit demjenigen, was sich daraus entwickelt, können wir hier zu thun haben.

Ist aber diese bildende Arbeit innerhalb der menschlichen Gemeinschaft eine, durch den Organismus der Persönlichkeit nothwendige, so wird bei näherer Untersuchung eben diese Arbeit und ihre Aufgabe an und für sich Gesetze haben, denen der Einzelne folgen muß. Ein Gesetz, dem ich in meiner Thätigkeit folge, wird für dieselbe zum Princip. Ich werde daher mit gutem Recht von den letzten Principien alles Bildungswesens reden können. Und da ferner das Object der bildenden Arbeit, das ist also die geistige Kraft in der individuellen Entwicklung, selbst ein verschiedenes ist, so wird sich aus der Anwendung der gleichen Principien auf diese Verschiedenheit ihrer Aufgaben das entwickeln, was wir das System nennen. Die Erkenntniß des zum organischen Systeme sich auf diese Weise entfaltenden wesentlichen Principes aber heißt die Wissenschaft. Wir müssen daher mit der Behauptung beginnen, daß nicht etwa bloß der Begriff der Bildung an sich, sondern daß auch das Bildungswesen, die für andere thätige Bildung, eine Wissenschaft ist.

Die Aufgabe des zunächst folgenden ist nun der Versuch, eben für diese Wissenschaft des Bildungswesens das organische System derselben zu finden. Würde das feststehen, so kann man dann auf Grundlage ihrer somit gegebenen Kategorien zu dem letzten Theile dieser Einleitung übergehen, indem sich an die organischen Begriffe die Vorstellung des wirklichen Organismus anschließt, der sich in Gesellschaft und Staat eben diese bildende Arbeit zur Aufgabe gemacht, und dadurch derselben nicht bloß eine öffentliche Ordnung, sondern auch ein öffentliches Recht verleiht. Und das letztere ist dann, wie es sich von selbst ergibt der Punkt, auf welchem die Wissenschaft von Aufgabe und Ordnung des Bildungswesens an sich zu einem Theile der Staatswissenschaft, innerhalb derselben zu einem Theile der inneren Verwaltung wird.

Wir glauben daß diese Auffassung einfach ist, und daß es schwer sein wird, sich ihrer inneren und zugleich systematischen Nothwendigkeit zu entziehen. Dabei aber meinen wir, daß wir allerdings nicht die Principien des Bildungswesens an sich, die Gesetze der Arbeit für die rein bildende Thätigkeit gründlich untersuchen sollen; allein dennoch bedürfen wir der Bestimmung derselben, weil sie zuletzt den Maßstab für die einzelnen Theile und Gebiete in dem keineswegs einfachen Systeme des Bildungswesens abgeben. Wir müssen dabei dem Geiste des Lesers überlassen, sich das Einzelne selber weiter auszubilden.

Die Principien des Bildungswesens.

Wenn wir festhalten, daß das Bildungswesen die Grundsätze der bildenden Arbeit des Einen für die geistige Entwicklung des Andern ist, so werden diese Grundsätze sich nothwendig zunächst nach dem Wesen der Aufgabe selber richten, die ihrerseits in dem Begriffe der Bildung an sich liegen.

Demgemäß wird stets das ganze Gebiet dieses eigentlichen Bildungswesens dadurch sich als ein System zeigen, daß wir die Principien für den Erwerb des geistigen Gutes an sich, dann für die Sitte, und endlich für die Gesittung selbständig wenigstens bezeichnen. Welchen Werth das hat, wird wohl klar werden.

Was nun zuerst die Principien des Bildungswesens für den Erwerb der geistigen Güter als solche betrifft, so werden dieselben, da es sich dabei eben um einen solchen Erwerb handelt, zunächst aus der Natur der persönlichen Kräfte des zu Bildenden, und dann aus der Natur des geistigen Wesens ihres Objects entspringen.

Unterricht und Methode; Lehre und System.

Diejenige Thätigkeit, welche dem Einen die geistigen Güter des Andern gibt, nennen wir den Unterricht; da wo der Unterricht den ursächlichen Zusammenhang der Kenntnisse darlegt und dem eigenen Urtheil des Anderen zum Bewußtsein bringt, wird er zur Lehre. Das Princip alles Unterrichtes wie aller Lehre ist, daß der Zusammenhang der in den Objecten liegt, auch die unterrichtende und lehrende Thätigkeit beherrsche. Die Anerkennung dieses Princips nennen wir die Methode; die Wissenschaft der Methode ist die Methodologie. Es ist klar, daß zuerst jedes Gebiet des Kennens und des Wissens demnach seine Methode haben wird; es gibt daher so viele Methoden und Methodologien, gleichviel ob sie diesen Namen führen oder nicht, als es Lebensaufgaben und damit Kenntnisse und Wissenschaften gibt. Es ist aber nach dem höheren Wesen aller Bildung an sich, welche die Erfüllung des Werthes der erworbenen geistigen Güter doch zuletzt in der selbständigen Urtheilsfähigkeit der Einzelnen erkennt, zweitens klar, daß für alle Methoden Ein großes Gesetz zur Geltung gelangen muß. Jede Methode muß in dem Grade strenger beobachtet werden, je weniger der zu Bildende noch zu einem selbständigen Urtheile fähig ist, so zwar, daß ihr Erfolg hier gerade auf der Bestimmtheit und Klarheit ihrer Innehaltung beruht. Umgekehrt muß die Anwendung der Methode in dem Grade in den Hintergrund treten, in welchem der zu Bildende sich ein

eigenes Urtheil zu bilden weiß. Dies nun wird sich in der Weise als oberstes Gesetz aller Methodologie formuliren, daß auf den ersten Stufen stets die Methode den Inhalt, auf den folgenden mehr und mehr der Inhalt die Methode beherrschen muß. Das ist der Punkt, auf welchem sich der Begriff der Lehre von dem des Unterrichts auch im Bildungswesen scheidet. Die Richtigkeit der Methode ist durch die natürliche Entwicklung der zu bildenden geistigen Kraft gegeben; da wo der innere Zusammenhang des zu Erkennenden dagegen die Aufgabe des Bildungswesens wird, entsteht das System, und die bildende Thätigkeit, welche das System im weitesten Sinne, den organischen Zusammenhang der Dinge zeigt, ist die eigentliche Lehre. Demgemäß ist es das Princip alles Bildungswesens, daß der Unterricht stets methodisch, die Lehre dagegen systematisch geordnet sein muß; den Zusammenhang der Unterrichtsgegenstände in der Methode muß ich lernen, den der Lehrgebiete muß ich begreifen. Das zu verfolgen, darf hier nicht unsere Sache sein. Wohl aber wird die Frage auch für unser Gebiet eine sehr praktische, indem wir — meist ohne viel daran zu denken — ganz richtig die methodische Bildung als die niedere, die systematische als die höhere bezeichnen, und dann das Verhältniß der staatlichen Gewalt und ihres Rechtes über das öffentliche Bildungswesen darnach mit gutem Recht dahin bestimmen, daß principiell die Verwaltung des Bildungswesens den Gang des methodischen Unterrichts möglichst klar feststellen, dagegen den der systematischen Lehre so frei als möglich lassen soll. Das ist das Princip für das öffentliche Bildungswesen in Beziehung auf die Unterrichts- und Lehrmethode. Wir werden ihm wieder begegnen.

Die Erziehung und die Principien der Pädagogik.

Diejenige bildende Thätigkeit nun, welche zu ihrer Aufgabe nicht mehr das Kennen und Wissen, sondern die Sitte hat, nennen wir die Erziehung. Das Object aller Erziehung ist die individuelle Kraft der Erzogenen; ihr Inhalt ist die Herstellung der Harmonie dieser individuellen Kraft in dem leiblichen und geistigen Leben des Einzelnen mit dem Ganzen und seiner Sitte; ihr Ziel dagegen ist die Bildung des Bewußtseins, daß sich dies Individuelle dem Gesammtleben einfügen, und einen wesentlichen Theil seiner Erfüllung in der Hingabe seiner selbst an das Ganze suchen und finden müsse. Die Anerkennung dieses Princips und seine Durchführung in der Lebensgemeinschaft nennen wir die Pädagogie; zur selbständigen Wissenschaft erhoben die Pädagogik. Es ist klar daß, wenn es viele Methoden gibt, es doch nur Eine Päda-

gogik geben kann. Es ist ferner klar, daß dieselbe zugleich eine äußere und eine innere sein muß; die äußere nennen wir die Ordnung und Zucht; die innere aber, welche wieder aufs tiefste mit der höheren Psychologie zusammenhängt, wird stets die Form der Lehre, aber einen wesentlich anderen Inhalt haben. Während jene lehrt was der zu Bildende wissen soll, lehrt diese was er zu thun hat; während jene die Erkenntniß der Kräfte bringt, mit denen der Einzelne zu arbeiten hat, bringt diese das Verständniß des Einzelnen zur Gesammtheit aller; jene zeigt was er begreifen, diese was er wollen soll. Und darum scheiden wir auch hier die niedere von der höheren Pädagogik. Jene setzt der Unbändigkeit des nicht Urtheilsfähigen die materielle Kraft, diese der Ungebundenheit des Reifenden die Mahnung und das Gefühl der Vereinzelung entgegen; jene wird zum Zwange, diese zum Tadel. Jede Pädagogik ist falsch, welche lobt; jede Pädagogik ist falsch, welche Zwang und Tadel verwechselt; die edelste Pädagogik ist die, welche die öffentliche Anerkennung grundsätzlich für unrichtig erklären muß, weil sie lehrt, daß es vor allen Dingen das Beste sei nicht allen, sondern den Besten zu genügen. Und auch diese Principien der Erziehungslehre gelten für das öffentliche Bildungswesen als integrirender Theil desselben; sie sind es, welche am letzten Orte über die zwei Dinge entscheiden, die uns unten wieder entgegentreten, die Unterrichtsdisciplin und das Prüfungswesen. Ihrem Wesen folgend, hat dasselbe wohl allenthalben das pädagogische zweite Princip angenommen, daß die Pädagogik im Unterricht die Disciplin, in der Lehre die Prüfung, die Strafe im Unterricht der Zwang, in der Lehre die Ausschließung sein soll. Es bedarf keiner Betonung, wie weittragend diese an sich einfachen Sätze sind; aber es sollte keine Pädagogik gelehrt und geschrieben werden, ohne diesen specifischen Unterschied der Pädagogie und der Pädagogik des öffentlichen Bildungswesens zum Grunde zu legen.

Die Gesittung und ihr Bildungsprincip.

Während Methode und Pädagogik den großen Proceß der bildenden Arbeit bis dahin begleiten, wo der Einzelne sich seine eigene Lebenssphäre wählt und sich nunmehr auf die eigene Kraft stellt, entsteht das dritte große Gebiet des Bildungswesens im weitesten und höchsten Sinne da, wo die Bildung des Einzelnen nicht mehr von einem bestimmten Organismus des ersteren, sondern von dem Gesammtleben übernommen wird. Dieses Gesammtleben ist, vermöge der Kräfte, welche in Unterricht und Erziehung in jedem Einzelnen entfaltet werden, in beständiger Entwicklung der Sitte zur Gesittung als Wechselwirkung beider begriffen.

Kein Einzelner der Welt ist so stark, daß er sich und sein geistiges Leben dieser Macht entziehen könnte; keiner aber ist auch so schwach, daß er nicht vermögen sollte, in dasselbe fördernd einzutreten. Beide sind daher gleichmäßig berufen, einen Theil ihres inneren und äußeren Lebens dieser Gemeinschaft hinzugeben, die zuletzt immer der Träger und das Maß aller Entwicklung des Einzelnen ist. Diese Hingabe ist *ein absolutes* Lebensgesetz aller Menschheit; dasselbe bedarf um sich zu verwirklichen weder an sich des geltenden Gesetzes noch des äußeren Zwanges; es wirkt durch sich selber. Aber ihm steht das nicht minder hohe Princip der individuellen Freiheit gegenüber. Die Harmonie beider kann daher nur auf einem Punkte gewonnen werden. Die hohe Idee der Gemeinsamkeit des Menschlichen muß, anstatt bloß im äußeren Organismus der Staatsgewalt da zu sein, in das innere Bewußtsein des Einzelnen hinabsteigen, und hier zur Quelle der freien Hingabe an die Gemeinschaft werden, welche das Anschauen des Ganzen zum freudigen Opfer für dasselbe, die Erhabenheit und Größe desselben zur Freude, die Arbeit der Gemeinschaft zur Pflicht des Einzelnen macht. Das Maß, in welchem diese harmonische Auffassung in allem und für alles da ist, ist das Maß der öffentlichen Bildung; der Inhalt derselben ist die Anschauung des höchsten Wesens jener Einheit und die in jeder Brust lebende Liebe zu demselben, die wiederum als Liebe zum Vaterlande, als Stolz auf seinen Werth und seine Leistungen, als Opfer in seiner Noth und als die treue Pflichterfüllung gegen seine Forderung erscheint. Da wo diese öffentliche Bildung damit als Maß und Mäßigung der eigenen individuellen Kraft für die höheren Zwecke der Gemeinschaft in der Täglichkeit des inneren und äußeren Lebens innerhalb derselben und für sie erscheint, heißt sie die **Tugend**; sie ist die Würde des Mannes und der Werth seiner selbst für die geordnete und bewußte Gemeinschaft, der er als Staat angehört, und hier wird sie aus der Männertugend zur Tugend des Staatsbürgers, und in ihr zur unüberwindlichen Kraft des eigenen Staates. In ihr erheben sich dann alle Arbeiten, welche den Einzelnen erziehen und bilden, zur höheren, ihrer Gemeinschaft im Staate bewußten Einheit, empfangen von ihr das Licht und die Wärme des Ganzen, indem sie das Einzelne was sie leisten, diesem Ganzen leisten, und so entsteht das was wir den **Geist** des öffentlichen Bildungswesens nennen, der mit dem Character und der Individualität des Einzelnen das Bewußtsein des Ganzen innig und untrennbar zu verschmelzen weiß; dieses Bewußtsein, als selbständiger Gegenstand der Erkenntniß und damit der Wissenschaft, heißt die **Ethik**, und die Kraft und Wärme, welche es dem Einzelnen wie dem Ganzen gibt, vermag keine Sprache besser auszudrücken, als das griechische Wort

des Ethos; da aber, wo jenes Bewußtsein nun in der ganzen Fülle seines Reichthums das Gefühl für die Zukunft mit der Erkenntniß des Gegenwärtigen verschmilzt und zu Anschauung, Opfer und That zugleich wird, entsteht das Ideal. Und darum ist alles, was immer das Bildungswesen geben und empfangen mag, zuletzt ein Unfertiges und Sterbliches ohne das Ideale. Das Ideale allein hat keinen Zweck und keinen Werth mehr unter den menschlichen Dingen; es ist durch sich selber da, und sein eigener Genuß, seine eigene Kraft und sein eigener Trost; das Ideale allein bringt uns den Abglanz des Göttlichen, wenn es auch in unserer schwachen Hand nicht seinen Frieden bringen kann; aber indem es allein seine eigene Kraft ist, vermag es die Quelle aller Kräfte zu werden, und als Träger des Zukünftigen allein die Arbeit des ewigen Werdens, die Arbeit der Gesittung im unerschütterlichen Vertrauen auf sich selbst aufrecht zu halten. Und darum beginnt der Tod jedes Volkes mit Absterben seiner Ideale, und das Absterben der Ideale mit dem Siege der individuellen und begränzten Zwecke über das an sich Unendliche. Wohl ist ein Ideal ohne Bildung ein wesen- und inhaltsloses, aber eine Bildung ohne Ideale ist eine innerlich gestorbene; es ist wahr, daß das erste die That für sich hervorzubringen vermag, die aber, ihres bewußten Zusammenhanges mit dem Ganzen entbehrend, von diesem Ganzen wieder ausgestoßen wird; allein dies letztere vermag doch nie, es weiter zu bringen als bis zur Arbeit, denn das ist das Wesen der letzteren, den Zweck statt des Ideals zu verfolgen. Da aber, wo sich beide erfüllen, entsteht das höchste Leben der Menschheit, die schöpferische Kraft, welche in der Nähe des Göttlichen ihrer selbst vergißt, und aus der Individualität den Genius macht, der in Anschauung, Arbeit und That nicht mehr sich selber angehört. Die Gebiete aber in denen er herrscht, sind die Kunst und die Wissenschaft, und das ist ihre hohe Bestimmung und ihre Gewalt über den Einzelnen und alle, daß sie in ihren Werken jedes Bewußtsein, wenn auch nur für Augenblicke, der höchsten Kraft näher bringen, deren arbeitendes Leben die Weltgeschichte ist. Und darum ist die höchste öffentliche Bildung die, welche in Unterricht und Erziehung Tugend, Ethik und Ideal neben Erkenntniß und Sitte dem Einzelnen mitzugeben weiß, und es ist das höchste Princip dessen, was wir das öffentliche Bildungswesen nennen, daß es mit dem Bewußtsein und der Liebe des Unerreichbaren aber auch des Unschätzbaren die jugendliche Brust erfülle, damit auch das Kleinste was wir wissen, wollen und thun, jenes Höchsten nicht entbehre.

Denn ein Volk ohne Ideale ist ein sterbliches, nur stark im Glück, aber gebrochen im Unglück; nur die Völker die das Ideale in sich tragen, sind die Unsterblichen in der Weltgeschichte; und darum ist die letzte

Höhe alles Bildungswesens doch zuletzt seine Kraft, das Ideale im Herzen seines Volkes zu erzeugen und lebendig zu erhalten. —

So nun werden aus den letzten Grundlagen des menschlichen Wesens die tiefsten Principien auch für das öffentliche Bildungswesen. Es ist wohl der Mühe werth, ihnen einmal ernsthaft ins offene Auge zu schauen. Jetzt aber tritt das wirkliche Leben heran; das Principielle erfüllt sich mit seinen einzelnen concreten Aufgaben, und aus dem Bildungswesen wird das System desselben.

Das wissenschaftliche System des Bildungswesens.

Elemente.

Indem wir nunmehr von dem System des Bildungswesens reden, betreten wir das Gebiet, welches unsere eigentliche Aufgabe bildet, die tiefere Untersuchung der allgemeinen Principien anderen Arbeiten überlassend.

Das System des Bildungswesens umfaßt nach dem Begriffe der Bildung nicht etwa dies oder jenes Gebiet der geistigen Entwicklung, sondern es enthält die Aufgabe, den gesammten Inhalt des geistigen Lebens und seiner nie ruhenden Arbeit zum Gegenstande der bildenden Thätigkeit zu machen. Es ist daher ebenso reich wie das menschliche Leben überhaupt; ja es ist seine höhere Bestimmung, sich selbst zum Abbilde dieses Lebens in derjenigen Ordnung seiner geistigen Aufgaben zu machen, in welcher dieselben zum Gegenstand des Bildungswesens selber werden. Das Wahrzeichen des richtigen Systems des letzteren wird es daher immer bleiben, wenn wir in ihm eben dieses ganze menschliche Leben der Gemeinschaft in all seinen Grundformen und Zwecken wiederfinden; der Werth eines positiven Systems wird immer darin liegen, daß es mit dem Organismus seiner Begriffe und Kategorien auch den dieser menschlichen Kräfte und Aufgaben selber umfaßt, und denselben mit vollem Bewußtsein der Natur aller seiner Theile zum Ausdruck bringt. Und wenn wir daher eben dieses System zum Gegenstande einer selbständigen wissenschaftlichen Bearbeitung machen, so thun wir es nicht um bloßer pädagogischer oder methodischer Zwecke willen, sondern weil wir festhalten müssen, daß wenn die Bildung den Inhalt des Lebens, das System des Bildungswesens die organische Gestalt desselben und der tausend Formen und Aufgaben seiner Arbeit gibt. Und wir denken, daß es wenig in der Welt geben wird, was den Lehrberuf so hoch in

der eignen wie in der fremden Achtung stellen wird, als dies Bewußtsein, daß er durch diese Anschauung des Bildungswesens sich selber als den individuellen Träger für das große, einheitliche, und doch organische Verständniß eben der Gesammtentwicklung des Menschen erkennen wird.

Das nun, was wir in diesem Sinne das System des Bildungswesens nennen, hat eben darum auch so tiefe Grundlagen in dem Wesen des Menschen, daß es, wenn wir auf die letzten Erscheinungen zurückgehen, nicht erst durch theoretische Untersuchungen und positives Recht erzeugt zu werden braucht, sondern sich durch die Natur der Dinge selbst in seinen Elementen ausbildet, und durch die Entwicklung des menschlichen Lebens selbst die eigene Entwicklung seiner Zweige und Einzelgebiete empfängt. Wie nun das alles zum Inhalt des öffentlichen Rechtes wird, hat das Spätere zu zeigen. Die Wissenschaft des Bildungssystems dagegen hat die Aufgabe, eben aus jener Natur der Sache die festen Kategorien desselben zu bestimmen.

Diese nun sind an sich einfach und immer dagewesen.

Wenn das Bildungswesen die Ordnung der bildenden Thätigkeit der einen Persönlichkeit für die Entwicklung der anderen ist, so muß es die erste Aufgabe desselben sein, die Fähigkeit zum Empfangen dieser bildenden Arbeit zu erzeugen. Und dasjenige Gebiet des Bildungswesens, in welchem auf diese Weise noch nicht die Bildung selbst, sondern nur noch die Bedingungen derselben gegeben werden, nennen wir die Elementarbildung.

Da wo diese bildende Arbeit dagegen in der geistigen Welt, welche sie dem zu Bildenden erschließt, entweder den Zusammenhang der natürlichen oder den der geistigen Kräfte erschließt, in deren Mitte jeder Einzelne lebt und deren Kenntniß und Erkenntniß er bedarf, um ein bestimmtes Gebiet der Lebensaufgabe der Menschheit zu seiner individuellen Aufgabe zu machen, wird die bildende Arbeit zur Berufsbildung im weitesten Sinne des Wortes.

Wo dagegen endlich das geistige Leben jeden bestimmten äußeren Zweck verläßt, und das Wissen mit seiner innersten Arbeit an und für sich sucht, um in der Wissenschaft als solcher, ohne äußerliche Aufgabe, die letzte Harmonie zwischen dem geistigen und physischen Dasein in einer beide zugleich umfassenden Anschauung des causalen Seins und Werdens aller Dinge zu finden, da entsteht die wissenschaftliche Bildung.

Alle drei Gebiete sind nun zugleich Aufgabe und Inhalt des menschlichen Lebens. Es ist aber klar daß sie nicht bloß neben einander stehen, sondern daß sie sich auch unter einander bedingen. Ihr Unterschied besteht darin, daß sie selber die verschiedenen Entwicklungsstadien der Bildung an sich in der Arbeit verwirklichen, in welcher in jeder

derselben die **bildende** Thätigkeit erscheint. In diesem Sinne sind sie wiederum **ein Ganzes**, und enthalten damit als die durch das Wesen der persönlichen Entwicklung gegebene Ordnung der Bildungsgebiete das **System des Bildungswesens**.

In diesem Systeme nun ist aber nicht bloß jeder Theil ein Glied dieses Ganzen, sondern er bildet wieder ein systematisches Ganzes in sich. Diese Entwicklung jedes der drei Gebiete des Bildungswesens aber entsteht dadurch, daß die Natur der besonderen Aufgaben, welche zum Gegenstand der bildenden Thätigkeit werden, ihrerseits wieder eine besondere Ordnung und Entwicklung für jeden Theil des gesammten Bildungswesens fordern und erzeugen. Diese Ordnung und Entwicklung, welche ihrerseits daher aus jedem Theile des Systems wieder ein System macht, kann dann natürlich nicht mehr allgemein und als etwas für das ganze System des Bildungswesens Gleichartiges gesetzt werden. In ihr muß vielmehr das Wesen dessen, was die thätige Bildung eben behandelt, den Inhalt und den Gang für das bestimmen, was sie eben lehren will. Damit ergibt sich als das leitende Princip für die Entwicklung jedes Gebietes in jenem Systeme des Bildungswesens der Satz, daß Weg und Ziel, Art und Form jeder einzelnen bildenden Thätigkeit in dem Grade an sich richtiger und für die Erreichung der letzten Aufgabe zweckmäßiger sind, je mehr sie aus dem richtigen Verständniß der beiden Faktoren hervorgehen, welche überhaupt den Inhalt des Bildungswesens ausmachen. Das ist erstlich der Entwicklungsproceß der geistigen Kräfte des zu Bildenden an sich, dann aber das Wesen des Objectes der Bildung. Und indem nun auf diesem Wege der formale Gang und der substantielle Inhalt des Bildungssystemes, durch diese beiden Faktoren bestimmt, dargelegt wird, wird aus dem an sich bloß formalen Systeme des Bildungswesens die **Wissenschaft** desselben.

Wenn wir eine solche für das **ganze** Bildungswesen besäßen, würden wir uns darauf beschränken können, die Geschichte und das heutige Recht desselben einfach an ein solches Gegebenes anzuschließen. Eine solche, auch nur versuchte Wissenschaft des ganzen Bildungswesens aber gibt es überhaupt nicht. So müssen wir den Versuch des Systems als einen selbständigen Theil unserer Aufgabe voraussenden. Es ist, wie in jeder systematischen Wissenschaft die Aufgabe desselben, einerseits jeden Theil mit dem Ganzen zu erklären, andererseits zu zeigen, wie in Wahrheit das Bildungswesen nicht etwa ein leeres Schema, sondern das **Bild des gesammten geistigen Lebens ist, insofern in ihm der Geist die Aufgabe des lebendigen Geistes wird**. Das ist der organische **Begriff der** Wissenschaft des Bildungswesens.

Aus ihr entspringt dann zuletzt die Idee desselben. Das Ideal des Bildungswesens besteht in der Erkenntniß, daß die Gewalt der geistigen Entwicklung, sowie sie sich zur Wissenschaft erhebt, zugleich zur wahren und höchsten erziehenden Macht wird, und daß dadurch das letzte Ziel aller geistigen Arbeit die durch die Wissenschaft getragene und in ihr zum Bewußtsein gelangende Gesittung ist. Und in diesem Sinne ist der Gedanke aufgefaßt, aus welchem die folgende Wissenschaft des Bildungswesens in ihren drei Hauptgebieten hervorgegangen ist.

Erstes Gebiet.

Die Elementar- oder Volksbildung.

Begriff der Elementarbildung und Wesen ihres Inhalts. Das System derselben. Wesen und Bedeutung des Classensystems und der Fortbildung.

(Volksschule und Volksschulwesen. Fortbildungsschulen und ihre zwei Arten. Das Classensystem des Volksschulwesens und die Bürgerschule.)

Das was wir ihrem Begriffe nach die Elementarbildung nennen, empfängt seinen Inhalt wie seine Aufgabe dadurch, daß alle Bildung zuletzt eine gemeinsame Arbeit ist, in welcher kein Erwerb eines geistigen Gutes bloß auf dem Einzelnen beruht, sondern daß das geistige Gut des Einen Bedingung und Inhalt des geistigen Lebens des Anderen werden muß. Alle Bildung ist daher nur dadurch denkbar, daß gerade wie in der Welt der wirthschaftlichen Güter der Reichthum entsteht, auch hier der Eine seinen Besitz dem Anderen mittheile und dieser ihn empfangen könne. Die erste Voraussetzung aller Bildung ist mithin die Entwicklung der Fähigkeit zur gegenseitigen Mittheilung des geistigen Gutes, und die erste Aufgabe alles Bildungswesens ist deßhalb die Ausbildung der Fähigkeit, diese Mittheilung empfangen zu können. Die Arbeit, wodurch diese Fähigkeit zur Ausbildung gelangt, ist die Elementarbildung, die Anstalt, in der sie gegeben wird, ist die Elementarschule, und die Gesammtheit dieser Elementarschulen als erste Grundlage aller weiteren Bildung ist das Elementarschulwesen; insofern diese Elementarbildung die absolute Voraussetzung für die geistige Entwicklung des ganzen Volkes ist, heißt sie auch das Volksschulwesen.

Der Inhalt dieser Bildung ist gleichartig und einfach. Alle Elementarbildung der Welt ist wesentlich dieselbe. Wohl aber hat sie bestimmte Aufgaben, und ist selbst wieder der Entwicklung fähig. In diesem

Sinne sprechen wir von einem Systeme der Elementarbildung und des Elementarschulwesens.

Die Grundlage der Elementarbildung ist die Sprache. Mit Recht scheiden wir die Sprachlehre von der Sprachwissenschaft. Der Elementarbildung genügt die erste; dennoch beruht sie auf der zweiten. Jede Bildung entspringt bei der Sprache, enthält in ihr das Dasein der geistigen Güter für andere, und bringt daher durch sie die Elemente der Kraft und des Reichthums der ganzen Welt der geistigen Güter für alle zum Ausdruck. Jede wahre Sprachwissenschaft, die sich ihrer höheren Aufgabe bewußt ist und nicht zur Kenntniß der Einzelheiten herabsinkt, weiß die Erkenntniß des Wesens der Sprache in ihrer Function statt in ihren Formen zu erfassen. Sie zeigt uns in den Hauptwörtern den Besitz an Kenntnissen und Begriffen im Geiste eines Volkes, in den Fürwörtern das Maß und die Vielgestaltigkeit des persönlichen Selbstbewußtseins, und in den Verbindungswörtern und Biegungen der Zeitwörter die Kraft, den ursachlichen Zusammenhang von Dingen und Begriffen zum Bewußtsein zu bringen. Die Sprachlehre dagegen lehrt, die eigenen Gedanken für andere richtig wieder zu geben. Die Richtigkeit der Sprache wird zur formalen Richtigkeit der, die Dinge mit unserer Vorstellung verbindenden geistigen Arbeit; es ist stets ein Beweis mangelnden Verständnisses, wenn sie ihre Aufgabe durch formale Grammatik, Lautlehre oder Etymologie ersetzen will. Das eigentliche Lernen aber beginnt da, wo die drei Fähigkeiten des Lesens, Schreibens und Rechnens an die Stelle des Sprechens treten. Denn sie sind die Formen, in denen jene geistige Mittheilung Raum und Zeit überwinden, und aus individueller zur allgemein menschlichen Gegenseitigkeit des Geistes werden. Daher sind diese drei Fähigkeiten die absoluten Bedingungen für die allgemeine Entwicklung, und damit für die Gemeinsamkeit alles geistigen Lebens. Ihr Werth liegt deßhalb nicht in ihnen selbst; sie sind vielmehr an und für sich ganz werthlos; und darum hat auch nie ein Volk dies Lesen, Schreiben und Rechnen gelernt um ihrer selbst willen, sondern weil erst sie den Erwerb der geistigen Güter des Einen durch den Anderen überhaupt möglich machen; denn erst durch sie wird aus dem Einzelgute des individuellen Geistes ein Gemeingut. Allem Lesen, Schreiben und Rechnen ist daher stets eine geistige Güterbildung in Kenntniß, Gedanken und Dichtung lange voraufgegangen; Lesen, Schreiben und Rechnen sind nicht der Anfang der geistigen Güterwelt, sondern der Anfang der Gemeinschaft derselben im Bildungswesen, das mithin stets hinter sich die mündliche Ueberlieferung und vor sich den Beruf und das Bewußtsein des Werthes des geistigen Gutes für denselben hat. Diesen Anfang, der mithin noch

selbst keine geistigen Güter gibt, sondern sie nur erreichbar macht, nennen wir die Elementarbildung.

Und da nun diese Elementarbildung somit für jeden Einzelnen im ganzen Volke ohne Unterschied die erste Bedingung aller geistigen Entwicklung und damit zugleich der Anfang derselben ist, so heißt sie die Volksbildung, und erscheint als der erste Unterricht des Kindes.

Nun ist der Werth dieser Elementarbildung dadurch so groß, daß sie durch sich selbst Aufgabe jeder Familie wird. Allein dennoch bleibt sie hier dem Zufalle überlassen. Sowie sich daher die Gemeinschaft zur öffentlichen Gewalt ausbildet, erzeugt der Werth derselben eine öffentliche Pflicht, ihr Mangel wird ein Mangel an öffentlicher Ehre, und ihre Herstellung wird eine Aufgabe der Verwaltung des Staates. In diesem Sinne sprechen wir von einem Volksbildungswesen, welches, nicht mehr dem Hause und der Familie überlassen, Gegenstand der Selbstverwaltung in Gemeinde und Verein, und als solcher durch die Gesetze des Staates erzwingbar wird. Das Organ dieser Volksbildung ist die Schule, welche in dieser Function die Volksschule heißt, und sich in der Hand der Gesetzgebung und Verwaltung zum Volksschulwesen entwickelt. Damit tritt die Elementarbildung in die Verwaltungslehre. Von dieser unten.

Es ist aber schon hier nothwendig, sich über das zweite Element klar zu werden, das sich mit diesem Volksbildungswesen allmählig aber unwiderstehlich verbindet.

Lesen, Schreiben und Rechnen sind nicht bloß Fähigkeiten des Einzelnen, sondern vermöge ihrer Natur enthalten sie selber schon stets eine Mittheilung geistiger Güter; sie haben einen Inhalt, und fordern damit eine geistige Arbeit. Der zweite Theil ihres Werthes beginnt daher da, wo dieser Inhalt selbst in seinem organischen Zusammenhang mit der weiteren Bildung erkannt und dadurch zur Grundlage sowohl der Berufs- als der allgemeinen Bildung gemacht wird. Daraus entsteht denn das, was wir zuerst den Lehrplan nennen, dessen Ausdruck und Träger das Schulbuch ist. Und es ist klar daß darum, sobald der Staat in Gesetzgebung und Verwaltung überhaupt die Elementarbildung zum Volksschulwesen erhebt, dieser Lehrplan gleichfalls der Willkür und dem Zufalle nicht mehr ganz überlassen werden kann, sondern daß mit dem ersteren zugleich der öffentliche Lehrplan und das öffentliche Schulbuch entstehen. Dann aber wird jener auf die weitere Bildung berechnete Inhalt beider sich allmählig von der eigentlichen Volksschule ablösen, und sich zu einem selbständigen Unterricht entwickeln. Diesen Unterricht nennen wir die Fortbildung und die dafür bestimmten Organe die Fortbildungsschulen. Die formale Aufgabe

des Fortbildungsschulwesens ist es somit, sich nach den Gesetzen der Unterrichtslehre an die Elementarbildung anzuschließen, und zwar sowohl in Beziehung auf den geistigen Inhalt, als auf die Altersverhältnisse des zu Bildenden. Hier nun eröffnet sich ein Gebiet, das wir erst unten an der Hand des positiven Unterrichtswesens betreten können. Allein schon hier zeichnen sich ganz bestimmt die beiden großen Richtungen ab, welche das Fortbildungswesen characterisiren und deren Zusammenhang mit dem Folgenden klar genug ist. Die eine wird stets den wirthschaftlichen, die zweite wird den geistigen Lebensberuf des Lernenden vorbereiten. Jede von ihnen wird daher ihren Inhalt wie ihren Plan, und zugleich ihr Verhältniß zu den persönlichen Lebensverhältnissen der zu Bildenden enthalten. Die eine wird dadurch wesentlich technisch gewerblicher Natur sein, die andere dagegen wird bereits die Grundlagen der Selbstthätigkeit in die individuelle Bildung zu legen suchen. Jene wird stets in sich selber nach einem gewissen praktisch gedachten und verwerthbaren Abschluß streben, diese wird bereits ihre Linien in das höhere geistige Leben hineinziehen. Jene wird als das Ende der Elementarbildung, diese als der Anfang der Berufsbildung erscheinen. Indem wir sie nun beide unter dem allgemeinen Begriff der Fortbildungsschulen und als das für dasselbe bestimmte Schulwesen der Fortbildung bezeichnen, werden wir die gewerblichen Fortbildungsschulen von den berufsmäßigen trennen; an diese schließt sich dann das Folgende, zu dem es den natürlichen, und eben deßhalb äußerlich gar nicht scharf begränzbaren Uebergang abgibt.

Aber eben dadurch nun schiebt sich, möchten wir sagen, der Inhalt der höheren Bildung langsam in das ganze Volksschulwesen hinein, und es entsteht der Gedanke, daß jene ganz elementaren Kenntnisse und Fähigkeiten nur noch der erste Theil dieser Volksbildung sein, ja daß sie selbst eigentlich schon von dem Hause und der Familie mitgebracht werden sollen, damit schon in der Volksschule das Lesen, Schreiben und Rechnen nur noch als Gegenstand der Uebung, nicht aber als Gegenstand der Erlernung gelte, und der geistige Inhalt desselben zum Object des Unterrichts werde. Daraus folgen dann zwei neue Gestaltungen. Die Gemeinschaft erkennt, daß die gesellschaftlichen wie die Erwerbsverhältnisse in einem großen Theile der Gesammtheit jene Function des Hauses und seiner Familie, die technische Vorbildung für Lesen, Schreiben und Rechnen schon vor dem Eintritt in die Volksschule zu geben, unmöglich machen. Sie beginnt daher selbst an die Stelle der Familie zu treten, soweit dies nöthig ist, und so entstehen die Warteschulen, in denen sich die Aufgabe der Familie für die Erziehung mit der des Vorunterrichts verbindet. Andererseits aber wird, so wie der Elementarunterricht

in der Volksschule dadurch früher seine Aufgabe erfüllen kann, derselbe seinen Inhalt zur Hauptsache, und damit die elementare Bildung zum Mittel für die geistige Entwicklung machen. Dadurch entsteht dann zuerst das Classenwesen in der Volksschule; dann lösen sich die höheren Classen wieder zu einer selbständigen Schule ab, und es entstehen die höheren Volksschulen mit eigenem Lehrplan und eigenen Lehrmitteln, die man auch wohl die Bürgerschulen nennt. Ist dieser Entwicklungsproceß in der Schulorganisation einmal da, so ist in der That die Gränze zwischen all diesen Schularten, dem Inhalte des Unterrichts nach, eigentlich nicht mehr zu ziehen; es entsteht ein Zustand, in welchem bereits alle Gegenstände der höchsten Bildung wenigstens in ihren Hauptkategorien auftreten. Diese nun sind stets Geographie, Geschichte und Naturkunde; sie erscheinen erst im Lehrplan der höheren Classen der Volksschule, und treten dann als immanente Gegenstände derselben auf, und soll jetzt überhaupt noch eine systematische Ordnung des Volksschulwesens möglich sein, so muß sie sich an das an sich rein äußerliche Moment des Alters anschließen. Alsdann wird das Altersjahr die regelnde Bedingung für die Ordnung der Bildung; damit empfängt dieselbe ihre feste Gestalt und mit ihr auch das, was eigentlich doch zuletzt ohne sie nicht erreichbar ist, eine Gränze gegenüber der Berufsbildung. Die Berechtigung der Altersjahre aber liegt dann in dem Verständniß der sich mit ihnen entwickelnden geistigen Kraft, und das naheliegende Ergebniß ist, daß somit das Gebiet der Volksbildung in allen Formen seines Bildungs- und Schulwesens im mittleren Durchschnitte mit dem fünfzehnten Lebensjahre abschließt. Von diesem Jahre an beginnt mit der entstehenden Selbständigkeit die Wahl einer eigenen Lebensaufgabe und mit ihr die Berufsbildung.

Zweites Gebiet.

Das Berufsbildungswesen.

Erwerb und Beruf.

(Das Wesen des Berufes an sich. Sein Verhältniß zur geistigen und zur wirthschaftlichen Lebensaufgabe.)

Wir dürfen natürlich an dieser Stelle über den Begriff des Berufes nicht streiten. Wenig Widerspruch aber erwarten wir, wenn wir sagen, daß wir innerhalb der allgemeinen Vorstellung vom Berufe zunächst den inneren Beruf von dem Lebensberufe scheiden. Unter jenem verstehen wir das Aufgehen aller einzelnen Anschauungen und Kräfte in eine, mit

der ganzen Individualität identificirte, und sich zunächst das ganze innere, dann auch zuweilen das ganze äußere Leben derselben mit Bewußtsein unterwerfende Weltanschauung; unter dem Lebensberufe dagegen die, von der Individualität frei bestimmte, und daher die Gesammtheit aller Kraft und Arbeit in sich zusammenfassende Lebensaufgabe in der Gemeinschaft. Der sittliche Werth der ersteren wird dann in der Harmonie alles Denkens und Thuns der Individualität mit sich selber, der Werth der letzteren in der Harmonie mit den Entwicklungsstadien und dem Bedürfniß der Gemeinschaft bestehen. Jener wird sich deßhalb stets an die Gottheit und die Zukunft, dieser stets an das Menschliche und die Ordnungen der Gegenwart anschließen. Der innere Beruf mit seiner individuellen Gestalt kann daher weder Aufgabe noch Inhalt des Bildungswesens sein; es ist die Sache des innersten Lebens jedes Einzelnen, sich ihn selber zu setzen, um sich selber genügen zu können. Allein mit der Wahl seiner Lebensaufgabe tritt der Einzelne in das Leben der Gemeinschaft hinein, und wird durch die Erfüllung derselben nach Maß und Art seiner Leistung zur Bedingung, ja zur Erfüllung der Idee des Gesammtlebens. Und hier ist es, wo diese Lebensaufgabe jenen doppelten Inhalt entwickelt, den wir zwar alle kennen, über den wir uns aber klar sein müssen, um unser Gebiet übersehen zu können.

Wir glauben nun nicht, Unrecht zu haben, wenn wir die folgenden Unterscheidungen hier entwickeln, da, soviel wir sehen, man gewöhnlich leicht über sie hinweggeht, während sie in Wahrheit auch anderen Dingen als dem bloßen Bildungswesen ihre positive Gestalt gegeben haben. Wenigstens aber sollten, meinen wir, gerade diese Begriffe dem Lehrerbildungswesen als eine seiner absoluten Grundlagen feststehen.

Scheiden wir also den inneren, rein subjectiven Beruf somit von dem, was wir die Lebensaufgabe des Einzelnen nennen, so hat die letztere als Theil der Gemeinschaft einen doppelten Inhalt. Zuerst ist der Einzelne selber in ihr sein eigener Zweck; dann aber wird sie das, was wir am kürzesten — streiten wir nicht über das Wort — als ein Moment am Leben dieser Gemeinschaft, ihrer Gesammtarbeit und ihres höchsten Zieles erkennen. Aus diesem zweifachen Inhalt gehen nun die beiden Begriffe und Worte hervor, um die es sich für uns handelt.

Insoferne wir sagen, daß die Erfüllung der Lebensaufgabe des Einzelnen die Bedingungen eben dieser Existenz des Einzelnen selber in der Mitte aller Anderen zu geben habe, wird der Inhalt derselben stets die Erreichung der wirthschaftlichen Mittel des individuellen Lebens bleiben müssen. Diese Erreichung durch die Kraft des Einzelnen selber angestrebt, nennen wir den Erwerb, insofern derselbe die Summe der Güter bedeutet, welche das Leben fordert. Insofern daher der Einzelne

diesen Erwerb, den er als die materielle Voraussetzung seines persönlichen Lebens erkennen muß, zu seiner ersten, unbedingt nothwendigen Lebensaufgabe macht, wird aus seiner dauernden Gestalt und Ordnung, die wir hier in ihren tausendfachen Formen nicht verfolgen, das Gewerbe. Damit aber erscheint die Thatsache, welche wir alle kennen, und deren Wesen und Gränze doch so schwer festgehalten wird. Jede Lebensaufgabe, mag sie sein welche sie will, ist zuerst und zuletzt eine des Erwerbes bedürftige und nach dem Erwerbe strebende; es kann überhaupt keine Lebensaufgabe geben, welche nicht durch ihre Erfüllung die wirthschaftlichen Bedingungen der individuellen Existenz zu bieten im Stande wäre. Es würde gänzlich unverständig sein und mit dem Alltäglichsten in absolutem Widerspruch stehen, wollte man das mißverstehen oder läugnen. Es ist gewiß, daß das System aller Berufe von jeher zuerst ein System von Formen und Bedingungen des wirthschaftlichen Erwerbes sein wird.

Nun aber bleibt dennoch der höchste Zweck des Lebens der Gemeinschaft die Entwicklung der Idee der Persönlichkeit. In tausend Formen, in tausend Fällen klopft diese höhere Natur der individuellen Lebensaufgabe an die Thore meines Bewußtseins. Ihr gegenüber habe ich nun allerdings die Kraft, mich diesem Bewußtsein zu verschließen. Ich bin frei, und ich kann zum Inhalte meiner Freiheit den Gedanken machen, daß meine Persönlichkeit doch zuletzt nur ihr einziger Zweck sei; und ich kann daher für mich und meine Lebensaufgabe jede Berechtigung der höheren Entwicklung der Gemeinschaft abweisen, indem ich in derselben nichts anerkenne als eine Reihe von Bedingungen meines individuellen Erwerbes. Thue ich das aber, so scheide ich mich innerlich von allem Großen und Schönen, was die Menschheit erhebt und womit sie ihren Trost im Unglück und ihren Genuß im Glück findet; ich sinke hinab zur Stufe des Gemeinen und Unedlen, in das Banausische der griechischen Welt, das dann in meinen Handlungen langsam wirkend das Unwürdige erzeugt, dem die Unehrenhaftigkeit als sittliche Strafe folgt. Ich kann mir aber auch mitten in meiner speziellen, allerdings stets zunächst wirthschaftlichen Lebensaufgabe das Bewußtsein jener höheren Gemeinschaft erhalten, welche das wahrhaft Menschliche enthält und es vermag auch das Täglichste, ja den einfachsten Erwerb vor dem eigenen Bewußtsein wie in der Anerkennung der Gemeinschaft zu adeln. Alsdann empfängt auch der Einzelne den zweiten höheren Inhalt seines Lebens; das Bewußtsein, mit demselben zugleich für die höhere Einheit der menschlichen Gemeinschaft und ihre Entwicklung bestimmt zu sein, erfaßt ihn; der höchste Werth dessen, was er weiß und vermag, liegt jetzt nicht mehr bloß in seiner individuellen Lebenssphäre mit ihrem Be-

dürfniß, ihrem Kampf und ihrem wirthschaftlichen Erfolge, sei derselbe Reichthum oder Armuth. Die höchste Befriedigung ist nicht mehr bloß in dem Gewinn für seine eigenen Interessen gegeben, die höchste Leistung nicht mehr in dem Erwerb für sich selber, sondern zu der Arbeit die er für sich thut, tritt die freudige Hingabe des Eigensten an die Idee der Gemeinschaft hinzu, und langsam aber unwiderstehlich lernt er in der Täglichkeit wie in dem Anschauen der Idee die größte Aufgabe des Menschen lösen, in Arbeit und Liebe ein doppeltes Leben zu leben, sein eigenes und das der Gemeinschaft, unzertrennlich verbunden, und darum sich auf allen Punkten gegenseitig durchdringend und verbindend. Dann erst gewinnt sein Leben, seine Kraft, ja sein erworbener Besitz wie sein täglicher Erwerb für ihn selber einen neuen Werth, sein Bewußtsein einen neuen tieferen Inhalt. Was er ist und thut, ist und thut er jetzt für alle; was er kann und hat, lernt er doppelt genießen in dem, was er zunächst für ihn selber, dann aber auch zugleich für die Gemeinschaft ist; die Nothwendigkeit, die ihn als materielle an seine Lebensaufgabe gebunden, wird damit ein inneres Band, die äußerliche Gewalt mit der sie ihn mit seinem Denken und Streben ihrem Dienste unterworfen, wird ihm zu der höheren, welche die Ordnung aller menschlichen Dinge erzeugt; die Befriedigung die er fühlt, wird ihm zum edleren Pflichtbewußtsein, sein Wollen und Können empfängt eine höhere als die wirthschaftliche Verantwortlichkeit, das Bewußtsein nicht alles um seiner selbst willen zu thun, wird zum Bewußtsein der persönlichen Würde, die Anerkennung der Anderen, daß er zugleich für die Gemeinschaft lebendig und thätig wirkt, wird zur öffentlichen Ehre, und die Gesammtheit aller dieser Faktoren, die auf diese Weise das innerste Bewußtsein des Lebens mit der individuellen Lebensaufgabe im allgemeinen und der wirthschaftlichen im besonderen zu einem lebendigen Ganzen verschmelzen, bildet das, was wir den Beruf nennen.

Daß auf diese Weise der Beruf an sich weder eine besondere Lebensaufgabe bildet, noch auch andererseits etwas ist, das außerhalb derselben stände, ist klar. Der Beruf, seinem reinen Begriffe nach, ist vielmehr das, was der Lebensaufgabe ihren sittlichen Inhalt gibt; er ist ein ethischer Begriff, und gehört damit wie das Ethos dem ganzen Leben. Und das ist es, weßhalb die Lehre vom Bildungswesen so hohen Werth darauf legen muß, daß er in Inhalt und Bedeutung zur vollen Geltung in demselben komme.

Dieser höhere Begriff des Berufes, richtig verstanden, wird daher nicht ruhen, bis er auch die erwerbende Arbeit in sich aufnimmt, und sie veredelt. Und das nun ist der Punkt, auf welchem dieser Unterschied von Erwerb und Beruf direct auch in das Bildungswesen hineingreift.

Denn da Gewerbe und Beruf demgemäß nur die zwei Seiten derselben Sache bedeuten, so ist es gewiß, daß es die wichtigste Aufgabe jedes Bildungswesens ist, jede Bildung für eine gewerbliche Aufgabe mit der Idee des Berufes, die in jener liegt, zu erfüllen, und daß jedes Berufsbildungswesen um so höher steht, je mehr es vermag, die Bildung für den Erwerb zur Berufsbildung zu erheben. Es ist einer der tiefsten Unterschiede zwischen der Bildung der alten und der neuen Welt, daß nur die letztere dies überhaupt richtig empfunden hat, und ein wesentliches Moment in dem Character des neunzehnten Jahrhunderts besteht darin, daß es dies Verhältniß mit jedem Tage mehr zum Ausdruck bringt. Wir unsererseits haben in diesem Sinne neben der Elementar- und der wissenschaftlichen Bildung das gesammte Berufsbildungswesen als selbständige Kategorie der bildenden Arbeit aufzustellen, und in dasselbe alle Lebensaufgaben aller Einzelnen mit allen ihren Anforderungen an die Gemeinschaft zu umfassen versucht. Und damit dürfen wir jetzt die Elemente seines Systemes selbständig, und zugleich als Grundlage der Geschichte und als Maßstab für die Vergleichung hier entwickeln.

Die Elemente des Systems, der Lehrplan und die Idee des Lehrberufes.

Aus Begriff und Wesen von Erwerb und Beruf bildet sich nun das System, indem der Inhalt und die Aufgabe beider zum Gegenstande einer auf die Bildung derselben gerichteten Thätigkeit, dem Berufsbildungswesen im allgemeinen Sinne werden.

Dieses System ist wiederum zunächst ein formales. Als solches entsteht dasselbe, sowie sich das Berufsbildungswesen überhaupt zu organisiren beginnt, durch die äußerlichen Momente, welche jede Lebensaufgabe enthält. Der Eintritt in das Berufsbildungswesen hat zur natürlichen Voraussetzung mit der Beendigung des Kindesalters auch den Abschluß der Elementarbildung. Allein jede Lebensaufgabe ist in freigeborenen Völkern die Sache der freien Selbstbestimmung, und darum muß die Fähigkeit einer solchen Selbstbestimmung, die für das ganze Leben entscheidend ist, selbst wieder zum Gegenstand eines eigenen Bildungsprocesses werden. Damit tritt diejenige Aufgabe des Bildungswesens auf, die wir die Vorbildung nennen. Sie bildet zeitlich den Uebergang von der Kindheit zum Jünglingsalter, und hat daher äußerlich auch nur eine Gränze in den Altersjahren. Innerlich soll sie ihrem Wesen nach nichts sein als die Entwicklung der Fähigkeit, den individuellen Lebensberuf nach dem allmählig entstehenden Verständniß der eigenen Individualität wählen zu können. Diese Wahl äußert sich dann

in dem Eintritt in das eigentliche Berufsbildungswesen. Es ist natürlich, daß das des letzteren so wenig etwas einfaches sein kann, als es die Lebensaufgaben selber sind; es wird dasselbe vielmehr, wie gesagt, von diesen ihr System empfangen. Dieses System nun entsteht, indem das gewerbliche Moment in den Hintergrund tritt, aus dem letzten Zwecke der Arten der Berufsbildung; und darnach unterscheiden wir den gewerblichen oder wirthschaftlichen, den öffentlichen und den wissenschaftlichen Beruf; jeder dieser Berufe empfängt dann sein eigenes Bildungswesen. Das ist das formale System des Berufsbildungswesens.

In jener inneren und äußeren Verschiedenheit der Theile dieses Systems bleibt nun auf allen Punkten das, was sie als ein ethisches Ganze alle gleichmäßig durchdringt und zusammenhält, die Idee des Berufes an sich. Und indem diese wieder als die höchste Aufgabe des öffentlichen Bildungswesens zum Bewußtsein gelangt, empfängt sie in dem ganzen System ihren doppelten Ausdruck, durch den die Theile des letzteren als Einheit erscheinen und wirken, den objectiven und subjectiven. Es ist von Bedeutung, sich diese wichtige Grundlage alles Berufsbildungswesens klar zu vergegenwärtigen. Der erste erscheint im Lehrplan des Berufsbildungswesens. Aller Lehrplan ist zunächst ein formeller, insofern er sich an den inneren Zusammenhang der zu lehrenden Fächer naturgemäß anschließt. Die höhere, ethische Aufgabe eines jeden Lehrplanes dagegen besteht darin, in demselben die Idee des Berufes für jede besondere Lebensaufgabe zu erwecken. Und hier betreten wir ein Gebiet, auf welchem es uns nur gestattet sein kann, unsere Anschauung bloß in der Form der Ueberzeugungen statt in theoretischer Entwicklung darzulegen. Kein formeller Lehrplan der Welt vermag es, durch seine Aufstellung jener ethischen Forderung, die in aller Berufsbildung die gleiche ist, zu genügen. Es ist auch hier so und wird ewig so bleiben, daß dem wahrhaft Menschlichen nie die Form, sondern nur der Mensch selber genügen kann. Darum wird jenes objective Element der großen Einheit des gesammten Berufsbildungswesens nirgends und zu keiner Zeit genügen, wenn es nicht mit dem subjectiven, mit der freien und liebenden Hingabe der Persönlichkeit an die Aufgabe des Bildungswesens selbst erfüllt wird. Derjenige aber, der das thut, ist der Lehrer. Es ist thunlich, die formale Aufgabe des Lehrers durch Methodologie und Pädagogik wissenschaftlich zu formuliren; es ist nicht möglich, damit die hohe Idee, die im Lehrerthum liegt, zu erfüllen. Es ist wahr, daß auch in ihm sich die beiden Momente des Berufes, das wirthschaftliche und das ethische berühren. Denn allerdings ist die bildende Thätigkeit selbst eine Function der Persönlichkeit, und wird zur selbständigen Lebensaufgabe. Als solche ist

auch sie zuerst und naturgemäß ein Erwerb; aber erst da, wo sie sich ihrer höheren Sendung bewußt wird, ist sie ein Beruf. Die gewerbliche Stellung des Lehrers wird daher stets die Innehaltung des Lehrplanes zur formalen Pflicht machen; aber sein Beruf ist ein tiefverschiedener von jedem anderen. Denn der wahre Lehrer soll sich nicht wie der Einzelne genügen lassen an jenem ethischen Bewußtsein von seinem eigenen Beruf, sondern das ist sein wahrer, unschätzbarer Werth, daß er in der Lehre der Vorbildung wie des Faches das Bewußtsein von dem Höheren und Edleren in jeder Lebensaufgabe auch dem Lernenden wach rufe. Der wahre Beruf des Lehrers ist die Bildung des Gefühles und der Erkenntniß von der ethischen Berufsaufgabe innerhalb der einzelnen Gebiete der Berufsbildung; er ist in Wahrheit erst dann der Berufene, wenn durch ihn nicht bloß der einzelne Zweck und seine Bedingungen, sondern die große Idee die sich in allen vollzieht, dem geistigen Auge des Jünglings zur Anschauung gelangt! Und wenn die Pädagogik des zu Lehrenden in der Sitte liegt, so soll die Pädagogik des Lehrers vielmehr darin bestehen, daß er nicht bloß der Meister des Faches, sondern das Vorbild der sittlichen Würde und der höheren Anschauung des Einzelnen für den Lernenden sei und bleibe. Dafür wird sein Bild, das die Erinnerung nie verliert, in gleich dankbarer Verehrung auch im Herzen seiner Schüler erhalten bleiben; denn unter allen Dingen dauert das im Geiste am längsten, woran derselbe seinen ersten höheren Genuß gehabt hat. Darum war nie der Lehrer der größte, dessen Geschick das größere war, sondern der der den Weg zu finden weiß, auf welchem das Herz des Jünglings das Tägliche mit dem Ewigen, das Werthvolle mit dem Unschätzbaren zu verbinden wußte! Und darum dürfen wir das formale System des Folgenden, das sich ja eigentlich von selbst ergibt, in dem Sinne hier auffassen, in welchem wir die Wissenschaft der Berufslehre nicht dem Lehrplane, sondern dem Lehrer ans Herz legen möchten.

A. Die Vorbildung und das Vorbildungswesen des Berufes.

Standpunkt der Beurtheilung.

Wir glauben, daß wir nicht Unrecht haben, hier die Aufstellung des Wesens der Vorbildung an sich und seine Bedeutung für das gesammte Bildungswesen zu versuchen. Niemandem ist es unbekannt, wie groß die Verschiedenheit der Ansichten über alle Theile seines Inhalts ist; niemand zweifelt an der entscheidenden Bedeutung desselben an sich; des Streites freuen wir uns, denn nur im Kampfe wird sich der

Einzelne klar und gewinnt das Ganze, aber es ist nicht gut, daß er als ein endloser erscheine. Deßhalb verstatten wir uns, an dieser Stelle darüber das Wort zu nehmen. Denn es ist schließlich klar, daß ich kein Ding ganz zu beurtheilen vermag, so lange ich nicht aus demselben hinausgetreten bin und es nicht mehr für sich, sondern auch in seiner Verbindung mit dem Ganzen, dem es angehört, zur Anschauung gebracht habe. Nun gestehen wir, daß jener Streit über die einzelnen Gebiete des Vorbildungswesens uns im allgemeinen den Eindruck hinterlassen hat, als mangle ihm nicht etwa das tiefe Verständniß jedes einzelnen Theiles, sondern vielmehr das seines Zusammenhanges mit dem großen Ganzen des Bildungswesens, und als ob viele gerade dadurch in die Meinung verfielen, daß man aus der Natur des einzelnen Theiles heraus über die Berechtigung seines Inhalts, seines Lehrplanes und seiner geistigen Aufgabe entscheiden könne. Das nun ist ohne Zweifel weder richtig noch falsch, aber es ist einseitig. Diese Einseitigkeit, die naturgemäß zum einfachen Gegensatze aller unter einander und dadurch eben zur Ziellosigkeit in diesem Gegensatze wird, hat nun ihren guten Grund. Unser ganzes Lehrerwesen ist nicht einmal dazu gebildet, das Berufsbildungswesen als ein Ganzes sich zur Anschauung zu bringen, geschweige denn es in seinem Verhältniß zum größeren Ganzen des Staatslebens aufzufassen; jeder Theil hat seine Methodologie und Pädagogik, das Ganze hat keine. Und doch, und das ist unsere Ueberzeugung, liegt die Lösung der ganzen Vorbildungsfrage allein in dem, was die Anschauung eben dieses Ganzen für den Theil bedeutet. Für diese daher arbeiten wir. Und zwar dürfen wir es gerade an dieser Stelle. Denn jene kann nun einmal nur auf zwei Wegen gewonnen werden, von denen der eine stets die Correctur des anderen ist. Der erste Weg ist aber der des wissenschaftlichen Systems, der zweite ist der der Geschichte. Auf den ersten weist uns die bisherige Darstellung hin, den zweiten werden die folgenden Theile betreten. Jener erste aber muß damit beginnen, sich zu sagen, daß dies Vorbildungswesen nicht bloß ein formaler Begriff ist, der sich sein formales System fast von selber erzeugt, wenn man ihn richtig behandelt, sondern daß dasselbe auch eine große, das Gesammtleben umfassende und zugleich ethische Function hat, die in jedem Theile jenes Systemes lebendig ist und sein höheres einheitliches Wesen bildet. Und ist dem so, so werden Maß und Art der Berechtigung jedes einzelnen jener Theile niemals in diesen selbst gefunden werden können, sondern erst in der allgemeinen Anschauung gegeben sein. Die Richtigkeit und Berechtigung der letzteren aber wird dann wieder in ihrem höheren Zusammenhange mit dem Ganzen des Bildungswesens erscheinen. Der wahre Maßstab für das, was wir zu sagen haben, liegt daher auch

hier nicht bloß in ihm selbst, sondern zugleich in der Richtigkeit dessen, was ihm vorausgeht und nachfolgt. Und in diesem Sinne wollen wir versuchen, einer Wissenschaft des Vorbildungswesens vorzuarbeiten.

Wesen der Vorbildung. Die untere und die obere Vorbildung. Das System der oberen Vorbildung: Realschulwesen und Gymnasialwesen.

Es ist wohl nicht thunlich, die Gränze der Vorbildung aller Art äußerlich gegenüber der Elementarbildung zu ziehen. Wohl aber steht dieselbe der Sache nach fest, wenn man sich über den Begriff des Berufes einig ist. Die Vorbildung, ihrem Wesen nach, beginnt da, wo die bildende Thätigkeit mit Beziehung auf einen bestimmten Lebensberuf ihren Inhalt und ihre Aufgabe empfängt. Nun beruht die Wahl jedes Lebensberufes, um in dem ganzen Umfange seiner eigenen Aufgaben erfüllt werden zu können, auf der Fähigkeit, überhaupt die Natur der Kräfte und Gesetze zu begreifen, deren Kenntniß die Bedingung ihrer Benutzung ist. Abgesehen von dem, für jede solche Lebensaufgabe verschiedenen Umfange, ist die Arbeit, welche in dem Erwerb dieser Kenntnisse und Erkenntnisse besteht, von Anfang an eine geistige; sie hat zwar die Fähigkeiten der Elementarbildung zur Voraussetzung; von ihrer ersten Stufe bis zu ihrer letzten enthält sie aber immer einen und denselben Inhalt, und dieser besteht in allen ihren Formen stets darin, die Fähigkeit zum Verständniß eines *causalen Zusammenhängens* von Kräften und Erscheinungen, wenn auch noch ohne entscheidende Rücksicht auf Art und Maß derselben, im Geiste des Schülers zu erwecken. Alle Vorbildung besteht daher in demjenigen Theile der bildenden Arbeit, welche noch gleichgültig gegen den Inhalt zuerst und zuletzt das *Denken* lehrt.

Nun aber ist das Denken in dem Grade mehr an seine Objecte gebunden, je weniger der Geist selber entwickelt ist. Diese Objecte des Denkens sind aber mehr als bloßer Inhalt des Gedankens. Sie sind stets zugleich der Inhalt des wirklichen menschlichen Lebens. Was aber in diesem Wesen derselben liegt, das empfindet der Einzelne unmittelbar, noch ehe er sich über die Causalität Rechenschaft ablegt. Wo immer also das Denken beginnt, wird es stets den Zusammenhang des Gedachten mit diesem wirklichen Leben herausfinden oder hineindenken. Und da das, was die Kenntniß und Erkenntniß findet, stets jenen Zusammenhang der Kräfte und Erscheinungen enthält welche das Einzelleben beherrschen, so wird auch, trotz des allgemeinen Wesens aller Vorbildung, der bestimmte Lebensberuf immer wieder als Hauptsache für den Inhalt der letzteren zur Geltung gelangen. Alle Vorbildung wird daher,

da sie doch zuerst stets ein Mittel für einen Zweck ist, sich naturgemäß in zwei große Gebiete scheiden und nach diesen ihre äußere Gestalt in Lehrplan und Lehre empfangen. Sie wird stets, mag sie im Einzelnen eingerichtet sein wie sie will, zuerst den Geist für das Auffassen des Zusammenhanges überhaupt erwecken, und hier wird sie selbst so enge mit der Elementarbildung verbunden sein, daß sie selbst als die eigentliche Elementarbildung für den Beruf erscheint; dann aber wird sie die bestimmten Objecte in sich aufnehmen, welche den Inhalt der menschlichen Lebensaufgabe bilden, um später zu den einzelnen Gebieten überzugehen. So entstehen die beiden naturgemäßen Theile aller Vorbildung durch ihr Verhalten zum künftigen Lebensberuf, die wir dem Lebensalter wie dem Inhalt entsprechend als die untere und die obere Vorbildung unterscheiden. Die erste wird stets allen gemeinsam und im wesentlichen für alle gleichartig sein. Die zweite dagegen ist bereits fähig, sich zu einem Systeme zu entwickeln.

Denn allerdings erscheinen die Lebensberufe zunächst in unendlicher Mannigfaltigkeit. Allein die Berufslehre, von der wir unten sprechen, zeigt uns, daß sich dieselben nach dem Wesen der Kräfte, mit denen sie alle zu arbeiten haben, in zwei große Gruppen scheiden. Die eine wird durch die Kräfte des natürlichen, die andere durch die des persönlichen Lebens gebildet. Jede von ihnen ist nun nicht bloß unendlich reich, sondern, und das ist es worauf es für die Aufgabe der Vorbildung ankommt, jede von beiden Arten von Kräften enthält auch eine, von der anderen wesentlich verschiedene Causalität; oder, der innere wie der äußere Zusammenhang der Erscheinungen, durch welche ich zum Gedanken gelangen soll, ist für beide ein anderer. Wenn daher das selbstthätige Denken überhaupt die Aufgabe der Vorbildung ist, so wird sich für dieselbe aus jener tiefen Verschiedenheit des Wesens beider Objecte auch eine Verschiedenheit in der Vorbildung der denkenden Kraft des Einzelnen ergeben. Ja es wird aus dieser, scheinbar formalen Verschiedenheit zuletzt eine Verschiedenheit in der Gesammtauffassung des Lebens überhaupt, und damit auch das der einzelnen Lebensaufgaben werden. Denn es ist klar, daß diejenigen Lebensberufe welche es mit der Herrschaft der natürlichen Kräfte zu thun haben, die Kenntniß und das Verständniß der letzteren auch für die Vorbildung als die Hauptsache ansehen werden; wo aber die künftige Lebensaufgabe im Gebiete des persönlichen Lebens liegt, werden die persönlichen Kräfte auch schon in der Vorbildung die Hauptsache sein. Nun ist man wie wir glauben vollkommen über zwei Grundsätze des wissenschaftlichen Bildungswesens einig; erstens darüber, daß trotz jenes Unterschieds in Causalität und Zusammenhang der natürlichen und persönlichen Welt dennoch beide in innigster Wechsel-

wirkung stehen, und daß beide daher Gebiete haben, die beiden nothwendig gemeinschaftlich sind; dann aber darüber, daß die ganze Richtung des Auffassens und Denkens durch die Natur jedes dieser Gebiete bei der Beschränktheit der menschlichen Kraft eine verschiedene sein muß, um zum gründlichen Verständniß jedes einzelnen zu gelangen, und daher schon die Vorbildung selbst eine verschiedene werden wird, je nachdem die künftige Aufgabe des zu Bildenden auf dem einen oder dem anderen Gebiete liegt. Es wird daher jener tiefe Unterschied zwischen der natürlichen und der persönlichen Welt, schon in der Vorbildung erscheinend, einen zweifachen Lehrplan und ein zweifaches Lehrwesen erzeugen. Es ist dabei gar nicht nothwendig, das alles philosophisch zu construiren und zu Ende zu denken; es ist vielmehr die ewig wirkende Natur der Sache, welche jenen Unterschied ewig in irgend einer Form, wenn auch nur angedeutet, erzeugt hat und erzeugen wird. Allein so wie das Bildungswesen als selbständige öffentliche Thätigkeit auftritt, wird dasselbe sich, und wenn auch wiederum nur allmählig und nach manchem Streite, über jenen tief im Wesen der Dinge liegenden Unterschied Rechenschaft ablegen und zunächst ihren Organismus in Anstalt, Lehrplan und Lehrwesen darnach ordnen müssen. Und somit entstehen die beiden Hauptarten der Schulen der oberen Vorbildung, indem dieselben bereits die Fach- und Berufsbildung des wirklichen Lebens als selbständige Ziele ihrer besonderten Thätigkeit ins Auge fassen. Ohne uns dabei auf weitere Definitionen hier schon einzulassen, nennen wir die Gesammtheit derjenigen Schulen, welche auf diese Weise die Vorbildung für die wesentlich wirthschaftliche Fachbildung geben, die technischen, oder die gewerblichen oder Realschulen, diejenigen dagegen, welche die Vorbildung für die in der Welt der persönlichen Kräfte sich bewegenden öffentlichen Berufe bieten, am kürzesten wohl die gelehrten oder lateinischen Schulen, das ist die Gymnasien. Und faßt man jede von beiden wieder in ihrer Gesammtheit als selbständige große Gebiete des Vorbildungs- und damit des Schulwesens auf, so sprechen wir jetzt von einem Realschulwesen und einem Gymnasialschulwesen. Beide zusammen bilden dann in Verbindung mit der unteren Vorbildung das gesammte Vorbildungswesen.

Wesen und Gegensatz beider. Die Lage des gegenwärtigen Gymnasialwesens.

Es mag uns an dieser Stelle bei dem Ernste der Sache vielleicht verziehen werden, wenn wir uns verstatten, der späteren speziellen Behandlung vorgreifend, die in dem Wesen unserer Auffassung liegende Anschauung über die obigen Begriffe schon hier auszusprechen.

Wir haben nach der inneren Natur des Bildungsobjectes zwischen zwei Hauptrichtungen der Vorbildung unterscheiden müssen.

Es ist nun unmöglich, nach dieser Natur der Sache eine äußere Gränze vorzuschreiben, bei welcher in dieser Vorbildung das Vorbilden aufhört und die eigentliche Fachbildung anfängt, und zwar auch praktisch darum, weil für viele Lebensaufgaben und Personen diese Vorbildung die eigentliche Fachbildung gerade zu ersetzen, und das, was diese im öffentlichen Bildungswesen zu leisten hat, dem praktischen Leben überlassen muß. Wenn man daher nicht bei dem streng geordneten Bildungswesen Deutschlands und Frankreichs stehen bleiben will, so gibt es in Wahrheit überhaupt keine äußerlich begränzbare Gestalt beider Arten desselben. Allein dennoch kann man nicht bezweifeln, daß sie ihrem Wesen nach tief verschieden sind. Und so wie daher die äußere Scheidung in Wort und Sache hinzutritt, so muß nun allerdings auch die Wissenschaft auftreten und dasjenige bestimmen, worin jenes Wesen beider zur Erscheinung gelangt.

Dies nun ist an sich einfach. Die Kräfte der natürlichen Welt sind allmählig zu selbständigen Wissenschaften geworden. Die Vorbildung für die letzteren kann daher nur darin bestehen, das Verständniß dafür beizubringen, daß diese Wissenschaften überhaupt als selbständige da sind, indem sie den Gedanken lehrt, die Kräfte, welche sich in der Wissenschaft zu Systemen entwickeln, als selbständige zu formuliren. Wir glauben, an diesem Orte mit der Aufstellung der Namen, welche auf diese Weise den Inhalt dieser Vorbildung ausmachen, uns begnügen zu müssen. Es sind die Mathematik, die Physik, die Naturgeschichte und die Chemie. Diese Gebiete bilden den naturgemäßen Inhalt der technischen Vorbildung, und daraus ergibt sich das leitende Princip für Lehrplan und Lehrwesen desselben. Es besteht darin, jene vier Gebiete zur Hauptsache zu machen, alle anderen Bildungsgegenstände dagegen nur in dem Umfange und Inhalt zu behandeln, als sie selbst als Bedingungen für das Verständniß jener Bildungsgebiete erscheinen. Das ist das Wesen der technischen Vorbildung für sich betrachtet und darauf beruht ihr Lehrplan.

Ganz anders ist allerdings das der wissenschaftlichen Vorbildung im Gymnasium. Es ist ganz nothwendig, dabei nicht bei Aeußerlichkeiten stehen zu bleiben. Ihr Gebiet ist das der Kräfte, welche das persönliche Leben beherrschen.

Das Wesen dieser persönlichen Kräfte aber, mögen dieselben nun erscheinen wie sie wollen, ist an sich tief verschieden von dem der natürlichen. Wir werden diesen Unterschied hier nicht weiter untersuchen; er ist aber ein so bestimmter, daß wir ihn mit Einem Worte bezeichnen

können. Die natürlichen Kräfte sind geschichtslos; die persönlichen Kräfte sind in beständiger, selbstbedingter Entwicklung begriffen; ihr Wesen ist ihr Werden, und ihre Erscheinung die Geschichte. Die Vorbildung für das Geschichtslose kann daher ihre Hauptaufgabe wesentlich nur in der Bildung des Verständnisses der Causalität oder des Zusammenhanges bestimmter und gemessener Kräfte und Erscheinungen suchen; die Vorbildung für das historische Leben dagegen muß stets den Blick eröffnen auf die, im Wesen der Persönlichkeit lebendigen, an sich unmeßbaren Kräfte des persönlichen Werdens. Diese aber liegen zunächst in dem innigen Zusammenhange des geistigen Arbeitens des Einen für den Anderen, und die großartigste Erscheinung, in welcher dieser innere Zusammenhang und mit ihm die Einheit des gesammten Geisteslebens der Menschheit uns fast allgegenwärtig entgegentritt, ist der Zusammenhang der antiken Welt mit der neuen. Es ist überflüssig, das hier zu erörtern; es ist aber schon dem ersten Verständniß beider klar, daß dem, der jene wunderbare Causalität jener beiden Epochen der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes sich nicht wenigstens einmal zur Anschauung gebracht hat, diese Entwicklungsgeschichte selbst ewig nur halb verstanden bleiben wird. So wie daher die geistige Lebensaufgabe als selbständige der wirthschaftlichen gegenüber zum Bewußtsein gelangt, wendet sie fast unwillkürlich die Vorbildung des Einzelnen demjenigen zu, was selbst als Vorbildung des geistigen Lebens der Welt da ist und ewig bleiben wird, den Classikern. Und das thut sie, mit oder ohne klares Bewußtsein, auch darum, weil gerade in den Classikern das rein ethische Element der freien persönlichen Selbstthätigkeit mit seiner reinsten und schönsten Form in ewiger Jugend uns entgegentritt. In ihnen erst erhebt sich die Anschauung über das Tägliche; durch sie erst lernt man den Geist nicht mehr als die gegenwärtige alles beherrschende Thatsache, sondern als die arbeitende Kraft im Leben der Menschheit anschauen; bei ihnen verschwinden der Zweck und das Ziel der Bildung, denn diese Bildung selbst wird ihr eigener Zweck, und beginnt sich als das Höhere im menschlichen Leben über die Herrschaft dessen zu erheben, was um äußerer Zwecke willen geschieht. Sie erst vermag daher auch den Gedanken tief in die jugendliche Brust zu verpflanzen, daß es etwas gibt und geben soll, was einen Werth hat ohne brauchbar zu sein, und daß die Welt, welche uns zwingt das Unbrauchbare unserer Bildung zum Grunde zu legen, selbst noch Achtung hat vor dem, dessen Werth nicht nach seiner Verwerthung gemessen wird. Und das wieder erhebt den Blick und macht ihn, wenn auch zuerst nur in der Empfindung, fähig, allenthalben in dem Besonderen das Allgemeine, in den Thatsachen ihren letzten Zusammenhang zu finden.

Und immer erkennt, wenn auch spät, das praktische Leben, welche Bedeutung eine solche Grundlage für alles das hat, was künftig der Einzelne auch im Einzelnen leisten soll. Es empfindet mit Recht, daß die Naturkräfte in den wirklichen Aufgaben uns so nahe treten, daß wir sie in der Erfüllung derselben ohnehin kennen lernen; so wie dagegen das Bedürfniß nach höherer Bildung entsteht, wird dieselbe sich stets zuerst fast instinctmäßig dem Alterthum zuwenden, und das Antike in seinem positiven Inhalt, der Schönheit seiner Form und seinem tief ethischen Sinne als Vorbildung fordern. Und diese letztere nun ist das, was wir die classische Vorbildung nennen.

So stehen zunächst die wirthschaftliche und die classische Vorbildung einander gegenüber. So wie aber nunmehr auch die erstere in ihrer Vergleichung mit der letzteren erkennen lernt, daß das geistige Moment doch zuletzt auch in der Vorbildung das höhere sei, während ihrerseits die classische Vorbildung, mehr und mehr in die Mitte des praktischen Lebens gestellt, sich gestehen muß, daß die Kenntniß der natürlichen Welt nicht weniger bedeutsam ist als die rein geistige, so entsteht jener Proceß, den wir als den Streit des Real- und des Gymnasialbildungswesens kennen, und der auf dem Gebiete der Vorbildung den Character unserer Zeit bildet. Derselbe ist von dem obigen Standpunkt aus leicht zu verstehen und leicht zu verfolgen, wenn sein Abschluß auch durch Einseitigkeit und Tradition nicht eben nahe liegt. Wir dürfen ihn hier nur kurz bezeichnen, da seine bekannte Heimath doch nur Mitteleuropa ist; aber die Lehre vom Bildungswesen an sich muß als ihre erste Pflicht anerkennen, mit allem Nachdrucke den Wunsch, ja die Forderung auszusprechen, daß der Uebergangszustand in dem wir uns befinden, nicht mehr zu lange dauere. Möge daher die ganz objective Beurtheilung jenes Gegensatzes für die Berufenen hier ihre Stelle finden.

Die erste Folge desselben war, daß alsbald die classische Bildung, da sie sich selbst nicht aufgeben konnte, sofort begann, die ganze Realbildung in sich aufzunehmen, um ihren alten, historisch gewordenen Vorrang zu behalten, und daher jetzt Mathematik und Naturwissenschaft neben den Classikern mindestens mit demselben Ernste zu treiben, wie die Realbildung selbst; zugleich aber wollte sie auch ihre eigene Voraussetzung, die Kenntniß der alten Sprachen, zu derselben Correctheit im Einzelnen erheben, auf welche Mathematik und Naturwissenschaft stolz waren. Durch beide Momente ist in ihrem Zusammenwirken der gegenwärtige Zustand des ganzen Gymnasialwesens in Deutschland entstanden. Die Folge des ersten war eine gänzlich unverständige Ueberbürdung der gesammten Gymnasialvorbildung durch die Verbindung beider Vorbildungen, in der man von jedem Einzelnen alles zugleich forderte, was

der Natur der Sache nach nur durch Theilung der Arbeit unter zweien geleistet werden kann. Und da die mißverstandene Einrichtung des Prüfungswesens beides zugleich zur unabweisbaren Aufgabe jedes Einzelnen machte, so trat die doppelte Folge ein, unter welcher unser Geschlecht schon jetzt so hart leidet und noch härter leiden wird, wenn nicht verständigere Einrichtungen bald Platz greifen. Die erste war, daß die Elemente der physischen Gesundheit durch Ueberarbeit der Jugend ernstlich angegriffen wurden; da kein Gymnasiallehrer die geistige Kraft besitzen gelernt hat, sein Fach nicht jedesmal als Hauptfach anzusehen und darnach vorzugehen. Die zweite war die sehr tiefe Erschütterung der geistigen Gesundheit, da der jugendliche Geist durch das „gründliche" Erlernen der an sich absolut verschiedenen Bildungsgegenstände nicht bloß keinen von ihnen mehr gründlich lernt, sondern auch das Gefühl des inneren Zusammengehörens derselben, und damit die Lust und Liebe zum inneren Lernen verliert. Die Tiefe wird jeden Tag mehr der Breite geopfert, und es gibt schon fast kein Studiren mehr für die Sache, sondern nur für das heutige unselige Prüfungssystem! So ist der gegenwärtige Zustand namentlich des Gymnasialwesens ein beständiges Verbrechen gegen das große Gesetz der Theilung der Arbeit, und dies Verbrechen beginnt schon jetzt seine Folgen zur Geltung zu bringen. Das ist ein sehr ernster Zustand. Ihn verschlimmert nur noch in hohem Grade der tiefe, nur historisch erklärbare Unverstand, mit der die classischen Sprachen selbst gelehrt werden. Jenes Drängen nach eigener Wichtigkeit des Lehrgegenstandes hat es nämlich hervorgebracht, die Erlernung der classischen Sprachen aus einem Mittel zum Selbstzweck zu machen, und die an sich so hohe Idee der Gymnasialbildung zu einer, für die classische Bildung auf die Vorbildung für die fachmäßige Philologie bestimmten Vorschule herabzusetzen. Das hat die Jugend unfähig gemacht, vor lauter Sprachlehre zur Sprache zu kommen, und das höchste Ziel in der Vermeidung grammatikalischer Fehler statt in dem fließenden Lesen der Classiker und ihrem Verständniß zu suchen. Die Grammatik herrscht in der Classicität, wie das Experiment in der Naturwissenschaft. Und dazu der beschränkte Grundsatz, daß nur das Gymnasium zum Besuche der Universität befähige! — Das nun ist der Uebergangszustand, in dem wir uns befinden. Er selbst aber kann nur auf dem Punkte überwunden werden, auf dem er seinen Hauptausdruck gefunden hat — in dem Prüfungswesen, das die Vorbildung der absoluten Herrschaft der Prüfungen unterwirft, und damit derselben gerade das genommen hat, was ihre wahre Bedeutung, ihr wahres Leben, ihr wahrer Werth ist. Denn sie soll für den Jüngling der Proceß sein, in welchem er frei seinen künftigen Beruf, der stets ein besonderer sein muß, wählen

lernt. Und wie tief ist der Widerspruch, daß ich jenen durch die gleiche Gültigkeit aller Prüfungsgegenstände zwinge, kein Gebiet in dieser Vorbildungsepoche hinreichend kennen zu lernen, um für sich selbst und seine individuelle Bestimmung das zu finden, was ihn befriedigen und damit der Gesammtheit wahrhaft nützen kann? Wie tief ist der Widerspruch, daß er zwar in dieser Zeit der Vorbildung seinen künftigen Beruf, dessen Kern ihm durch die Ueberbürdung mit innerlich und äußerlich tief verschiedenen Gegenständen verschwindet, wählen darf und soll, aber nicht das, worin er als Hauptsache im Namen dieses seines Berufes geprüft werden will? — Doch es muß uns genügen, diese Verhältnisse hier angedeutet zu haben. Immer bleibt fest, daß die Grundlage der technischen Bildung das Verständniß der objectiven Naturkräfte und Thatsachen, die der classischen die Geschichte und die Empfänglichkeit für das höhere Ethos ist. Was nun hier theoretisch geschieden und in Real- und Gymnasialwesen praktisch selbständig geworden ist, das wird nun zum vollständigen Systeme in dem, was wir das eigentliche Berufsbildungswesen nennen.

B. Das eigentliche Berufsbildungswesen.

Das Fach, der Beruf, Praxis und Theorie, und das Princip des eigentlichen Berufsbildungswesens.

Aus der Vorbildung tritt nun, mit entscheidender Wahl des künftigen Lebensberufes, der Jüngling in das Leben hinein, und das Bildungswesen empfängt damit die Aufgabe, auch seinerseits die Vorbereitung für alle die bestimmten Berufe zu bieten, unter denen der junge Mann zu wählen hat. Jetzt ist es selber kein einfaches mehr; es entwickelt sich dieser Aufgabe gegenüber zu einer beständig steigenden Vielfältigkeit, und damit fällt auch das Bildungswesen selbst wie das Leben, dem es angehört, unter das Princip der Theilung der Arbeit; die Wahl des bestimmten Berufes wird zur Wahl der einzelnen Berufsbildung, und umgekehrt. Die Gesammtheit aller Anstalten für alle Arten der besonderen Berufsbildung ist das Berufsbildungswesen.

Dasselbe unterscheidet sich daher vom Vorbildungswesen dadurch, daß es die Fähigkeit und die Bestimmung hat, jede einzelne Lebensaufgabe zum Gegenstande einer selbständigen bildenden Arbeit zu machen. Sein Inhalt beruht darauf, daß diese Lebensaufgaben selbständige Gestaltungen des Gesammtlebens sind, daß jede von ihnen mit bestimmten Kräften und bestimmten Erscheinungen zu thun hat, und daß das Bildungswesen jetzt diejenigen geistigen Kenntnisse und Erkenntnisse zur

Entwicklung bringen muß, welche ihrerseits als die Bedingungen für die Erfüllung jener bestimmten Lebensaufgabe erkannt werden. Das eigentliche Berufsbildungswesen besteht daher aus so vielen Gebieten des Bildungswesens als es Arten und Gruppen der Lebensaufgaben gibt, und damit ist die Grundlage von demjenigen gegeben, was wir das System desselben nennen. Zugleich aber sind alle einzelnen Gebiete dieses eigentlichen Berufsbildungswesens zuletzt doch wieder Ein Ganzes, indem jeder Theil desselben dem Ganzen in seiner Weise dient und es zum Ausdruck bringt. Dadurch wird sich, so wie man dasselbe in diesem Sinne wissenschaftlich behandelt, wiederum das ergeben, was alle wissenschaftliche Behandlung bestimmter Gebiete fordert. Man wird den allgemeinen Theil von dem besonderen scheiden, und jener wird stets die Principien für das Ganze, dieser die systematische Bedeutung des Einzelnen enthalten. So auch in der Wissenschaft des eigentlichen Berufsbildungswesens.

Nun haben wir bereits dargelegt, wie jede Lebensaufgabe einen doppelten Inhalt hat und haben muß. Sie ist zuerst die Arbeit des Einzelnen für sich selber, die Schöpferin seiner eigenen Kraft und ihrer Bedingungen, und damit die Grundlage seiner individuellen Selbständigkeit und seiner Unabhängigkeit von anderen. Als solche erscheint sie als der Erwerb, und es ist kein Zweifel daß es keinen Beruf geben kann, der nicht zugleich einen Erwerb enthielte. Beide Factoren aber verbindet das Bewußtsein jener höheren Einheit des geistigen Lebens, an welcher jeder Einzelne für sein Gebiet zum Mitarbeiter wird. So wie daher das Bildungswesen nunmehr die eigentlichen und einzelnen Lebensberufe in sich aufnimmt und selbständig zur Entwicklung bringt, wird es stets zwei große Aufgaben haben, deren innere Verbindung ihm erst seinen rechten Werth gibt. Es wird zuerst die Kenntnisse und Erkenntnisse, welche das Erwerbsmoment in jeder menschlichen Lebensaufgabe bedingen, zu verstehen und zu geben haben, und dann wird es den Inhalt derselben mit den höheren, rein menschlichen Aufgaben alles Lebens mit dieser Erwerbsbildung verbinden und zum Bewußtsein bringen. Und daraus nun ergeben sich die beiden Begriffe, die ohne diese Unterscheidung wohl nicht fähig sind, selbst zur Unterscheidung zu gelangen.

Insofern ich nämlich eine bestimmte Lebensaufgabe als eine äußerliche Einheit denke, welche durch das höchste Princip der Theilung der Arbeit gegeben ist und ihre Gränzen wie ihren Inhalt empfängt, und welche in diesem Sinne für den Einzelnen die Bestimmung hat und erfüllt, ihm durch die mit ihr gegebene Lebensarbeit seine wirthschaftliche Existenz zu gründen, entsteht der Begriff des bestimmten Faches. Es ist daher das Wesen des Faches, mir meine eigene Arbeit zuzutheilen,

aber vermöge dieser Arbeit mir auch die wirthschaftlichen Bedingungen meiner ganzen wirthschaftlichen und gesellschaftlichen Stellung zu geben. In diesem Sinne ist jeder Lebensberuf ein Fach, und mithin ist dann auch jede eigentliche Berufsbildung eine Fachbildung. Allein als solche ist sie durch die Erwerbs- und Gesellschaftsverhältnisse stets äußerlich und selbst innerlich beschränkt, und diese Beschränkung drückt sich sowohl für die praktische Berufsbildung als auch wissenschaftlich in dem Satze aus, daß der Werth jeder eigentlichen Fachbildung in dem Maße liege, in welchem sie zum Erwerbe fähig macht. Für diese specifische Fähigkeit hat nun unsere Zeit ihren specifischen Namen gefunden. Sie nennt sie das Praktische. Jede Fachbildung ist daher grundsätzlich eine praktische, und je höher in den Augen der Menschen der Werth wirthschaftlicher Güter steigt, desto höher wird der Werth der praktischen Bildung gegenüber aller anderen Form der letzteren steigen.

Insofern ich aber die bestimmte Lebensaufgabe zugleich als Glied und dauerndes Moment an der höheren Entwicklung des Gesammtlebens erkenne, wird der Inhalt derselben einen anderen Maßstab, und mithin das Bildungswesen eine andere Aufgabe in sich enthalten. Es wird neben dem wirthschaftlichen Reichthum und seiner äußeren Freiheit auch den geistigen Reichthum erkennen, den die Anschauung des Ganzen der Arbeit des Einzelnen gibt, und den er doch zuletzt auch in seinen Leistungen verwerthet. Neben dem äußeren Erfolge wird damit das Bedürfniß der inneren Befriedigung auftreten, neben der Genugthuung durch das Erworbene der Genuß, dem Höheren zu dienen und damit an seinem Wesen Theil zu haben. Das nun wird nur dadurch erreichbar sein, daß das, was mir das Bildungswesen gibt, nicht mehr seinen alleinigen Maßstab an seiner Verwerthbarkeit hat, und sich dadurch über die Gränze erhebt, welche die Brauchbarkeit für den unmittelbaren Erfolg gibt; die Lehre, welche in jedem Fache diesen allgemeineren Standpunkt vertritt, nennen wir Theorie — die genetische Anschauung statt der bloßen Kenntniß des Gegebenen und Nothwendigen; die theoretische Bildung wird zum zweiten Inhalt der eigentlichen Berufsbildung, der beständig über den des Faches hinausgeht, den Einzelnen zwingt Gebiete zu betreten, auf denen Erwerb und Nutzen verschwinden, und auf denen statt ihrer das Bewußtsein lebendig wird, daß es zuletzt nicht bloß der Gewinn, sondern die Gesittung ist, der das Beste in uns gehört. Und so ist es die Theorie im Fache, die theoretische gegenüber der praktischen Bildung, welche aus dem Fache den Beruf macht.

Fassen wir nun das zusammen für den Begriff und die hohe Function des eigentlichen Berufsbildungswesens, so sagen wir, daß es dem-

gemäß kein Fach ohne Beruf geben soll, aber auch keinen Beruf ohne Fach. Die materielle Freiheit ist das Fach, die geistige der Beruf. Wo sie geschieden werden, verliert die Gesittung ihren geistigen Inhalt; der Zweck des Einzelnen wird nur noch er selber; die Achtung vor dem Höheren in der Gesammtheit geht unter zugleich mit der Achtung des Höheren in uns selber, und den Zustand, der sich damit für das Gesammtleben ergibt, nennen wir den Materialismus. Er bedarf keiner weiteren Characteristik. Wo aber die reine Berufsbildung ohne die Fachbildung den Inhalt des Berufsbildungswesens ausmacht, da tritt der Mangel der individuellen Selbständigkeit ein, die der eigenen Basis im eigenen Erwerbe entbehrt, und das Ende des Kampfes zwischen beiden ist stets, daß der Beruf ohne Fach zur schönen Phrase und das Fach ohne Beruf zum Handwerk wird, das erste die Abhängigkeit des Menschen, das letzte die Beschränktheit seiner Auffassungen und die Gemeinheit seines Strebens bedeutend. Es ist nutzlos zu fragen, was schlimmer ist; da wo der Beruf fehlt, stirbt das Volk am Mangel seines geistigen, da wo das Fach fehlt, am Mangel des wirthschaftlichen Lebens. Und so sagen wir, das höchste Princip des eigentlichen Berufsbildungswesens sei es, auf allen seinen Punkten die Fachbildung mit der Berufsbildung zu verbinden. Erst die Völker, die das vermögen, sind die unsterblichen Völker.

Nun ist das wahr, allein es ist zugleich sehr allgemein. Seine bestimmte Gestalt kann es erst empfangen, wenn jene beiden Momente, welche alles Menschliche durchdringen, auch für jene Begriffe zur Geltung gelangen. Alsdann entsteht das System des Berufsbildungswesens.

Das System des Berufsbildungswesens und seiner Hochschulen.

Wenn es für das positive Recht des Berufsbildungswesens und seine Ordnung ausreicht, das formale System des letzteren aufzustellen, so wird eine wissenschaftliche Auffassung weiter gehen, und uns zeigen, wie jenes formale System zuletzt nicht etwa bloß gesetzlich eingeführt oder sich zufällig gemacht hat, sondern tief in der Natur alles Bildungswesens begründet ist, und sich daher vermöge eigener Kraft erzeugt. Erst damit kann es eine Wissenschaft des Bildungswesens geben.

Zuletzt stellt alle Bildung, wie wir gezeigt, die Kraft der Persönlichkeit allen den Kräften überhaupt gegenüber, welche außerhalb derselben sind; die Entwicklung der ersteren ist die Aufgabe des Bildungswesens. Daraus ergibt sich, daß auch das eigentliche Berufsbildungswesen kein System durch sich selber hat und haben kann, sondern daß dieses System nichts anderes ist, als der Organismus der großen, selb-

ständig zur Erscheinung gelangenden Aufgaben, welche in ihrer Wechselwirkung das persönliche Leben beherrschen. Auf diesem Punkte beginnt das wissenschaftliche Verständniß des Berufsbildungswesens. Denn es sind stets eben diese Kräfte, welche, insofern sie eben nicht mehr als an und für sich stehend gedacht werden, sondern ihrerseits in das Leben aller Einzelnen und damit in das der Gemeinschaft hineingreifen, zu den einzelnen Lebensaufgaben der einzelnen Persönlichkeiten werden. Die Aufgabe des Berufsbildungswesens ist es demnach, dem Einzelnen dasjenige Maß und diejenige Art der Bildung zu geben, vermöge deren er durch Kenntniß und Erkenntniß jene organischen Kräfte innerhalb seiner speziellen Lebensaufgabe sich selber und zugleich der Gemeinschaft dienstbar machen kann. Das ist, dasselbe soll aus ihnen zuerst ein spezielles Fach- und dann ein allgemeines Berufsbildungswesen machen.

Diese Kräfte nun in ihrem Verhalten zum persönlichen Leben erscheinen in dreifacher Gestalt. Zuerst sind sie die Kräfte der natürlichen Welt, dann diejenigen, welche in der Ordnung der menschlichen Gemeinschaft als die gesellschaftlichen Kräfte liegen, und endlich als die der reinen individuellen Persönlichkeit, die schöpferischen Kräfte der Kunst und Poesie. Jeder dieser großen Gruppen entspricht daher eine große Gruppe des Fach- und Berufsbildungswesens. Wir nennen die erste, deren Object das Erkennen und Kennen der natürlichen Kräfte als Bedingung für die Erfüllung der materiellen Lebensaufgabe ist, den wirthschaftlichen Beruf und das wirthschaftliche Berufsbildungswesen; die zweite große Gruppe enthält den öffentlichen Beruf und das öffentliche Berufsbildungswesen; die dritte erscheint als der künstlerische Beruf und die künstlerische Berufsbildung. Das sind die drei Grundlagen alles Systemes des Berufsbildungswesens.

Es ist nun nach dem Früheren wohl festgestellt, daß das Ziel eines jeden dieser drei Gebiete stets ein doppeltes sein muß. Zuerst und nothwendig muß das durch die Bildung Erworbene selbst wieder fähig sein, einen Erwerb zu bieten, und indem es das will und thut, wird es ein Fach; insofern sie aber dem letzteren seinen höheren Inhalt gibt, bildet sie zugleich zum Beruf; und da nun jeder Theil überhaupt einem höheren Ganzen angehört, wird auch jedes einzelne jener drei Fächer zum Berufe; Fach und Beruf werden damit jetzt äußerlich gleichbedeutend, während sie innerlich tief verschiedenen Sinn haben, und auch die Sprache wendet die Worte: Gewerbe, Fach, Beruf auf jede einzelne jener Lebensaufgaben aller drei Gebiete an. Das scheint zunächst klar. Ist dem aber so, so wird auch das Fachbildungselement stets in dem-

selben Verhältniß zum Elemente der Berufsbildung stehen, in welchem überhaupt die Stadien der Entwicklungsfähigkeit des zu Bildenden sich verhalten. Es ist daher naturgemäß, daß in diesem ganzen Systeme des Berufsbildungswesens sich stets zwei große Aufgaben begegnen und an ihnen sich zwei Stadien und Ordnungen des Berufsbildungswesens mehr oder weniger klar scheiden werden. Das erste Stadium wird es stets mit dem Leichtverständlichen zu thun haben, und das ist stets das für die Verwerthung im Leben Brauchbare; in ihm wird das Fachliche vorherrschen, und das Praktische noch ohne seine höhere Beziehung als Hauptsache erscheinen. Das zweite dagegen wird dem Berufe gehören, und sein wesentlicher Inhalt wird stets dasjenige bilden, was über die einzelne bestimmte fachmäßige Aufgabe hinausgeht; das aber ist immer dasjenige, in welchem das einzelne Fach durch Inhalt und Kraft der anderen Fächer bestimmt und bedingt erscheint. Die erste Folge dieses großen organischen Verhältnisses ist es, daß sich, fast in allen Gruppen der Berufsbildung deutlich erkennbar, stets zwei Stufen für jede spezielle Berufsbildung entwickeln, von denen wir die eine die untere oder die wesentlich praktische, die andere die obere oder die wesentlich theoretische nennen. — Die zweite Folge der obigen Sätze ist, daß die im gleichartigen Wesen jener drei großen Gruppen liegende Gemeinschaft ihre Grundlagen auch in ihrem Bildungswesen geltend macht, und dieses daher eine bis zu einem gewissen Grade gleichmäßige Bildung für das ganze Fach, ohne Rücksicht auf die einzelnen Zweige desselben, einerseits fordert und andererseits erzeugt; und dies nun kann natürlich erst da stattfinden, wo die obere Bildungsepoche des Berufes begonnen hat. Indem wir nun auf diese Weise die selbständigen Fächer und Berufe als Gegenstände des Bildungswesens betrachten, entsteht das, was wir im allgemeinen das Fachschulwesen nennen; die Anstalten aber, welche das Bildungswesen für die höhere Fachbildung hervorruft, nennen wir im Unterschiede von den Vorbildungsschulen in Realschulen und Gymnasien die Hochschulen, und die Gesammtheit derselben das Hochschulwesen. — Die dritte Folge ist, daß sich dann allerdings die Erkenntniß wieder Bahn bricht, daß zuletzt alle drei Gebiete dieses gesammten Berufsbildungswesens wieder Eins sind, daß die Erkenntniß dieser höchsten Einheit sich über jedes einzelne Gebiet erhebt, und als solche dann als wissenschaftliches Bildungswesen in seinen Professoren, Facultäten und Universitäten als der dritte selbständig gewordene Theil des Berufsbildungswesens überhaupt erscheinen wird. Auf diesen Sätzen beruht die Entwicklung des Berufsbildungswesens zu einem organischen Systeme.

Denn damit beginnt nun innerhalb jener drei Hauptgebiete sofort

derselbe Proceß, den wir bisher im allgemeinen bezeichnet haben, seine Thätigkeit gegenüber seinem speziellen Inhalt, und aus der Besonderheit desselben entfaltet der Fortschritt des Bildungswesens wieder ein System der einzelnen Fach- und Berufsbildungsgebiete, und zwar nach dem Gesetze der Theilung der Arbeit in derselben Weise, wie es das Ganze gethan. Denn innerhalb jedes allgemeinen Faches liegen wieder eine Menge von einzelnen Lebensaufgaben, und diese sind es, welche ihrerseits jede für sich dasselbe fordern, was das Gesammtleben von dem gesammten Berufsbildungswesen gefordert hat, daß jede von ihnen von dem letzteren als selbständig anerkannt werde, und daher auch wieder seine Einzelbildung empfange. So entstehen innerhalb des Ganzen jeder Gruppe wieder die Einzelfächer je mit ihren speziellen Hochschulen; die Berufsbildung für das Einzelfach ist das, was den Fachmann ausmacht, und in diesem Sinne reden wir von dem fachmännischen Bildungswesen auf dem Gebiete des Hochschulwesens.

Das sind die Kategorien, welche in ihrer Einheit das eigentliche Berufsbildungswesen umfassen. Wir gestehen, daß wir auf diese systematische und organische Auffassung desselben aus zwei Gründen einen hohen Werth legen.

Zuerst enthält dieselbe den einzigen Weg, um sich über den Inhalt des Processes klar zu werden, der sich gerade in unserer Zeit vollzieht, und den wir in seiner historischen Entwicklung unten klarer machen werden. Unsere Zeit ist in beständiger Arbeit, namentlich im Gebiete der wirthschaftlichen Fachbildung beständig neue Schulformen zu erzeugen, und es läßt sich schwer läugnen, daß man sich über Natur und Aufgabe, ja sogar über die Namen derselben keineswegs klar ist. Hier ist es die systematische Auffassung, welche allein die Bestimmtheit und die Begränzung nicht bloß als eine äußere, sondern als eine innere zu geben vermag. Namentlich aber kann auch nur auf diesem Wege das richtig verstanden werden, was der Unterschied der Hochschulen und Facultäten, und damit der eigentliche Unterschied zwischen dem deutschen und nichtdeutschen Bildungswesen bedeutet. Wir werden unten darauf zurückkommen müssen. Dann aber hat jenes System noch eine zweite Aufgabe.

Denn es wird bei dem gegenwärtigen Bildungsgange recht schwer halten, das gesammte Lehrerthum für die ernste Erwägung des Gedankens zu gewinnen, daß es nicht bloß Methode und Pädagogik, sondern auch das Bildungswesen in seiner concreten Gestalt als Ganzes sich zur Anschauung bringen und es als ein Gebiet der Staatswissenschaft in Ordnung und Recht studiren müsse, um sich und dem eigenen Berufe zu genügen. Dazu aber gehört vor allem, daß jeder Lehrer sich und

seinen speziellen Lehrberuf nicht mehr bloß wie bisher für sich betrachte, sondern daß jeder sich in der Mitte eines großen, das gesammte Lehrwesen auf allen Punkten mit gleichen Grundlagen, gleichem Princip und daher innerlich gleicher Berechtigung erkenne. Die große staatliche Ordnung, zu der wir im öffentlichen Rechte des Bildungswesens sogleich übergehen, ist die naturgemäße Consequenz dieser Auffassung; aber ihre feste Basis ist auch hier das System. Wir versuchen es daher, dieses System als das was es ist, als einen großen, durch seinen eigenen Inhalt zu einem mächtigen Ganzen entwickelten Organismus darzustellen; denn wir sind überzeugt, daß wer einmal diesen letzteren sich zur Anschauung gebracht hat, von ihm zu dem Verständniß des größeren Ganzen, dem Staatsleben und seiner gleichfalls organischen Rechtsbildung, übergehen und mit uns die Forderung aufstellen wird, die ja doch so selbstverständlich ist, daß die Kenntniß des Bildungswesens als ein integrirender Theil des Studiums derer anerkannt werde, welche durch ihren Lebensberuf diesem Bildungswesen angehören!

Die letzte und vielleicht wichtigste Aufgabe dieses Theiles unserer Arbeit wird dann darin bestehen, in diesem formalen Organismus des Berufsbildungswesens für jeden einzelnen Theil wieder den Punkt zu zeigen, durch welchen sich die eigentliche Fachbildung mit ihrem vorwiegend gewerblichen Element zur Berufsbildung erhebt, das ist wo und wodurch jede Spezialfachbildung sich die Einheit mit den allgemeinen Begriffen und Kenntnissen zum Bewußtsein bringt. Das Eingehen auf das Einzelne müssen wir dabei den Einzelarbeiten überlassen; das Wesen der Sache aber, glauben wir, wird leicht verständlich werden.

I. Das wirthschaftliche Berufsbildungswesen.

Die Vorbildung für dasselbe in den Fortbildungs-, den Real- und den gewerblichen Schulen. Die Hochschulen und ihr System.

Es ist nothwendig, der Darlegung des wirthschaftlichen Bildungswesens den Unterschied desselben von dem wirthschaftlichen Unterricht auf der einen Seite und der wirthschaftlichen Vorbildung auf der anderen Seite zum Grunde zu legen. Es wird auch für das öffentliche Recht, geschweige denn für den praktischen Bildungsgang in Lehrplan und Anstalt ohne diese Unterscheidung ins Klare zu kommen sein, um so mehr als bekanntlich in neuester Zeit die Ausdrücke: instruction professionnelle, professional education, gewerbliche Bildung u. a. m., die zuletzt doch in der Sache selbst beginnende Klarheit ernstlich zu bedrohen scheinen.

Die wirthschaftliche Bildung im weitesten Sinne des Wortes

bedeutet den Erwerb aller derjenigen Fähigkeiten, Geschicklichkeiten, Erfahrungen, Kenntnisse und Erkenntnisse, welche in der Bewältigung der natürlichen Kräfte zum Dienste der Güterwelt ihre Aufgabe und ihren Erwerb suchen.

Die Verbindung der wirthschaftlichen Bildung mit der Elementarbildung hat zu ihrem Inhalte die einfache Kenntniß des Stoffes und des mechanischen Processes, an dem die Arbeit erscheint. Beide sind die Voraussetzung für jede Production; beide bilden daher auch einen Theil der ersten wirthschaftlichen Bildung, und beide schließen sich daher als elementarer wirthschaftlicher Unterricht an den allgemeinen Volksunterricht an. Es ist überflüssig, hier von ihrem Werthe zu reden; aber sie sind die naturgemäße Fortsetzung des Elementarunterrichtes überhaupt, und gehören damit demjenigen, was wir als das Fortbildungswesen im Volksschulwesen bezeichnet haben. Naturgemäß wird dieses Fortbildungswesen sich wieder nach der Natur des gewerblichen Stoffes und der Bearbeitung in die zwei Hauptgebiete der Landwirthschaft und des Gewerbes scheiden, und in diesem Sinne sind die Elemente seines Systemes die landwirthschaftliche und die gewerbliche Fortbildung, die als Schluß der Elementarbildung sich theils an die Elementarschulen anschließen, theils zum Inhalt des höheren Volksschulwesens und seiner Bürgerschulen werden. Dem Berufsbildungswesen gehören sie als solche überhaupt nicht an.

Das eigentliche und selbständige wirthschaftliche Berufsbildungswesen beginnt auch hier erst auf dem Punkte, wo die Kräfte, welche den Zwecken des wirthschaftlichen Lebens dienen, von ihrer Erscheinung geschieden und zum Gegenstand einer selbständigen Lehre gemacht werden, und die Fähigkeit, die wirkenden Kräfte zu verstehen, wird auch hier ein Proceß der Vorbildung, der wieder zwei Formen hat.

Da nämlich, wo es sich nur um das Verständniß der allgemeinen Lebensgesetze für Stoff und Arbeit überhaupt durch die Elemente der Naturlehre und der Mathematik, Mechanik und Physik handelt, entsteht diejenige Vorbildung für die wirthschaftliche Berufsbildung, die noch keinen einzelnen, bestimmten Erwerbszweig zum Ziele hat; und die darauf gerichteten Anstalten, welche mithin die Wahl des Erwerbszweiges freilassen, sind die Realschulen.

Wo dagegen diese Wahl des bestimmten Erwerbszweiges bereits geschehen ist, und die Bildung für den Erwerb darum zugleich die Entwicklung der producirenden Arbeit nach dem bestimmten Stoffe, seiner Natur und seinen specifischen Kräften erstrebt wird, da entstehen statt der Realschulen, oder auch neben und zum Theil über denselben die von den wirthschaftlichen Fortbildungs- und den Realschulen, sowie von den

Hochschulen ziemlich streng geschiedenen gewerblichen Schulen. Alle gewerblichen Schulen werden daher vorwiegend das praktische Element für bestimmte Gewerbe zum Gegenstand haben, alle Realschulen dagegen das theoretische für alle; es wird stets so viele gewerbliche Schulen geben als es selbständige Erwerbszweige gibt, während die Realschulen immer dem Wesen nach gleich sein werden; die Realschulen werden durch Anschauung der Stoffe und Arbeitsmittel, die gewerblichen Schulen durch Versuche mit beiden arbeiten; von den gewerblichen Schulen wird der Einzelne sofort ins wirkliche Erwerbsleben übergehen, aber vermöge der Natur ihres Bildungsinhaltes auch an seinen specifischen Erwerb gebunden bleiben, nach der Realschule dagegen wird die weitere Bildung in den wirthschaftlichen Hochschulen stattfinden. Damit wird auch die ganze Organisation beider wesentlich verschieden sein. Die gewerblichen Schulen aller Art werden für den bereits begonnenen Eintritt in die wirklichen Lehrjahre bestimmt werden, und dadurch den Character der Auflösung des Fortbildungswesens in Special-Gewerbeschulen enthalten; die Realschulen dagegen werden selbständig neben den Gymnasien als ein einheitlicher, im wesentlichen gleichartiger Organismus dastehen; für jene wird die äußere Scheidung vom Fortbildungswesen, für diese die innere vom Gymnasium stets sehr schwer sein, und für die ersteren meist nur in dem Princip einer speziellen Aufnahme nebst Prüfung, für diese in der Kenntniß der alten Sprachen bestehen. So wird sich in der praktischen Ordnung und Gestalt der äußerliche Unterschied der Real- und gewerblichen Schulen ziemlich leicht, schwer aber der der letzteren vom Fortbildungswesen feststellen; der Sache nach aber sind sie alle bestimmt genug unterschieden, am klarsten, wenn man Aufgabe und Character des wirthschaftlichen Hochschulwesens daneben stellt.

Dieses Hochschulwesen beginnt nun da, wo nicht mehr die Erscheinungen, sondern die Kräfte an und für sich, welche jene beherrschen, zum Gegenstand des Bildungswesens gemacht werden. Das Ziel dieser Bildung ist für sie nicht mehr die, auf der Summe von erworbenen Kenntnissen gewonnene fachmännische Fähigkeit, sondern die, durch das selbständige Urtheil möglich gemachte fachmännische Berechnung der wirthschaftlichen Fragen. Diese nun hat zu ihrer Voraussetzung zuerst das wissenschaftliche Verständniß jedes selbständigen wirthschaftlichen Gebietes, seiner Ordnung und seiner Aufgaben; allein da alle wirthschaftlichen Lebensgebiete wieder sich gegenseitig bedingen, so ist stets ihr zweiter Theil die Lehre von Natur und Kraft derjenigen wirthschaftlichen Zweige, die theils die Production der eigenen Güter, theils den Werth derselben bedingen. Und in diesem Punkte beginnt dann

aus dem wirthschaftlichen Spezialfach der wirthschaftliche Beruf zu entstehen, der mit seinem Blicke über seine nächste wirthschaftliche Gränze hinausgeht. Wo und auf welchen Punkten das nun geschieht, hängt von der Natur jedes einzelnen Gebietes ab; wir glauben aber, daß es von Werth ist, diesen Punkt im Folgenden für jede Art von wirthschaftlicher Fachbildung als Gegenstand weiteren Nachdenkens andeuten zu dürfen. Es mag das zugleich als Maßstab für dasjenige dienen, was in den verschiedenen Ländern für jene verschiedenen Gebiete wirklich geschehen ist, was weiter unten näher aufgeführt werden soll. So wie nämlich diese höhere Bildung eintritt, wird der wirthschaftliche Beruf auch die Wissenschaft in sich aufnehmen. Dabei wird er dann in dem Felde der letzteren diejenigen Gebiete suchen, auf denen ihm sein Zusammenhang mit dem Ganzen gerade vermöge seines eigenen Inhalts am klarsten wird. Das wird stets und vor allem zuerst die höhere — nicht die breitere — Statistik mit dem Nachweis nicht bloß der statistischen Thatsachen, sondern vielmehr ihres causalen Zusammenhanges sein, zweitens aber die höhere Volkswirthschaftslehre, die stets die zur Wissenschaft erhobene Lehre von den Gesetzen des Werthes und der Kapitalbildung sein wird. Allerdings werden beide Gebiete des Wissens hier noch nicht in ihrer höchsten und allgemeinsten Gestalt, sondern nur in ihrer bestimmten Beziehung zu den einzelnen Fächern behandelt werden müssen, und dadurch Inhalt und Begränzung empfangen. Daraus denn entsteht wieder das, was wir die angewandte Statistik und Nationalökonomie nennen, über deren Natur so mancher Streit gewesen.

Wir glauben nun unsererseits sagen zu können, daß die reine causale Statistik und die reine Nationalökonomie der Universität, die angewandte dagegen den Hochschulen gehört. Das Ende des alten Streites wird jedoch schließlich nur in der neuen Einigung über den wirthschaftlichen und wissenschaftlichen Beruf gefunden werden. Doch müssen wir weiter gehen.

Aus diesem Begriffe der wirthschaftlichen Hochschulen ergibt sich nun das System derselben.

Auch für dieses werden wir davon ausgehen, daß ein solches System überhaupt nur dadurch richtig sein kann, daß in ihm jeder der selbständigen Faktoren, welche das wirthschaftliche Leben beherrschen, wieder als selbständiger Bildungsgegenstand zum Ausdruck gelangt.

Darnach scheiden wir die Hochschulen der selbständig arbeitenden Naturkraft, dann die Hochschulen der Urproduction, und endlich die der gewerblichen Production im weiteren Sinne. Jede dieser Arten hat wieder ihre ganz bestimmten Unterarten, und unsere Zeit

hat offenbar die Aufgabe sich über Natur, Inhalt und Lehrplan eben dieser Unterarten klar und einig zu werden. Das positive Recht, auf das wir unten kommen, wird gegenüber diesem keinesweges einfachen System nur als ein Uebergangsstadium erscheinen. Um so wichtiger ist es, daß man hier die Grundlagen feststelle.

Das System der wirthschaftlichen Hochschulen hat nun folgende Gebiete:

1) Die technischen Hochschulen.

Wir würden es unsererseits für einen großen Fortschritt halten, wenn es gelänge, den wissenschaftlichen und eigentlich auch allein praktischen Begriff der technischen Hochschulen gegenüber der Bedeutung festzustellen, welche dieselben in der historischen Entwicklung einnehmen.

Geschichtlich sind diese technischen Hochschulen eigentlich die erste selbständige Gestaltung des Hochschulwesens überhaupt, und zwar theils in der Loslösung des letzteren von der wirthschaftlichen Vorbildung in den Realschulen, theils in dem bewußten Unterschiede von dem öffentlichen Berufsbildungswesen auf den Universitäten. Es wird das später genauer entwickelt werden. Die Folge davon war, daß man im Anfange in diesen technischen Hochschulen alle wirthschaftlichen Berufsbildungsgebiete zusammenfaßte, und somit den technischen Hochschulen zumuthete, das gesammte wirthschaftliche Berufsbildungswesen in sich aufzunehmen. Daher empfingen sie nach französischem Vorbilde den Namen der polytechnischen Schulen. Erst nach mehr als einem Menschenalter schieden sich nun die anderen Hochschulen von ihnen ab; da man sich aber das eigentliche System der letzteren im Ganzen nicht zur Anschauung brachte, so geschah es daß allmählig zwar der Begriff und Inhalt der Technik, nicht aber der der Polytechnik klar wurde. Das ist auch jetzt noch vielfach die Grundlage aller dahin gehörigen Auffassungen. Und so wird man sagen, daß das richtige Verständniß eben des technischen Hochschulwesens das Kriterium für das System des gesammten Hochschulwesens etwa noch für ein halbes Menschenalter sein wird. Dann aber werden jene in diesem ihre richtige Stellung und das richtige Maß ihrer Aufgabe zum großen Frommen der gesammten wirthschaftlichen Berufsbildung empfangen haben und behalten.

Das was wir die Technik nennen, entsteht nun da, wo die bewegenden Kräfte der Natur als selbständige erkannt, wissenschaftlich in ihrem Maße, ihrer Art und ihren äußeren Erscheinungsformen gemessen und berechnet, und dadurch gezwungen werden, ihre Fähigkeit zum Dienste der Arbeit überhaupt zu entwickeln. Die Voraus-

setzung dafür ist und wird ewig bleiben die wissenschaftliche Unterscheidung der beiden Grundformen aller Naturkräfte, die wir die mechanische und die chemische Kraft, das ist die Kraft der Körper und die Kraft der Moleküle nennen, aus denen jene Körper bestehen. Aus diesen beiden Arten der Kräfte gehen nun die beiden großen Aufgaben der Technik in höherem Sinne, und aus diesen wieder die beiden Arten der technischen Hochschulen hervor, von denen die erste vorhanden aber über sich selber nicht klar, die andere über sich selber klar aber nur noch wenig vorhanden ist.

a. Die eigentlich technischen Hochschulen, bis jetzt gewöhnlich Polytechnische Schulen genannt, haben die Aufgabe, die natürlichen Kräfte der Körper in der Weise wissenschaftlich auf Art und Maß zurückzuführen, daß ihre körperliche Bewegung fähig wird einem bestimmten Zwecke, und das ist wieder einer bestimmten wirthschaftlichen Arbeit zu dienen. Die eigentliche Technik ist daher die Wissenschaft von der Bewegung der Körper als Mittel der Arbeit; ihre mechanische Voraussetzung ist das technische Zeichnen, ihre rein theoretische die Mathematik und Mechanik, ihre eigentliche Aufgabe theils die Maschine, theils die Construction von Baulichkeiten aller Art. Die Gesammtheit der dazu erforderlichen Kenntnisse und Erkenntnisse bietet die technische Bildung, und das Fach das daraus entsteht, ist wieder je nach der besonderen Aufgabe das des Mechanikers, des Ingenieurs oder des Baumeisters. Im Allgemeinen ist man sich über diese Begriffe ziemlich einig. Das Gebiet nun, in welchem aus diesem Fache der Beruf wird, ist das der Statik der Körper, der Statistik der Vertheilung technischer Arbeitsmittel, und der technischen, das ist auf die Technik angewendete Nationalökonomie, deren Hauptinhalt die Lehre von den Werthverhältnissen der technischen Hülfsmittel gegenüber ihrer Gestehungskosten sein sollte, — aber bisher noch nicht ist. Die Verwirrung der Begriffe welche dadurch entstanden ist, daß man die Technik als Polytechnik, das ist als Gesammtheit und Einheit alles Hochschulwesens zu betrachten pflegt, wird in der historischen Darstellung dargelegt werden.

b. Die zweite Gruppe dieser ersten Art entsteht, wo die chemischen Kräfte der Dinge, das ist derjenigen Kräfte, welche von der körperlichen Gestalt in Maß und Art unabhängig, in den Atomen leben aus welchen sie bestehen, zum Gegenstand fachmäßiger Bildung werden. Wir können die Bildungsanstalten im Verhältniß zur Technik die chemischen Hochschulen nennen. Ihre Grundlagen sind Analysis und Experimente. Sie sind noch wenig entwickelt, weil das gewerbliche Leben ihre Bedeutung für die Production noch wenig kennt; statt ihrer müssen noch vielfach Erfahrung und Zufall aushelfen. Dennoch erscheinen sie bereits

in den zum Theil noch gewerblichen Unternehmungen der chemischen Laboratorien. Man kann aber mit Bestimmtheit vorhersagen, daß sich hier das Verhältniß umkehrt, und daß sie, eigentlich für die Production bestimmt, durch die Consumtion ihre Entwicklung als hygienische Untersuchungsanstalten empfangen werden. Natur, bisherige Entwicklung und Aufgabe derselben zeigt die Lehre vom öffentlichen Gesundheitswesen. Davon an einem andern Orte.

Daß sie diese beiden Arten, früher in der sog. Polytechnik vereint, jetzt scheiden, beruht darauf daß die chemischen Hochschulen als die öffentlichen Laboratorien, als Bildungsanstalten für die Chemie eine wesentlich andere Function für alle Erwerbsgebiete haben, als die technischen. Wir brauchen wohl hier nicht auf Einzelnes einzugehen; aber es ist kein Zweifel, daß Bedeutung und Umfang der chemischen Hochschulen mit jedem Jahre im Steigen begriffen sind.

2) Die Hochschulen der Urproduktion.

Wir würden die Gränze unserer Aufgabe weit überschreiten, wollten wir hier auf das Wesen der Urproduction weiter eingehen. Sie umfaßt alle Formen in denen die Erde das Product erzeugt, und der Mensch dasselbe durch irgend eine Form der Thätigkeit von dieser Erde scheidet, um es für seine Zwecke zu gebrauchen. Im allgemeinen ist es klar, daß so wie man dies Gebiet der Thätigkeit vom Standpunkte des Bildungswesens auffaßt, dasselbe sich sofort in so viele Hauptgebiete auflöst, als es wiederum selbständige, und als solche erkennbare und meßbare Substanzen in Grund und Boden gibt, welche durch die auf ihrem Verständniß in Maß und Art beruhende Arbeit zur Erzeugung von Producten dienstbar gemacht werden können. Nach dem Wesen dieser Kräfte, die vollkommen klar in ihren Erscheinungen und damit in ihrem Verhalten zum Erwerbe dastehen, scheidet sich daher das Hochschulwesen der Urproduction nach den Arten der Producte von Grund und Boden in vier Gebiete, von denen wieder jedes nicht bloß seine eigene Vorbildung, sondern auch seine eigene Theorie und Praxis hat, die landwirthschaftlichen, die Wasserbetriebs-, die forstwirthschaftlichen und die Bergbau-Hochschulen.

a. Es ist nicht hier der Ort auf das landwirthschaftliche Bildungswesen und sein inneres, ebenso reiches als wichtiges System uns tiefer einzulassen. Es muß uns genügen, daß gerade dieses Bildungswesen neben der gewerblichen Bildung bei weitem die meiste Fähigkeit hat, sich an das Elementarschulwesen direct anzuschließen, daneben ein eigenes Fortbildungswesen zu erzeugen, und doch wieder als ein

selbständiges Hochschulwesen aufzutreten. Das landwirthschaftliche Bildungswesen ist daher ein System für sich, und zwar ein solches, das noch in beständiger Entwicklung begriffen erscheint, und das in sich das ganze System des Bildungswesens in Volksbildung, Vorbildung und Fachbildung wiederholt. Wir müssen uns hier darauf beschränken zu sagen, daß der Character dieses landwirthschaftlichen Bildungswesens bei jedem Volke keineswegs bloß in der Gestaltung und den Lehranstalten der höchsten Fachschulen besteht, wie man leicht zu glauben geneigt ist, sondern vielmehr in dem Verhältniß jener drei Stufen zu einander, und damit in der Ausdehnung der Verbindung eines landwirthschaftlichen Fortbildungswesens mit dem Volksschulwesen. Wir glauben daß hierauf die meiste Sorge der Verwaltung des Bildungswesens gerichtet sein sollte, da die höheren Stufen durch den geistigen Werth ihres eigenen Inhalts ziemlich leicht selber das Bildungsbedürfniß und die Wissenschaft ins Gleichgewicht setzen. Aber wie die Sachen jetzt stehen, darf man mit aller Bestimmtheit wiederholen, daß das Verständniß der eigensten und wichtigsten Interessen des Bauern dasjenige ist, was den Bauernstand selber statt der Staatsanstalt zum Träger wenigstens der unteren Grade dieses Bildungswesens machen wird. Die Darstellung dieser Interessen und ihrer Gefährdung wird dem kleinen und mittleren Landwirthe stets als die wahrhaft praktische Theorie erscheinen. — Doch konnte es hier nur darauf ankommen, zunächst die Stellung zu bezeichnen, welche dies so wichtige Gebiet im Systeme des ganzen Bildungswesens einnimmt. Alle weiteren Erörterungen glauben wir daher an dieser Stelle übergehen zu müssen. Die historische Entwicklung folgt dann im letzten Theile.

b. Die forstwirthschaftlichen Hochschulen sind natürlich das zweite Gebiet der Anstalten für das Bildungswesen der Urproduction. Auch ihre Aufgabe bedarf keiner genaueren Erklärung. Wir begnügen uns damit hier kurz anzudeuten, daß die untere und erste Stufe ihrer Aufgabe es mit dem Baum und seinem Wachsthum, die zweite es mit dem Werthe und Preise des Baumes, und die dritte und höchste es mit der Bedeutung des Forstes und seiner Vertheilung zunächst für die gesammte Volkswirthschaft als Einheit, und dann, was nicht mit Recht gar leicht übersehen wird, mit dem Werthe der kleinen und kleinsten Waldparcellen für den kleinen und kleinsten landwirthschaftlichen Besitz und Betrieb zu thun hat.

Wir brauchen dabei kaum hervorzuheben, daß die Jagd mit ihren Erfahrungslehren einen integrirenden Theil der untersten Stufe der forstwirthschaftlichen Bildung ausmacht.

c. Anders ist es mit dem Wasserwesen. Wir behaupten, daß

unsere Urproduction das Binnenwasser als wirthschaftlichen Faktor nur noch unvollständig kennt, und daß das Meer ebenso noch so gut als gar nicht in seiner productiven Kraft in der Fischerei theoretisch verstanden und behandelt ist. In beiden Gebieten herrscht noch theils die einfache Erfahrung, theils der gleichgültige Unverstand. Es ist geradezu ein Fehler, daß nicht wenigstens die Landwirthschaftslehre auch die Bewirthschaftung des Wassers in Flüssen, Seen, Teichen und selbst Bächen aufgenommen, sondern so gut als alles dem Verwaltungsrecht des Wasserwesens überlassen hat. Doch auch das kann hier nur angedeutet werden.

d. Um so höher steht die Montanlehre, wenigstens in Mitteleuropa. Wir haben über dieselbe hier nichts hinzuzufügen, als daß dieselbe noch immer neben der Geologie, welche Metalle und Kohlen finden, und der Bergbaubetriebslehre, welche sie herausfördern lehrt, die Anwendung der volkswirthschaftlichen Begriffe und Gesetze von Gestehungskosten und Marktpreis nicht als einen integrirenden Theil ihrer Theorie aufgenommen und verwendet hat, weßhalb zwar der Betrieb aller montanistischen Unternehmen allerdings den Schülern der Hochschule, die Anlage derselben aber noch immer allein dem Kapitalisten überlassen bleibt, was zur Folge hat, daß in allen derartigen Unternehmungen die Verunglückung der Arbeiter immer seltener, die der Anlagskapitalien immer häufiger wird. Und doch wird stets die Bedrohung der letzteren zur Gefährdung der ersteren!

Das nun meinen wir seien die vier Gebiete des Bildungs- und Hochschulwesens für die Urproduction. Da wo diese nun ihre Erzeugnisse, von der Mutter Erde erzeugt und durch sie von ihr geschieden, der freien Arbeit für die Einzelzwecke der Persönlichkeit übergibt, entstehen neue Gebiete des wirthschaftlichen Lebens und damit seines Bildungs- und Hochschulwesens.

3) Das Hochschulwesen der gewerblichen Arbeit.

Begriff der gewerblichen Arbeit und ihres Bildungswesens.

Wir müssen es für richtig halten, alle die einzelnen Gebiete der Fachbildung welche dem Folgenden gehören, als eine Gesammtheit aufzufassen, obwohl wir glauben darin fast allein zu stehen. Denn schließlich gehen alle aus denselben großen wirthschaftlichen Elementen hervor, und haben deßhalb auch gemeinsame und gleichartige Grundlagen. Während nämlich die technischen Hochschulen es bloß mit den bewegenden Kräften der Natur für sich zu thun haben, die Hochschulen der Urproduction die Stoffe für den Menschen schaffen lehren, welche die Erde

für denselben erzeugt, beginnt ein neues Gebiet da, wo die menschliche Arbeit diesen Stoffen ihre menschliche Brauchbarkeit und damit ihren Werth und ihren Preis gibt. Die Gesammtheit aller auf die Erzeugung von Werth und Brauchbarkeit gerichteten Thätigkeit nennen wir am besten die gewerbliche Arbeit, und zwar, sowie wir nicht mehr von der Arbeit an sich, sondern von der Gesammtheit der Menschheit als eines beständig arbeitenden Organismus reden, wird jede Arbeit in diesem bestimmten Sinne ein Gewerbe, so wie sie selbst, als bestimmte, zur Lebensaufgabe eines Einzelnen wird. Der allgemeine Begriff des Gewerbes löst sich aber wieder in drei verschiedene Grundformen auf, in Gewerbe i. e. S., Handel und Industrie. Wir haben hier nicht nationalökonomisch zu untersuchen, wie diese Begriffe zu formuliren sind; allein bei ihnen wie bei allen anderen kann eine wirthschaftliche Fachbildung doch nur entstehen, indem wir erkennen, daß die große gemeinsame Kraft, welche sie alle zugleich erzeugt, bei jedem derselben wieder zu einer bestimmten Kraft wird, welche über ihren Erfolg entscheidet. Dieses aber, meinen wir, müssen alle diejenigen wissen, welche an dem großen wirthschaftlichen Lehrberuf Theil nehmen, oder das Fachbildungswesen des gewerblichen Lebens zu ordnen haben.

Das Gemeinsame nun in allem gewerblichen Leben ist die Aufgabe desselben in allen seinen drei Grundformen, durch jene, vermöge der Arbeit erzeugte Werthbildung einen Erwerb zu gewinnen. Das nennen wir die Kapitalbildung. Das innere (organische) Princip der Kapitalbildung und ihre äußere Nothwendigkeit sind daher die eigentlichen Kräfte, die alles, was dem gewerblichen Leben angehört, beherrschen; und das gewerbliche Bildungswesen ist daher derjenige Theil der Fachbildung, der durch Kenntniß und Erkenntniß der kapitalbildenden Kräfte die Kapitalbildung des Einzelnen selbst möglich macht. Aus dieser gewerblichen Fachbildung wird dann die Berufsbildung, wenn der innere Zusammenhang jenes Processes der individuellen Kapitalbildung mit dem großen Entwicklungsproceß der Menschheit im allgemeinen einerseits, und mit der durch das gebildete Kapital andererseits gegebenen persönlichen Freiheit innerhalb jener bildenden Thätigkeit zum Bewußtsein gebracht, und zum höheren Zwecke des individuellen Lebens erhoben wird.

Aus diesem allgemeinen Begriffe der gewerblichen Fach- und Berufsbildung entstehen nun jene drei Gebiete derselben, indem jene kapitalbildende Kraft der Arbeit durch das Wesen der Brauchbarkeit und des Werthes der Arbeitserzeugnisse gezwungen wird, selbst eine verschiedene zu werden. Und natürlich wird dann auch, trotz der Gleichartigkeit der Grundlage, die Aufgabe des Bildungswesens für jedes jener drei Ge-

biete, also auch der Bildungsanstalten in Ordnung und Inhalt, also auch des Hochschulwesens für jedes derselben eine andere und selbständige sein. Und wenn die thatsächlichen Verhältnisse hier die Namen und Einrichtungen der praktischen Schulen und Hochschulen für die verschiedenen Arten des Erwerbes verschieben und durch einander werfen, so ist es doch zuletzt die Wissenschaft welche uns lehrt, wieder durch das Organische das äußerlich Unklare richtig zu verstehen und zu leiten.

a. Das gewerbliche Schul- und Hochschulwesen an sich.

Das Gewerbe im allgemeinen; Unterschied von Handel, Industrie und eigentlichem Gewerbe.

Es ist nicht gut thunlich, über diese und die folgenden Dinge zu reden, ohne dem Lehrerwesen das Verständniß gewisser Grundbegriffe der Nationalökonomie zuzumuthen.

Man kann von jeder Arbeit sagen, sie sei eine gewerbliche, die einen Stoff brauchbar macht. Indessen wird das stets zu allgemein und dadurch unklar bleiben. Alle gewerbliche Thätigkeit entsteht immer erst in der Gemeinschaft, und zwar immer erst da, wo diese Arbeit eine Brauchbarkeit für einen Dritten erzeugt, und diese Brauchbarkeit als Werth der vollbrachten Arbeit in der concreten Gestalt des Werthes, dem Gelde, als Preis zurückgezahlt wird. Indem nun diese Brauchbarkeit, auf welcher Werth und Preis des Erzeugnisses beruhen, selbst eine verschiedene ist, wird auch die darauf gerichtete Arbeit eine verschiedene sein. Dieselbe ist immer zuerst und vor allem die Brauchbarkeit für einen Einzelnen, sein individuelles Bedürfniß und seinen individuellen Genuß. Dann wird sie verschiedenen Umfang haben, je nach der Quantität der vorhandenen Productions-Einheiten; und endlich wird sie wieder gleichartig sein, vermöge alles dessen, was in allen Einzelnen, trotz ihrer Individualität, für die menschlichen Bedürfnisse gleichartig ist. Diejenige Arbeit nun, welche das Product für die letztere, aller Persönlichkeit gemeinsame und gleichartige Brauchbarkeit erzeugt, und daher einen allgemein menschlichen Werth hat, nennen wir die Industrie. Diejenige, welche aus der Differenz des Werthes, die sich durch die Differenz in der Vertheilung der Güterquantitäten auf der Erde bildet, einen Erwerb zu ziehen fähig ist, nennen wir den Handel. Diejenige aber, welche die individuelle Brauchbarkeit für den Einzelnen in Maß und Art durch eine, nach eben dieser Individualität bemessene und gestaltete Arbeit zu erzeugen, und damit einen Werth des Erzeugten für das bestimmte einzelne Individuum und sein individuelles Bedürf-

niß zu schaffen versteht, und also vermöge dieser Werthbildung durch die Arbeit auch wieder kapitalbildend für den Arbeitenden wird, nennen wir jetzt das Gewerbe im eigentlichen Sinn.

Wir glauben nicht, daß es möglich ist, ohne diese bestimmte Unterscheidung auch nur das Bildungswesen der Gewerbe richtig zu beurtheilen. Denn da schließlich alle drei Erwerbsarten doch zuletzt auf dem Werthe basiren, welcher irgend ein Product für den consumirenden Einzelnen und sein Bedürfniß hat, so gehen im täglichen Leben alle drei Functionen jener erwerbenden allgemeinen Thätigkeit beständig in einander über, und in dem einzelnen Product, das der Einzelne gebraucht, wird kaum ein Sterblicher ihre äußere Gränze jemals ganz feststellen. Allein dennoch sind sie an sich wesentlich verschieden; sie fordern demnach neben der gleichartigen auch eine zugleich wesentlich verschiedene Fachbildung, und unsere Zeit ist bereits weit genug, um jenem Unterschiede im Wesen derselben auch in ihrem Fachbildungswesen seinen bestimmten Ausdruck zu geben. Daß aus naheliegenden praktischen Gründen die äußere Eintheilung und Ordnung nicht stets der wissenschaftlichen entspricht, ändert an der Sache nichts. Unsere Aufgabe an dieser Stelle muß es sein, zunächst einmal die Kategorien an sich festzustellen. Demnach unterscheiden wir die eigentlichen Gewerbeschulen, die Handelsschulen und die Industrieschulen. Unter ihnen ist die erste eigentlich die schwierigste. Wir haben dabei keinen anderen Wunsch als den, daß die berufenen Fachmänner dadurch Anlaß nehmen mögen, dies ganze Gebiet auch von seiner systematischen Seite ins Auge zu fassen, da gerade diese es ist, welche doch zuletzt für die Rechtsordnung auch hier das Maßgebende sein wird.

Wir werden daher im Unterschiede von den Handels- und Industrieschulen zuerst das Gewerbeschulwesen behandeln.

Das Gewerbeschulwesen. Letztes Princip desselben. Begriff und Wesen von Handwerk und Gewerbe, von Lehrschulen und Gewerbeschulen. Gewerbliche Buchführung und Zeichnen.

Bei dem täglich wachsenden Umfange aller derjenigen Bildungsanstalten, welche man mit dem Namen der „Gewerbeschulen" bezeichnet, und bei der dadurch naturgemäß entstehenden Verwirrung über Begriff und Inhalt der „Gewerbeschule" dürfte es wohl nicht ohne Werth sein, hier die festen Grundlagen für die in der Aufgabe des Gewerbebildungswesens liegenden Kategorien und damit für das zu suchen, was wir eigentlich mit jenem Namen zu bezeichnen und was wir in seinen verschiedenen Formen anzustreben haben.

Zu dem Ende müssen wir auf das zurückgreifen, was wir über die Natur des Vorbildungswesens aller wirthschaftlichen Fachbildung im allgemeinen, und zugleich über seine Erscheinung in der landwirthschaftlichen Bildung gesagt haben. Was schon bei dieser der Fall war, gilt in noch höherem Grade von der gewerblichen Thätigkeit. Eine äußerliche Gränze zwischen den verschiedenen Graden ihrer Entwicklung und damit ihrer Bildung ist nicht zu finden. Zugleich aber stehen, im Unterschiede von der Landwirthschaft, ihre einzelnen Arten sehr bestimmt von einander getrennt da, und dadurch ist jede derselben wieder zu einem bestimmten Bildungswesen fähig. In diesen Punkten liegt die Schwierigkeit, in der Gesammtheit dessen, was wir als das Gewerbeschulwesen bezeichnen, zu einem einigermaßen klaren System zu gelangen.

Nun ist es das Wesen alles Gewerbes, durch die Production für das individuelle Bedürfniß neuen Erwerb zu machen. Alles individuelle Bedürfniß aber hat stets einen zweifachen Inhalt, und bringt seine beiden Momente zur Geltung, gleichviel, ob er sich dessen bewußt ist oder nicht. Das erste dieser Momente bezeichnen wir, um hier jede theoretische Discussion zu beseitigen, als die Befriedigung, das zweite kurz als den Genuß in aller Consumtion. Dabei steht fest, daß die Befriedigung eines Bedürfnisses durch ein Product stets wesentlich auf dem Stoffe beruht, der Genuß dagegen auf der Form und Gestalt, in welcher der Stoff — im weitesten Sinne — ein Bedürfniß befriedigt. Es folgt daraus, daß jedes Product demgemäß auch fähig ist, einen doppelten Werth zu haben. Derjenige Werth, den es als bearbeiteter Stoff besitzt, heißt der Gebrauchswerth, und dieser ist durch die quantitativen Verhältnisse zwischen Bedarf und Product gegeben. Derjenige Werth dagegen, den es als Mittel für den Genuß — der Freude an dem Product und seiner Verzehrung neben dem Gefühl der bloßen Befriedigung — besitzt, ist, am kürzesten bezeichnet, ein qualitativer. Nun sind in der gewerblichen Production Quantität und Qualität so wenig als in allen Dingen der menschlichen Welt überhaupt absolut zu begränzen; denn Qualität selbst enthält zuletzt auch nur ein Verhältniß der Quantität zum Wesen der Persönlichkeit. Allein der quantitative Werth hat ein äußeres Maß, der qualitative nicht; der Genuß ist frei in Entstehen und Maß von der Quantität des Products. Wir nennen jenen Werth daher auch den freien Werth. Damit ergibt sich, daß für die gewerbliche Production jedes Product derselben beide Werthарten zugleich enthält, und daß daher die Production an beiden zugleich einen Erwerb für den Producenten machen kann. Alle Production wird in Inhalt und Ziel, und damit auch in ihrer kapitalbildenden Kraft stets eine wesentlich verschiedene sein, je nachdem sie diesen quali-

tativen oder freien Werth überhaupt enthalten kann, und wenn sie es kann, je nach dem Grade, in welchem sie ihn wirklich enthält. Demnach werden wir — und zwar, wie man gleich sehen wird, als Grundlage auch für das Bildungswesen — von diesem nicht bloß für die erzeugende Arbeit an sich, sondern auch für den Werth und damit den Preis und endlich auch für Erwerb und Kapitalbildung durch beide entscheidenden Gesichtspunkte die producirende Arbeit in zwei Gruppen scheiden. Die eine, die Handarbeit, ist diejenige, welche an sich gar nicht dazu bestimmt ist, Genuß zu bereiten, daher selbst stets quantitativ bleibt und stets nur den quantitativen Werth hat. Die gewerbliche Arbeit ist dagegen die, welche durch Schönheit, Zweckmäßigkeit und Geschmack den freien Werth mit dem quantitativen der Brauchbarkeit zu verbinden strebt. Da, wo sie das nicht will oder nicht vermag, sinkt sie hinab zum Handwerk; da aber, wo sie in ihnen für den Einzelconsum bestimmten Erzeugnissen zugleich den freien Werth zu erzeugen sucht, erhebt sie sich zum Gewerbe. Und da nun in diesem Sinne das Gewerbe theils dem geistigen Bedürfnisse im Einzelnen dient, theils aber auch, um das zu können, das geistige Leben verstehen lernen muß, so fordert schon der allgemeine Begriff des Fortschrittes der Gesittung, daß jedes Handwerk sich zum Gewerbe erhebe, während die Natur und die Geschichte des Handwerks stets darauf beruhen, daß es nur den Ausdruck der stillstehenden Sitte bilde, und daher als solches still zu stehen, ja zur Handarbeit herabzusinken pflegt. Nun ist es klar, daß auch der rein wirthschaftliche Erwerb stets ein größerer im Gewerbe als im Handwerk sein muß, da das erstere den freien Werth dem Bedarfswerth hinzufügt, ohne doch größere Gestehungskosten zu haben. Denn ich kann genau mit demselben Aufwande etwas Geschmackvolles und etwas Geschmackloses erzeugen. Und wenn ich nunmehr von der Bildung der gewerblichen Arbeit spreche, so wird dieselbe zunächst vermöge jenes reinen wirthschaftlichen Zweckes stets zwei Aufgaben haben. Sie wird stets zuerst die durch Erfahrung und Uebung gewonnene Fähigkeit und Geschicklichkeit enthalten, einem Stoffe bei den geringsten Gestehungskosten das höchste Maß von Brauchbarkeit und damit von jenem quantitativen Werth zu geben, für den derselbe empfänglich ist; dann aber wird sie die geistige Kraft enthalten, in demselben den freien Werth durch die Arbeit hervorzubringen, und dadurch den größeren Erwerb zu erzielen, der seinerseits die materielle Basis der fortschreitenden wirthschaftlichen Gesittung ist, deren Wesen früher bezeichnet ward. Dieser in der Sache liegenden Unterscheidung entsprechend wird nun für das Bildungswesen zuerst der Unterschied seiner Thätigkeit und damit auch seiner Organisation in seinem Schulwesen entstehen, den wir eigentlich alle sehr wohl

kennen. Das ist der Unterschied zwischen den Handwerksschulen als den Schulen für die richtige Bearbeitung des Stoffes für die Bedürfnisse, und den Gewerbeschulen für die Verbindung des freien Werthes in jedem Erzeugniß mit seiner wirthschaftlichen Brauchbarkeit. Dann aber wird gerade aus dieser Unterscheidung wieder das Princip hervorgehen, das sie als das gewerbliche Bildungsprincip beide zugleich umfassen und im großen Ganzen des Bildungswesens als Einheit erscheinen lassen soll. Das leitende Princip alles Bildungswesens der gewerblichen Arbeit besteht demgemäß darin, durch alle dem öffentlichen Leben zu Gebote stehenden Mittel die handwerksmäßige Bildung zur gewerbsmäßigen zu erheben, und dadurch aus der ersteren so viel als möglich das Vorbildungswesen für die letztere, das ist der gewerblichen Fachbildung zu machen.

Bei diesem allgemeinen Princip müssen wir nun hier in der Theorie stehen bleiben; wir müssen es darum, weil die Natur des Handwerkes im weitesten Sinne es vermöge seines Stoffes wie seiner Zwecke mit sich bringt, daß jedes Handwerk wieder ein für sich bestehendes wirthschaftliches Gebiet bildet, und daß es daher so viele Handwerksschulen geben kann als es Handwerke gibt, während es stets Eine Gewerbeschule für alle Handwerke zugleich gedacht werden wird. Denn die Handwerksschule hat stets die Bildung der Arbeit in Beziehung auf ihren besonderen Stoff und ihren besonderen Zweck zum Inhalte, die Gewerbeschule dagegen diese Arbeit in Beziehung auf ihren freien Werth und seine Elemente. Und aus demselben Grunde hat die Handwerksschule auch äußerlich ebensowenig eine Gränze wie die landwirthschaftliche Vorbildung. Sie kann unter Umständen schon mit den Fortbildungsschulen verbunden sein, sie kann aber auch als selbständige Schule für ein bestimmtes Handwerk auftreten, und das geschieht da, wo die Aufgabe der Handwerkerbildung sich wieder in die Lehre vom Stoff und die Anleitung zur Arbeit scheidet. Ist das der Fall, so ist es richtiger, sie statt Handwerker- vielmehr die Lehrschule zu nennen, und zwar deßhalb, weil alsdann das geschieht, was doch nach den gegebenen Verhältnissen vom gesammten Bildungswesen als die wahre Grundlage aller gewerblichen Bildung anerkannt werden muß und auch dereinst anerkannt werden wird, daß nämlich eine solche rationelle Lehrschule zum Theil an die Stelle der Lehrzeit bei unserem gewöhnlichen Handwerk treten soll, in welchem der kläglichste, ja verderblichste Mißbrauch mit der Zeit und Kraft des Lehrlings getrieben wird, der von allen Dingen am meisten dem Aufschwung unseres Gewerbewesens als unüberwindliches Hinderniß entgegentritt. Wann werden wir Gewerbeordnungen haben, die dies große Princip in großen Lehr-

schulen verwirklichen, daß die Lehrzeit nicht dem sogenannten Meister und seiner Willkür und Unfähigkeit, sondern wenigstens zur Hälfte täglich der Lehrschule angehören soll! Wie gerne ließen wir uns darauf ein, und wie dankbar wären wir gewesen, wenn Arbeiten, wie die von Schmoller und anderen, den Niedergang der Kleingewerbe gerade in diesem Mißbrauch der Lehrzeit bei dem Untergang des alten edlen Gewerbes in das unedle Handwerk genauer verfolgt hätten! Und wie hochbedeutsam erscheint die Aufgabe der neuen Gesetzgebung über die Gewerbeordnung, die noch immer in den Fesseln des Handwerks- und Meisterbegriffes früherer Zeiten liegt, ohne sich losreißen zu können, gegenüber diesen Forderungen unserer größeren Zeit! Doch wir müssen die Ausführung dieser Gedanken anderen Arbeiten überlassen. Einen letzten Punkt jedoch müssen wir hinzufügen.

Soll nämlich jene principielle Unterscheidung von Lehrschulen und Gewerbeschulen nicht eine Abstraction bleiben, so muß sie allerdings fähig sein, dasjenige bestimmt zu bezeichnen, was wenigstens als entscheidendes Moment in den tausendfachen praktischen Verschmelzungen beider das eine von dem anderen unterscheiden läßt. Dies nun besteht in den beiden Momenten der Buchführung und des Zeichnens. Wir können es selbst an diesem Orte, angesichts der großen Bewegung in der Gewerbegesetzgebung, die wesentlich dadurch so unklar ist daß sie sich über ihr Verhältniß zum Gewerbebildungswesen so wenig Rechenschaft ablegt, es nicht unterlassen, die Bedeutung beider wenigstens als nothwendigen Inhalt aller Gewerbe-, Fach- und Hochschulen zu characterisiren.

Die gewerbliche Buchführung, dies von allen Buchhaltungslehren in fast unglaublicher Beschränktheit vollständig vernachlässigte Gebiet, hat zur Aufgabe, nicht schon mit Soll und Haben, mit Hauptbuch und Saldo-Contis den Geist des Gewerbes unnützerweise zu belästigen, sondern sie soll einfach die Berechnung der Gestehungskosten, auf Einheiten von Stoff und Arbeit im Gewerbe reducirt, lehren, und dann zeigen, wie eine gewerbliche Bilanz allwöchentlich und alljährlich dadurch zu machen ist, daß der Gewerbtreibende lerne, seine Haushaltskosten von der Führung seines Gewerbebuches zu scheiden. Wir betonen es mit allem Nachdruck, da ein Eingehen auf diese Fragen hier nicht möglich ist, daß das Heil und Unheil der meisten Gewerbe von der Unregelmäßigkeit, ja absoluten Unordnung abhängt, die auf diesem Punkte stattfindet. So lange wir nicht dahin kommen zu fordern, daß jeder Gewerbetreibende genau wissen muß, ob das was er für sich und sein Haus ausgibt, zu den Productionskosten seines Gewerbes oder zum Reinertrag desselben gehört, so lange wird der Erfolg aller Gewerbeschulen nur ein halber sein! Erst bei der gewerblichen Buch-

führung, welche Gestehungskosten der Production und die häuslichen Ausgaben zu scheiden weiß, beginnt neben der Production die Kapitalbildung des Gewerbes. Wir möchten diesen Satz mit hundert Stimmen wiederholen können! Aber wir müssen weiter gehen.

Denn allerdings sind Werth und Bedeutung des Zeichnens für die Gewerbeschule dagegen sehr einfach. Das Zeichnen ist die Quelle der freien, das ist der auf den freien Werth gerichteten Arbeit und Production im Handwerk, die in dem Brauchbaren das Geschmackvolle, in der Befriedigung des Körperlichen den Genuß des Geistigen erzeugt und damit zur Quelle seines freien Gewinnes wird. Darum soll die Thätigkeit der höheren Gewerbeschule nicht glauben, daß das Zeichnen um des Zeichnens willen Werth habe. Wird es durch verständige Lehre nicht zum Mittel, neben dem bloß Richtigen zugleich die Empfindung für das Schöne und Geschmackvolle zu wirken, so hat es seinen wesentlichen Zweck verfehlt. Hier ist es, wo es der künstlerischen Bildung die Hand reicht. Leider steht unser gewerbliches Zeichnenwesen noch immer auf dem scholastischen Standpunkte des richtigen Zeichnens nach „Vorlagen". Das ist gut für die mechanische Technik der Lehrschule, aber keine Gewerbeschule höherer Art sollte es geben, in der nicht die Farbe und das Zeichnen mit Farbe nach der Natur die Hauptsache wäre! Wir berühren diesen Punkt unten noch einmal; möge er einsichtigen Fachmännern nicht verloren gehen!

b. Die Handelsschulen.

Das Handelsgewerbe. Das kaufmännische Geschäft. Das Geld- und Zahlungswesen; die Entwicklung zum Welthandel und die fremden Sprachen.

Auch bei den Handelsschulen muß man sich klar sein, daß die Grundlage eines guten Handelsschulwesens nicht so sehr die formale Organisation der Schulen, sondern vielmehr die Natur des Handels ist. Und wieder müssen wir dem Lehrerberuf zumuthen, die Natur des Handels mit uns wenigstens so weit zu betrachten, als dieselbe das Bildungswesen des Handels beherrscht. Denn auch hier sind es seine Functionen in der Volkswirthschaft, welche die Aufgaben des letzteren bestimmen. Freilich erscheint gerade vermöge dieser Bildung das, was wir den Organismus des Handels nennen, in einem wesentlich anderen Lichte als bei der gewöhnlichen sog. Nationalökonomie.

Das, was wir den Handel nennen, zerfällt in drei große Functionen. Die erste ist diejenige, welche den Verkehr mit dem Einzelnen im Kauf von dem Producenten und Verkauf an den Consumenten vermittelt. Die zweite enthält die Bewegung, welche auf der Verschiedenheit

der Erzeugnisse und Bedürfnisse ganzer Länder und Welttheile beruht. Die dritte scheidet sich von beiden und wird selbständig, wie der Werth dem Gute gegenüber selbständig wird, indem er den großen Zahlungsproceß in der Form des Geldgeschäftes vermittelt. In allen diesen Formen entsteht der Erwerb und damit die Kapitalbildung dadurch, daß der einzelne Kaufmann die Differenz des Werthes zwischen der gekauften und verkauften Waare gewinnt, bezw. verliert. Wir nennen nun die erste Function des Handels das Handelsgewerbe, die zweite das kaufmännische Unternehmen, die dritte das Bankgeschäft. Für alle ist die grundsätzliche Bewegung aller Handelsthätigkeit nicht wie bei dem Gewerbe die Production von Gütern, sondern vielmehr die Berechnung ihres Werthes, und zwar sowohl die der Producte selbst als die des Zahlungsmittels, des Geldes; denn auf dieser Werthberechnung des Geldes beruht das Bankgeschäft, das wieder da, wo es sich um wirkliche Zahlungen handelt, zum eigentlichen Geldgeschäfte, da wo es sich aber um das Wichtigere, die Sicherheit des Kapitals handelt, zum Creditgeschäft wird. Alle diese Begriffe oder volkswirthschaftlichen Processe hat in der Nationalökonomie die Lehre von der Handelsunternehmung auf ihre wirthschaftlichen Principien zurückzuführen. Vom Standpunkte des Bildungswesens aus aber ist es klar, daß jede von diesen Functionen ihre eigenen Bedingungen, aber eben dadurch auch ihre eigenen Kenntnisse und Fähigkeiten fordert, und man wird es der Natur derselben gemäß finden, wenn man, indem man die Gesammtheit aller Bildungsanstalten für den Handel das Handelsschulwesen nennt, wieder die untere Handelsschule als die Schule des Handelsgewerbes und des Einzelwerthes in seiner Bewegung, die obere als die des kaufmännischen Geschäftslebens als des Organes der Werthbewegung des Ganzen bezeichnet. In der That aber sind es, glauben wir, diese Grundlagen, auf denen die wiederum ganz naturgemäße Unklarheit über die Einrichtung und die Gränze des Handelsschulwesens im Ganzen wie im Einzelnen beruht. Denn es entspricht dem obigen, daß die unteren Handelsschulen mit den Gewerbeschulen zusammenfallen, und daher gemeinschaftlich mit ihnen und zugleich mit den Realschulen das Vorbildungswesen für die höhere oder eigentliche Handelsschule bilden. Dabei läßt sich eine äußere Gränze zwar nicht ziehen, wohl aber zeigt sich der Character der Vorbildung gerade für den Handel darin daß, da derselbe nicht producirt, Stoff- und Arbeitskenntniß einerseits, Productionsbuchführung andererseits, und endlich die Entwicklung des freien Werthes als untergeordnet, das ist nur als Mittel zum Zweck erscheinen, dagegen die Waarenkunde und vor allem die Elemente der kaufmännischen Buchhaltung zur

Hauptsache gemacht werden. Während damit die Aufgabe der unteren Stufe dahin gehen muß, auf diese Weise jene Berechnung der Werthverhältnisse im Einzelnen zu lehren, hat die höhere Handelsschule allerdings eine großartigere Aufgabe. Für sie ist das Güterleben der ganzen Welt ihr Object, und zwar in dem Sinne, daß die Verschiedenheit in der Vertheilung von Product und Bedürfniß, die nimmer und auf keinem Punkte der Erde still steht, beständig Differenzen des Werthes sowohl zwischen ganzen Ländern als zwischen ganzen Welttheilen erzeugt, und damit den Handel zum Verkehrsleben der Welt, zum Welthandel erhebt, während eben vermöge dieses Welthandels wieder auch das Geld- und Zahlungswesen eine die ganze Welt umfassende und den Welthandel auf jedem Punkte begleitende Bewegung ist, die aus dem einzelnen Geldgeschäft das mächtige System dessen macht, was wir das Bank- und Creditwesen der Welt nennen. Das Bild, welches sich hier ausbreitet ist so großartig, daß wir es auch nicht mit einem Worte weiter zu berühren wagen. Allein klar ist, daß damit das Wesen der eigentlichen Handelsschule nicht mehr in einzelnen Kenntnissen und Fähigkeiten, sondern in einer Auffassung des Lebens der ganzen Welt besteht, deren eine und erste große Grundlage die Handelsgeographie als die Statistik der Vertheilung der Producte und ihrer Weltverkehrswege, deren zweite die Lehre von Werth, Credit- und Bankwesen, und deren dritte dann wieder die Anwendung dieser wissenschaftlichen Gebiete auf die einzelnen Zweige des Handels ist. Betrachtet man das von diesem Standpunkte, so wird es wohl klar werden, worauf, so lange es einen Welthandel gegeben hat, der berechtigte Stolz der „Kaufherren" beruht hat, wie es ferner eine Wissenschaft und eine Geschichte des Handels für sich geben kann, und endlich wie sich die wahre und höhere Aufgabe der Handelsschule zu einer Berufsbildung erheben konnte, die wieder selbständig neben Gewerbe- und Industrielehre sich auf ihre eigene Grundlage zu stellen vermochte. Doch kann auch das hier nicht verfolgt werden. Wohl aber müssen wir den Punkt hervorheben, der sich auch hier zum höheren Princip der kaufmännischen Bildung für das ganze Handelsschulwesen allmählig herausbildet.

Dieses Princip ist nun kein anderes als die Anwendung des letzten Grundsatzes alles Bildungswesens auch auf die Handelsbildung, die Erhebung der unteren Bildung zur höheren, das ist das durch das Bildungswesen getragene Princip, daß alles Handelsgewerbe in der ganzen Welt sich mehr und mehr zum kaufmännischen Geschäft zu erheben trachtet. Diesen großen Proceß, dessen Bewußtsein eigentlich die ganze Handelsbildung durchdringen und jeden Theil derselben beherrschen soll, sehen wir in der Wirklichkeit in der bekannten

Thatsache, daß der directe Handel mehr und mehr an die Stelle des Zwischenhandels tritt, was hier nicht erst weiter begründet werden kann; im Bildungswesen für den Handel dagegen erscheint derselbe auf einem Punkte, dessen Tragweite man wohl selten würdigt, und das ist die Erlernung der fremden Sprachen für die kaufmännische Correspondenz. Denn in der kaufmännischen Welt eröffnet jede neue Sprache dem, der sie versteht, nicht etwa ein neues geistiges Leben, sondern ein neues direktes Bezugs- und Absatzgebiet, und die kaufmännische Sprachenkunde ist damit der eigentliche und wahre Träger jenes Processes, welcher das Handelsgewerbe in die Sphäre des kaufmännischen Geschäftes erhebt. Auch hier erscheinen die großen Gesetze des Gesammtlebens gerade in den kleinen Bewegungen; wir aber meinen, die Handelswissenschaft und damit die Handelslehre werde nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch in dem Grade mehr genügen, in welchem sie diesen inneren Zusammenhang ihrer Aufgabe zum Grunde legt! —

c. Die Industrieschulen und Hochschulen.

Die drei Aufgaben der Industrie und ihre drei Organismen. Die Werkschule, die Handelsschule und die industrielle Hochschule. Kapital und Arbeit und die sociale Bildungsaufgabe.

Vielleicht unter allen Gebieten des wirthschaftlichen Bildungswesens ist das der industriellen Bildung und ihres Bildungswesens am unklarsten. Und dennoch meinen wir, daß gerade hier möglichste Klarheit einen besonderen Werth hat. Denn es handelt sich noch nicht darum, die Bedeutung der betreffenden Worte (professional schools, industrial schools, écoles professionelles, Gewerbeschulen, Arbeiterschulen u. s. w.) zu untersuchen, sondern mitten in einer Bewegung, welche in ihrem mächtigen Aufschwung, wie wir später sehen werden, noch alles durcheinander wirft, über die Grundbegriffe klar zu werden, die allein den Compaß geben, der uns die unendliche Vielheit der Erscheinungen hindurch zu führen vermag. Aber auch diese Grundbegriffe sind im industriellen Bildungswesen nur Consequenzen des Wesens der Industrie. Man muß also entweder gar nicht über das industrielle Bildungswesen als eine selbständige Thatsache unserer Zeit sprechen, oder aber auf diese Natur der Industrie selbst einen Augenblick eingehen.

Wir haben das Wesen der Industrie schon früher dahin bestimmt, daß sie im tiefen Unterschiede von dem Gewerbe für das allgemeine menschliche, bei allen Einzelnen wesentlich gleichartige Bedürfniß producirt. Vermöge dieses ihres Wesens ist sie stets eine Massenproduction. Die Massenproduction beruht ihrerseits wieder auf der industriellen

Arbeitstheilung. Die Folge der Arbeitstheilung ist, daß in derselben kein Product Werth für sich, sondern nur in der Verbindung mit andern zu einem gemeinsamen Product hat. Alle Arbeit, und mit der Arbeit aller Erwerb der Industrie, und mit ihm das Gebiet des industriellen Bildungswesens in allen seinen Formen scheidet sich daher absolut in drei Theile. Der erste Theil enthält die mechanische Arbeit, deren Inhalt stets ein Theil der Production der betreffenden Waare ist; der zweite Theil hat zur Aufgabe, erstlich diese Theilproduction der mechanischen Arbeit so billig als möglich zu machen, und daher die Ergebnisse der technischen Production in sich zu verwerthen; und dann, den Werth dieser Massenproducte im Welthandel zu bestimmen, und damit die kaufmännische Bildung in sich aufzunehmen. Die dritte große Aufgabe der Industrie aber besteht nur darin — und hier beginnt das eigentliche und ernste Gebiet der industriellen Bildung — der mechanischen Arbeit den Werth ihrer Leistung schon da zu zahlen, wo der letztere durch Handel und Verkehr von dem wirklichen und nicht bloß berechneten Käufer dem industriellen Unternehmer noch gar nicht eingegangen ist. Die Voraussetzung dafür aber ist das Kapital. Man wird uns an diesem Orte wohl die Untersuchung über das Wesen des Kapitals erlassen; allein es ist, und wenigstens für die Zukunft des höheren industriellen Bildungswesens absolut nothwendig, daß sich Lehrer und Schüler über die beiden Consequenzen dieses Satzes vollkommen klar seien. Die erste Consequenz ist die, daß vermöge jener Aufgabe des Kapitals die industrielle Arbeit von dem Kapitale fast absolut abhängig wird; die zweite ist die, daß vermöge der Gesetze der Concurrenz der Arbeitslohn durch das Kapital so weit herabgedrückt werden muß, daß derselbe seine kapitalbildende Kraft verliert. Diese beiden großen Thatsachen, die wir natürlich nicht weiter erörtern, bilden zusammen genommen das was wir alle unter dem Namen der socialen Frage bezeichnen. Steht das fest, so ist es nicht zu bezweifeln, daß es künftig überhaupt keine Industrie ohne sociale Frage, und mithin auch künftig keine industrielle Bildung ohne eine sociale Bildung geben kann und wird.

Wir glauben, bei der fast völligen Unklarheit über das Verhältniß beider diesen Satz mit allem uns zu Gebote stehenden Nachdruck betonen zu müssen. Denn die Sache ist sehr ernst; und schon jetzt kann man unbedingt behaupten, daß kein Industrieller als solcher ein wahrhaft gebildeter Mann ist, der nicht über diese sociale Frage sich ein Urtheil gebildet hat.

Nun ist es an diesem Orte nicht unsere Sache, die letztere an sich zu untersuchen. Wohl aber müssen wir sie ganz bestimmt in ihrer Be-

ziehung zum Bildungswesen auffassen. Und der wie wir glauben tiefgehende Unterschied zwischen unserer und der gewöhnlichen Auffassung zwingt uns, um das eigene Nachdenken unserer Leser zu bitten, um so mehr als wir mit kurzen Worten einen wenig berührten Gegenstand zu characterisiren haben.

Enthält nämlich der Begriff der Industrie jene drei Aufgaben, so wird auch das Bildungswesen innerhalb der Industrie in drei Grundformen erscheinen, und ist in der That in diesen drei Grundformen schon vorhanden.

Aus der ersten jener Aufgaben entstehen nämlich diejenigen Schulen, deren Inhalt die Unterweisung zur technischen Arbeit in der Industrie sein muß. Natürlich ist der Werth derselben groß, und eben so natürlich hat wieder jede Industrie ihre mechanischen Arbeitsschulen. Da aber die äußere Gränze zwischen Gewerbe und Industrie nicht festzuhalten ist, so ist auch eine solche für diese mechanische Vorbildung leider nicht scharf zu ziehen. Es kann immer nur der Zweck entscheiden. Darum, wo dieser Zweck die Theilnahme an der industriellen Production ist, wird auch der Inhalt der Bildung nur ein ganz bestimmter sein können. Wir bezeichnen denselben kurz als die mechanische Fertigkeit, und diejenigen Schulen welche diese mechanischen Fertigkeiten für den Betrieb irgend einer Industrie lehren, nennen wir im Unterschiede von den Handwerksschulen die Werkschulen.

Aus der zweiten jener Aufgaben ergibt sich, daß die Industrie sowohl die technische als die Handelsschule in sich aufnehmen muß, und zwar natürlich je nach dem Gebiete, welches sie betreiben will. Im allgemeinen und wissenschaftlich gesprochen hat auf dieser Stufe das Bildungswesen der Industrie die Aufgabe, die Lehre vom wirthschaftlichen Unternehmen zu sein, dessen Verbindung mit dem Inhalte des Handels sowohl im Waaren- als im Geldgeschäft sich fast von selber ergibt.

Die dritte jener Aufgaben aber erzeugt denjenigen Inhalt der industriellen Bildung, den wir nun einmal nicht anders als den socialen Inhalt desselben nennen können. Wir begnügen uns an diesem Orte, denselben als die Lehre vom Verhältniß des Kapitals zur Arbeit zu bezeichnen; und zwar fügen wir zugleich hinzu, daß das Verhältniß stets ein doppeltes ist, und daher auch nicht etwa ein allgemeines sociales Reden über beide enthalten soll, sondern daß dieser höchste und wichtigste Theil des industriellen Bildungswesens sich zu scheiden hat in die Lehren von den Rechten des Kapitals, welcher Theil das erhaltende Element in der Ordnung unserer wirthschaftlichen Welt bildet, und in die Lehre von den Pflichten des Kapitals, welche den socialen Fortschritt

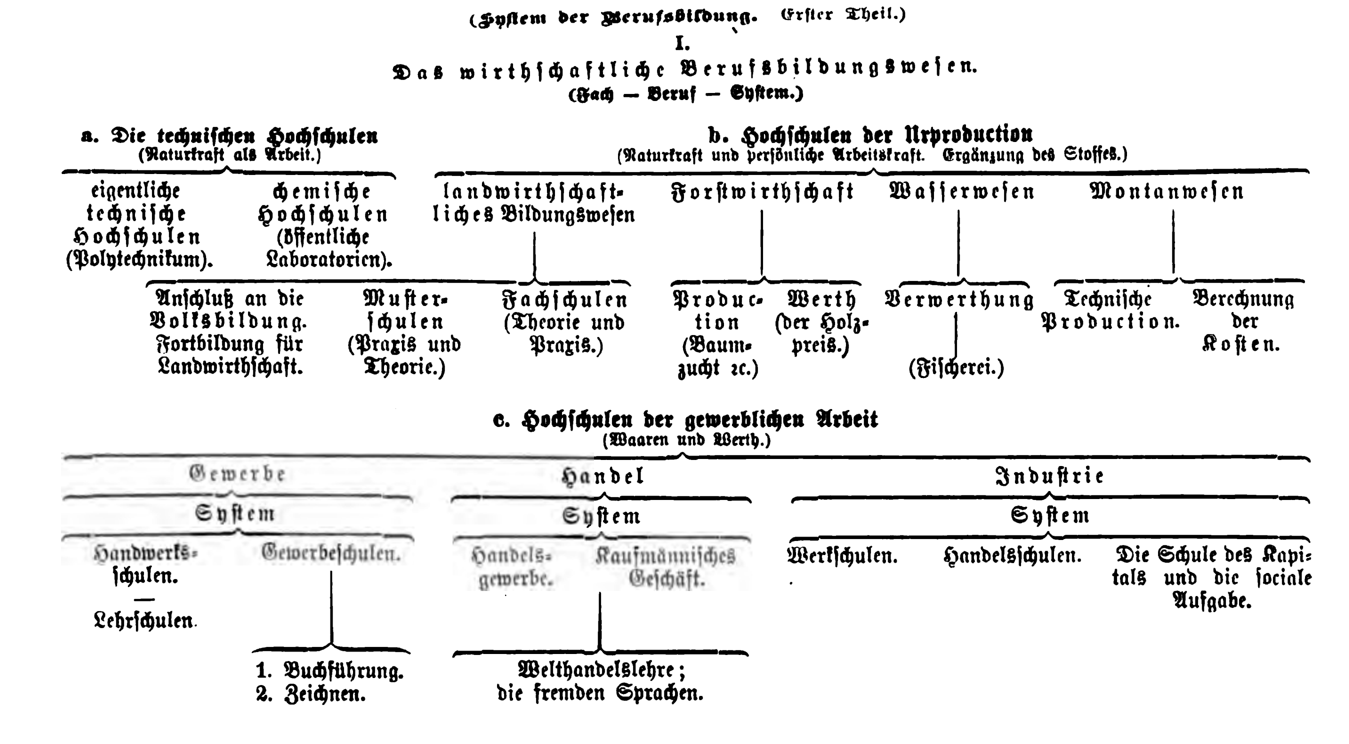
bedeutet. Faßt man aber beide wieder als ein Ganzes zusammen, so wird man sagen, daß die dritte und höchste Aufgabe der industriellen Hochschule, die sociale Aufgabe derselben, darin bestehen wird, das Kapital als einen öffentlich rechtlichen, das ist als einen staatswissenschaftlichen Begriff mit seiner ganzen Tiefe und Bedeutung dem Kapitale selber zum Bewußtsein zu bringen. —

Wir haben uns erlaubt, auf diesem ganzen Gebiete des wirthschaftlichen Bildungswesens in seinen elementaren Grundbegriffen, seinem System und seiner Entwicklung so weit ausführlich zu sein, als das an diesem Orte überhaupt geschehen konnte. Wir wissen dabei so gut wie jeder Leser es mit uns empfinden wird, daß alles was wir gesagt haben, doch nur als bloße Andeutung erscheint, so wie man irgend einen Theil dieses Ganzen zum Gegenstand ernstlicher Betrachtung zu machen beginnt. Daß dem so ist, zeigt der Reichthum der Literatur über jedes einzelne der hier aufgeführten Gebiete. Unsere Aufgabe war jedoch, diesen maßgebenden Arbeiten gegenüber, nur eine ganz bestimmte. Es kam darauf an, einmal für dieses gesammte wirthschaftliche Bildungswesen ein vollständiges und einheitliches System zu geben, und durch feste Kategorien der Unklarheit über die Ausdrücke und gelegentlich auch über Organisirung von Anstalten und Lehrplänen zu begegnen. Denn wer auf solchen Gebieten einige Erfahrung hat, der wird mit uns wissen, daß immer aufs neue die Unbestimmtheit in Begriff und Wort Unsicherheit in Grundlage und Erfolg erzeugt. Und darum erlauben wir uns auch hier noch eines. Alles was wir dargestellt haben, konnte natürlich nur successive gesagt werden. Dennoch ist es gleichzeitig vorhanden und thätig. Und so mag es vielleicht von Werth sein, gerade hier, wo noch so vieles unfertig ist, neben dem Inhaltsverzeichniß ein schematisches Bild dieses wirthschaftlichen Bildungswesens aufzustellen, das dann wieder seinen Platz innerhalb des allgemeinen Schemas zu finden hat. (Siehe nächste Seite.)

II. Der öffentliche Beruf und sein Bildungswesen.

Begriff des öffentlichen Berufes.

Es wird auch hier kaum zu vermeiden sein, zuerst das Wesen des öffentlichen Berufes festzustellen, ehe man von dem Bildungswesen desselben spricht. Denn man würde sich sehr irren, wenn man glauben wollte, es sei auch nur im öffentlichen und scheinbar jedermann verständlichen Fach- und Berufsbildungswesen begriffliche oder auch nur


(System der Berufsbildung. Erster Theil.)
I.
Das wirthschaftliche Berufsbildungswesen.
(Fach — Beruf — System.)
a. Die technischen Hochschulen
(Naturkraft als Arbeit.)
eigentliche technische Hochschulen (Polytechnikum).
chemische Hochschulen (öffentliche Laboratorien).
b. Hochschulen der Urproduction
(Naturkraft und persönliche Arbeitskraft. Ergänzung des Stoffes.)
landwirthschaftliches Bildungswesen
Anschluß an die Volksbildung. Fortbildung für Landwirthschaft.
Musterschulen (Praxis und Theorie.)
Fachschulen (Theorie und Praxis.)
Forstwirthschaft
Production (Baumzucht 2c.)
Werth (der Holzpreis.)
Wasserwesen
Verwerthung
(Fischerei.)
Montanwesen
Technische Production.
Berechnung der Kosten.
c. Hochschulen der gewerblichen Arbeit
(Waaren und Werth.)
Gewerbe
System
Handwerksschulen.
—
Lehrschulen.
Gewerbeschulen.
1. Buchführung.
2. Zeichnen.
Handel
System
Handelsgewerbe.
Kaufmännisches Geschäft.
Welthandelslehre;
die fremden Sprachen.
Industrie
System
Werkschulen.
Handelsschulen.
Die Schule des Kapitals und die sociale Aufgabe.

praktische Einheit und Klarheit unter den theoretischen Auffassungen, geschweige unter den verschiedenen Völkern Europa's vorhanden. Während derselbe z. B. in ganz Mitteleuropa auf das Innigste mit der wissenschaftlichen Bildung verschmolzen ist, ist er in Frankreich fast ganz selbständig von derselben geschieden und entbehrt in England überhaupt eines specifischen Bildungswesens. Die alte Welt kannte ihn in seiner selbständigen Bedeutung überhaupt nicht, und auch in der deutschen Sprache kennen wir keinen Versuch, Inhalt und Gränze desselben genau zu bestimmen. Dennoch ist das Bildungswesen desselben von diesem Inhalt bedingt und das eigentliche Wesen der Wissenschaft in ihrem Verhältniß zum Leben der Gesammtheit wird erst an ihm recht klar werden.

Der wirthschaftliche Beruf war die Aufgabe, die Welt der natürlichen Kräfte in die Entwicklung der Menschheit aufzunehmen und sie derselben und ihrer Arbeit dienstbar zu machen. Ihr gegenüber beginnt die Welt der persönlichen Kräfte bei der Thatsache, daß die Gemeinschaft der Menschen als solche eine Bedingung aller Entwicklung ist, und dadurch als eine organische Gewalt erscheint, die ihre Macht über alles Leben ausübt. Nun ist es eine der größten und schwierigsten Aufgaben der Philosophie, diese Gewalt, ihre tieferen Gründe und ihre Wirkungen zu erfassen. Das aber ist nicht möglich ohne eine, das innerste Wesen der Persönlichkeit umfassende Weltanschauung. Die Arbeit, die dies erstrebt, ist die Wissenschaft, und darum muß allerdings alle Erkenntniß des Lebens zuletzt immer wieder zur reinen Wissenschaft werden. Allein zunächst löst sich auch dies Leben in bestimmte große Gebiete auf, die zwar untereinander im innigen Zusammenhange stehen, aber von denen doch jedes wieder als ein selbständiges erscheint, indem jedes für sich ganz bestimmte Bedingungen für die Entwicklung des Einzelnen enthält, die ihrerseits wieder als eine Gewalt erscheinen, welche das Gesammtleben über den Einzelnen ausübt. Diese Gewalten nun vermögen zu stören und zu vernichten, aber auch zu fördern und zu erhalten. Hervorgehend aus dem persönlichen Leben, werden sie durch die ihm innewohnende Macht zu Gebieten der geistigen Arbeit. Die Aufgabe dieser Arbeit ist es, auch sie der Entwicklung der Einzelnen dienstbar zu machen, da in dieser erst die Entwicklung des Ganzen sich verwirklichen kann. Während daher der wirthschaftliche Beruf mit seiner Aufgabe dem Einzelnen die individuelle Kraft gibt, sich die materiellen, in dem Natürlichen liegenden Bedingungen des Lebens und des Fortschrittes zu erwerben, tritt die zweite Aufgabe hinzu, jedem Einzelnen diejenigen Lebensbedingungen zu geben oder zu erhalten, die im Wesen der menschlichen G e m e i n s c h a f t liegen; diese Aufgabe, indem sie für jeden Einzelnen zum Bewußtsein gelangt und dadurch den tiefen Keim ihres

ethischen und idealen Inhalts empfängt, wird damit auch für die Gemeinschaft erfüllt; sie ist damit eine zweite Form des Berufes, und diesen Beruf nennen wir, indem er somit für das Leben der Gemeinschaft thätig wird, den öffentlichen Beruf.

Gewiß nun ist jeder einzelne öffentliche Beruf dadurch, daß seine Erhaltung auch die wirthschaftliche Existenz des Einzelnen begründen muß, zugleich ein Fach, und beide Beziehungen kreuzen sich daher und laufen auch hier nebeneinander. Aber es wird jetzt wohl klar sein, daß das Fach nicht schon den Beruf selbst bildet, sondern, daß er nur die rein wirthschaftliche, hier selbständig gedachte Seite des Berufs bedeutet. Darüber haben wir uns schon früher wohl hinreichend ausgesprochen.

An diese, noch allgemeine Begriffsbestimmung schließt sich nun das, was wir das System der Einzelberufe und der Berufsbildung nennen. Ehe wir aber dazu übergehen, müssen wir zuerst eine verwandte Erscheinung ins Auge fassen.

Die allgemeine öffentliche Bildung und die Berufsbildung.

Und hier nun ist der Punkt, bei welchem, da auf ihm die Klarheit für alles Folgende beruht, wir einen Augenblick stehen bleiben müssen.

Mag man nämlich den öffentlichen Beruf so oder so definiren und eintheilen, immer ist es gewiß, daß seine Grundlage eben jenes Gesammtleben der Gemeinschaft ist, dessen Verständniß die allgemeine Voraussetzung für jeden Einzelberuf bildet. Ich kann daher bei aller Berufsbildung von dem Standpunkt ausgehen, daß es für dieselbe einer Einzelberufsbildung, also auch einer Einzelberufsschule gar nicht bedarf, sondern daß die höhere geistige Bildung überhaupt genüge, um in den Beruf einzutreten, in welchem ich dann schon den speziellen Inhalt desselben in Theorie und Praxis lernen werde. Und das nun ist der einzige Standpunkt für das Verständniß der, für das praktische Leben wie für die Vergleichung des positiven Rechtes so bedeutsamen Thatsache, ohne deren Verständniß wir weder den Unterschied im Bildungswesen der antiken und der germanischen Welt, noch die Verschiedenheit des Berufsbildungswesens in Mitteleuropa einerseits und Englands und Nordamerikas andererseits recht verstehen, daß gerade jene völlige Unbestimmtheit der Natur der einzelnen Berufsart die Vorstellung erzeugt, und daß daher die ganz allgemeine Bildung, deren Inhalt keine bestimmte Lebensaufgabe, sondern nur das Verständniß des menschlichen Lebens überhaupt ist, schon das Bildungswesen auch für den einzelnen öffentlichen Beruf überhaupt enthalte. Von dieser Grundlage

aus hat sowohl die alte Welt als die nicht continentale in Europa überhaupt den rechten Begriff selbständiger öffentlicher Berufsarten gar nicht zu bilden vermocht, und daraus ist denn auch das, was ihr gesammtes höheres Bildungswesen so specifisch gegenüber dem continentalen characterisirt, hervorgegangen, das ist der Mangel an speziellen Berufsschulen. Der Geist des Volkes aber und seine historische Entwicklung haben in Mitteleuropa dagegen die Anerkennung des Grundsatzes erzwungen, daß der öffentliche Beruf vielmehr im System von lauter selbständig dastehenden Berufsarten sei. Die Folge davon ist es gewesen und ist es noch jetzt, daß an die Stelle jenes allgemeinen Berufsbildungswesens ein Bildungswesen für jede einzelne Berufsart getreten ist, so daß dem Systeme der Berufsarten ein System der Berufsschulen zu entsprechen habe. Damit eigentlich erscheint uns dasjenige formulirt, worin sich die zwei großen Principien des gesammten Bildungswesens für den öffentlichen Beruf, die wir das continentale und das anglo-amerikanische nennen müssen, scheiden, und was es dem Continent so schwierig macht, das nichtcontinentale System recht zu begreifen, weil es nicht versteht wie man jemandem einen bestimmten öffentlichen Beruf überantworten kann, der denselben nicht erlernt hat. Die weiteren Folgen dieser Thatsache können hier natürlich nicht erörtert werden; allein klar ist es, und darum mußte das obige schon hier angedeutet werden, daß damit das folgende System des Berufsbildungswesens eigentlich überhaupt nur das continentale ist, dem das nichtcontinentale demnach gar nicht entspricht, obwohl es erst jetzt langsam und höchst bedächtig beginnt, das continentale Princip der Einzelberufsschulen in sich aufzunehmen. Und in diesem Sinne dürfen wir schon hier darauf hinweisen, daß das zunächst Folgende — als wissenschaftliche Arbeit — noch nicht das positive System der Berufsbildung, sondern nur erst einmal das begriffliche nach dem Wesen der Sache, und noch nicht nach seiner gegebenen Gestalt darzustellen hat.

Ebenso nothwendig ist für dies rein systematische Verständniß der zweite Punkt, auf den wir später gleichfalls zurückkommen müssen. Wir haben gesagt, daß die allgemeine Wissenschaft des Lebens der Menschheit doch eigentlich die höchste Einheit aller Einzelberufe in demselben bilde. Das Berufsbildungswesen kann nun das höhere Erfassen der Einzelberufe in dieser Einheit dem Geiste des Einzelnen überlassen, und somit die Berufsschulen nur auf den Einzelberuf als solchen beschränken. Da wo dieser Standpunkt der beschränkten, specifischen Einzelberufsbildung gilt, da entsteht das französische System der Berufsbildung, das System der „Écoles". Wenn das Bildungswesen den höheren Standpunkt einnimmt, so wird es das Princip festhalten, daß mit dem Einzel-

beruf zugleich stets die allgemeine wissenschaftliche Bildung organisch verbunden bleiben, und mithin einen Theil der Einzelberufsbildung ausmachen soll; und das ist eigentlich der Gedanke, der zuletzt nach tausendjähriger Arbeit seine Verkörperung in dem deutschen System der Facultäten und Universitäten gefunden hat. Es wird die Aufgabe der Geschichte des Bildungswesens sein, das im Einzelnen historisch nachzuweisen. Aber für die rein wissenschaftliche Beurtheilung wird erst dann, wenn man diesen tiefer liegenden Unterschied festhält, nicht bloß die wahre „Universität", sondern auch das System jener speziellen Berufsschulen klar, welche die Grundform des französischen höheren Bildungswesens ausmachen, während in ganz Mitteleuropa diese reinen Berufsschulen fast gänzlich verschwinden, und statt dessen zu „Facultäten" geworden sind. Und wenn daher andere Völker gerade unsere Universitäten so hoch achten, so liegt das, mögen jene es nun verstehen oder nicht, in dem richtigen Gefühle, daß zuletzt doch kein öffentlicher Beruf sich durch sich allein genügen, sondern erst durch die Anschauung der Einheit aller Wissenschaft des Lebens seine Vollendung empfangen kann.

Denken wir uns nun auf dieser Grundlage das System der öffentlichen Berufsarten und das aus demselben hervorgehende System der speziellen Berufsbildungsanstalten oder -Schulen, so wird man für die richtige Beurtheilung des letzteren wohl gleich anfangs folgende Sätze zum Grunde legen müssen, deren historische und positiv rechtliche Gestaltung dann später dargelegt werden wird.

Alle Völker, welche der Gesittung angehören, haben stets für die geistigen Arbeiten in der menschlichen Gesellschaft, wie im Staate, eine eigene Berufsbildung anerkannt. In einigen Staaten (alte Welt, England, Nordamerika) ist diese Berufsbildung bei der allgemeinen Form der höheren Bildung stehen geblieben; in anderen (die Staaten der französischen Écoles) sind die Einzelberufe getrennt und mit speziellen Fachschulen versehen; in anderen endlich sind aus diesen Einzelschulen zugleich wissenschaftliche Berufsbildungsanstalten, das ist Facultäten der Universitäten, geworden. Alle drei Grundformen haben demnach zur gemeinsamen Grundlage zuerst das Verständniß des öffentlichen Berufes in seinem Unterschiede vom wirthschaftlichen, dann aber, in mehr oder weniger klarer Entwicklung, die Auflösung dieses öffentlichen Berufes in das System der Einzelberufe, und damit auch, wenn auch in höchst verschiedenem Grade, die Aufstellung selbständiger einzelner Berufsbildungsanstalten oder Berufsschulen; und endlich ist die Erkenntniß allgemein, wenn auch in sehr verschiedenem Grade entwickelt, daß jede Berufsbildung einer allgemein wissenschaftlichen Bildung bedürfe, um

ihrer eigenen Idee zu genügen. Geschichte und positives System des Berufsbildungswesens haben nun zu zeigen, wie sich dies historisch und rechtlich gestaltet hat; die Wissenschaft muß dagegen versuchen, den vor der Hand abstracten organischen Begriff desselben als letzte Basis für diese historische Entwicklung und die einheitliche Beurtheilung der eigenen Zustände darzulegen.

Dies letztere nun enthält wieder das Verhältniß des speziellen Berufsbildungswesens zum allgemeinen Begriff desselben, das zur Erscheinung gelangt in dem Vorbildungswesen, welches es fordert, dem Gymnasialwesen, dann das System der Einzelberufe und seiner Bildungsanstalten, den Einzelberufsschulen.

Wir haben früher das Gymnasialwesen als Theil des Vorbildungswesens überhaupt behandelt. Die historische Entwicklung hat es aber mit sich gebracht, daß es auf dem ganzen Continente die specifische Vorbildung für die öffentliche Berufsbildung geworden ist. Darum darf es gestattet sein, dasselbe noch einmal, und zwar gerade von diesem specifischen Standpunkte aus, zu betrachten.

Die Gymnasialfrage als Vorbildung der öffentlichen Berufsbildung.

Wenigen wird es unbekannt sein, wie groß und tiefeinschneidend die Gymnasialfrage keineswegs bloß in Form und Inhalt, sondern auch in ihrer gesammten Beziehung zum Leben des Volkes im Ganzen und dem seiner besten Familien im Einzelnen dasteht. Es ist daher für alle Behandlung des Bildungswesens nothwendig, sich wenigstens über die wissenschaftlichen Principien desselben einig zu sein.

Nun halten wir gerade in dieser Beziehung daran fest, daß das Verständniß des Gymnasialwesens einmal für allemal nicht aus dem Gymnasialwesen für sich, sondern nur aus der Stellung, die es im ganzen Systeme des Bildungswesens einnimmt, also nicht aus seinem traditionellen Lehrplan und seiner speziellen Beurtheilung, sondern nur aus seiner wahren Function im Ganzen des Bildungslebens richtig verstanden werden kann.

Demgemäß dürfen wir an dieser Stelle wohl unsere Ueberzeugung dahin aussprechen, daß ein wesentlicher Mangel und ein wesentlicher Theil der Erfolglosigkeit des so langen Streites über dies Gymnasialwesen eben darauf beruht, daß man dasselbe fast ausnahmslos als ein Bildungswesen für sich, und nicht in seinem rechten Verhältniß zu dem, dem es zuletzt ja doch dienen soll, das ist als ein Vorbildungswesen betrachtet. Ja wir gehen angesichts jenes fast unfruchtbaren Streites weiter, und behaupten erstlich, daß alle Untersuchung über das

Gymnasialwesen ohne ein klares Verständniß des Berufsbildungswesens nur zur Hälfte berechtigt ist, und zweitens, daß ein Verständniß sowohl der nichtdeutschen Systeme der Colleges und ähnlicher Institute gegenüber dem deutschen Gymnasialwesen, als auch der großen Bewegung, welche gegenwärtig das französische Gymnasialwesen ergriffen hat, eigentlich gar nicht möglich ist.

Wir stehen daher nicht an, nachdem wir früher das Gymnasialwesen für sich betrachtet haben, dasselbe jetzt von seiner zweiten, noch wichtigeren Seite als Grundlage des öffentlichen Berufsbildungswesens zu behandeln.

Als solches nämlich hat es in Wahrheit gar kein System an und für sich, sondern es muß sein System vielmehr in seiner Aufgabe finden. Diese aber kann schließlich in gar nichts anderem bestehen, als statt in einer abstracten allgemeinen Vorbildung, vielmehr in der Herstellung derjenigen geistigen Vorbedingungen, welche eben allen öffentlichen Berufsbildungen gemeinsam sind.

Diese nun bestehen in dem Wesen eben des öffentlichen Berufes selber, und nicht in dem eines Einzelberufes.

Aller öffentliche Beruf enthält nun diejenige Arbeit des Geistes, welche dem Einzelnen diejenigen Bedingungen seiner Entwicklung gibt oder sichert, die im Wesen und Leben von Staat und Gesellschaft liegen.

Soll daher die Vorbildung in den Gymnasien ihrer eigentlichen Aufgabe entsprechen, so muß sie zur unbedingten Aufgabe haben, zum Denken und Urtheilen eben über dies Gesammtleben der Menschheit fähig zu machen.

Es folgt daher, daß alles was sie lehrt, seinen Werth überhaupt nicht in sich selbst, sondern nur in der Erziehung zur selbständigen Anschauung des menschlichen Lebens und der dieselbe bewegenden Kräfte haben kann.

Jede Gymnasialbildung und jede Gymnasialprüfung ist daher grundsätzlich falsch, so lange sie irgend eines ihrer Gebiete als selbständigen Zweck ihrer Lehre setzt. Denn dieser selbständige Zweck findet seinen Ausdruck absolut erst in der Einzelberufsbildung. Die Gränze ihrer Aufgabe besteht demnach darin, daß sie nicht etwa für eine, sondern daß sie für alle Berufsbildung den jungen Geist gleichmäßig eigne.

Die große Grundlage dafür aber ist die Geschichte der Menschheit; natürlich nicht die chronologische, sondern die organische. Denn sie ist zuletzt die Geschichte der Arbeit derselben Kräfte und Begriffe, welche beständig alle menschlichen Dinge beherrschen; und gerade in diese tritt ja der Einzelberuf hinein. Die Grundlage der Geschichte der

Welt aber ist allerdings die alte Welt. Die Grundlage des Verständnisses der Geschichte der alten Welt sind gewiß wieder die alten Sprachen. Und es folgt daher aus der Sache an sich, was die Geschichte des Bildungswesens von selber beständig festgehalten hat, daß alle Vorbildung für das Berufswesen die Kenntniß der alten Sprachen zum Inhalt haben muß; sie ist die Mutter aller wahren historischen Auffassung. Und es ist daher das große Princip für das ganze System des höheren Bildungswesens, daß die Kenntniß der alten Sprachen zuerst den specifischen Character der Gymnasialbildung, und damit dann den ersten Inhalt aller Vorbildung für alle Einzelberufe bilden muß.

So wie daher in irgend einer Gestalt ein spezielles Berufsbildungswesen entsteht, wird dasselbe stets die Gymnasialbildung als ihr Vorbildungswesen auf Grundlage der alten Sprachen fordern.

Allein so wie dies Gymnasialwesen wieder diese Sprachen als Selbstzweck betrachtet und demgemäß behandelt, wird diese Gymnasialbildung, und das ist allmählig sein heutiger Character geworden, aus einem Vorbildungswesen für alle Berufe zu einem Vorbildungswesen für den speziellen höheren Lehrberuf werden, und damit seinen Werth für alle anderen Berufe verlieren. Oder, kürzer und vielleicht faßbarer gesagt, aus der allgemeinen geistigen Vorbildung wird das Gymnasium zu einer philologischen Vorbildungsanstalt.

Das nun geschieht dann, wenn man zum eigentlichen Inhalt der Berufsvorbildung in den alten Sprachen die Grammatik und Syntax als solche macht, statt die letzteren nur als Mittel für den höheren Zweck, das Verständniß der Geschichte der alten Welt und ihres Geistes zu erkennen.

Eine solche Gymnasialbildung hat einzig und allein nur noch Werth für den künftigen Gymnasiallehrer, und so gut als gar keinen für jeden anderen Beruf.

So wie daher das Gymnasium seine wahre Aufgabe so weit verkennt, daß es die Grammatik als solche als Bedingung für das Eintreten in jeden Einzelberuf und grammatikalische Kenntniß als den entscheidenden Maßstab für die Tüchtigkeit der Vorbildung ansieht, treten zwei Consequenzen ein.

Einerseits beginnt schon sehr früh der Schüler den Gedanken zu fassen, daß er lernen muß was er für sein künftiges Leben nicht brauchen kann, statt seinen Geist an Dingen zu üben, deren Verständniß jedem Menschen unschätzbar ist; und daraus entsteht die sehr ernste Thatsache, daß er, gezwungen durch unverständige Vorschriften über das Prüfungswesen, statt sich auf einen Beruf vorzubereiten, nur für das Gymnasium

und das Abgangszeugniß lernt, und sich damit nur für die philologisch beschränkte Gymnasialprüfung vorbereitet.

Andererseits werden, weil der natürliche Verstand eine solche nur historisch zu erklärende unorganische Gestalt des Vorbildungswesens nicht begreift, Bildungsanstalten entstehen, welche im geraden Gegensatz dazu die alten Sprachen und im günstigen Falle auch das historische Bewußtsein allein schon an und für sich als Berufsbildung auffassen, und dadurch mit der Vorbildung selbst die Berufsbildung zu ersetzen meinen. Das ist wie gesagt das eigentliche Princip der Colleges diesseits und jenseits des Oceans.

Es ergibt sich demnach aus beiden Sätzen die Folge: daß allerdings erstlich jede Einzelberufsbildung, die stets mit den lebendigen Kräften der menschlichen Gesellschaft zu thun hat, nach wie vor statt der bloßen Realbildung, welche mit den Naturkräften arbeitet, die Gymnasialbildung als die Vorbildung für das Verständniß der geistigen Factoren des Menschenlebens fordern wird; und das muß als das leitende Princip angesehen werden. Aber zugleich wird diese Gymnasialbildung im ewigen Widerspruch mit ihrer eigenen wahren Aufgabe bleiben, so lange sie das Maß der Kenntniß der Grammatik und Syntax als das Maß der Vorbildung für alle öffentlichen Berufe dieses menschlichen Lebens erkennen will.

Daß das deutsche Gymnasialwesen an diesem letzteren schweren Uebel krankt, und daß das selbstthätige Denken unter dem philologischen Auswendiglernen in ihm fast gänzlich erdrückt ist, ist leider eine gegebene Thatsache. Wir behaupten nun, daß aus dem Gymnasium heraus die Besserung nicht entstehen wird, sondern erst aus der Unerträglichkeit des Uebels, welches die philologische Einseitigkeit desselben sowohl dem Körper als dem freien Geiste unserer Jugend zufügt. Denn das philologisch gewordene Gymnasium versteht nicht, das richtige Maß zu finden.

Und darum eben meinen wir, daß das ganze Gymnasialwesen vor allen Dingen lernen soll, sich das große System der Berufe zur Anschauung zu bringen, für welches es die Vorbildung zu bieten hat. Erst dadurch wird die Befreiung von der philologischen Tradition, und mit ihr ein neuer und lebendiger Geist in unsere Gymnasialbildung kommen, und ihre wahre Idee sich von der Meinung ablösen, daß es die Quantität gewisser Kenntnisse sei, um die es sich handelt.

Zu dem Ende dürfen wir das System der Berufe, die sich aus dem Gymnasium entwickeln sollen, zunächst im allgemeinen characterisiren.

Das System der öffentlichen Berufe und des Berufsbildungswesens.

Das ethische Princip des öffentlichen Berufes.

Es ist nicht möglich, das Wesen des öffentlichen Berufes im Unterschiede von dem Berufe an sich und dem Berufe des wirthschaftlichen Lebens mit einer einfachen Definition zu erledigen. Dennoch muß man dasselbe so bestimmt als möglich fassen; und zwar nicht bloß als rein wissenschaftliche Aufgabe, sondern weil ohne ein Bild davon ein wesentlicher Theil des öffentlichen Berufsbildungswesens der Welt, sowohl der vergangenen als der gegenwärtigen, niemals recht verstanden werden kann.

Im Voraus genügt es, zu wiederholen, daß jeder öffentliche Beruf zugleich ein Fach ist, und man deßhalb auch wohl allgemein von „Berufsfächern“ und fachlichem Berufe spricht, indem jeder Beruf zugleich die Bestimmung mit allen anderen Lebensaufgaben gemein hat, durch seine Erfüllung eine wirthschaftliche Existenz zu geben. Damit wird wohl hierüber genug gesagt sein.

Während ich nun für den wirthschaftlichen Beruf die Gemeinschaft als eine, zwar in sich vielfach verschiedene und nach den Gesetzen der Nationalökonomie gestaltete und bewegte Ordnung denke, in welcher die durch die Bildung gewonnene Kraft jedes Einzelnen für das Einzelinteresse thätig ist, ist die Grundlage des öffentlichen Berufes eben diese Gemeinschaft, aber insofern sie als Gemeinschaft thätig wird.

Daß sie das wird und wie sie es werden muß, haben wir bereits früher zu entwickeln gesucht. Daneben hat die Rechtsphilosophie zu zeigen, wie und warum jede Thätigkeit der Gemeinschaft in allen ihren Formen stets wieder einen persönlichen Organismus erzeugt, vermöge dessen sie ihre specifischen Aufgaben vollbringen kann. Wir werden indeß der Anwendung dieser Sätze unten im öffentlichen Bildungswesen als einem selbständigen Gebiete der Verwaltung und damit der Staatswissenschaft begegnen. Hier genüge die Thatsache, daß gar keine Gemeinschaft ohne solche persönliche Organe für ihre Aufgabe weder entstehen noch leben könne.

Ist dem nun so, so ergibt sich, daß die Erfüllung dieser Aufgaben durch den Einzelnen nicht mehr bei der Erfüllung von Einzelinteressen beginnen, noch auch sich mit der allgemeinen Idee eines geistigen, ja selbst ethischen Zusammenhanges derselben mit der Gesammtentwicklung genügen lassen kann, sondern daß für dieselbe eine möglichst genaue Kenntniß und Erkenntniß aller derjenigen Bedingungen und Kräfte

erforderlich werden, vermöge deren die Aufgaben der Gemeinschaft überhaupt durch die Thätigkeit des Einzelnen gelöst werden können.

Um diese Aufgaben nun ganz zu verstehen, müßte man eigentlich tief in das Wesen der Rechtsphilosophie hineingehen. Uns muß es ausreichen, sie kurz zu bezeichnen.

Wir haben früher schon die Gesellschaft als diejenige Gestalt der menschlichen Gemeinschaft bezeichnet, welche durch die Verschiedenheit der Vertheilung des Besitzes entsteht. Es ist nun die Natur der Gesellschaft, daß sie die Theilnahme an den Kräften und mithin auch an den Leistungen der Gemeinschaft gleichfalls je nach dem verschiedenen Maße des Besitzes, und nicht mehr nach dem gleichen Wesen der Persönlichkeit zu vertheilen strebt. Dennoch bilden die Kräfte und Leistungen der Gemeinschaft die allgemeinen Bedingungen der Entwicklung jedes Einzelnen, und darum hat jeder Einzelne ein Anrecht auf dieselben. Es muß daher einen höheren ethischen Organismus geben, welcher auch innerhalb der Gesellschaft und all ihrer Verschiedenheiten und Interessen jene Idee der gleichen Berechtigung aller Einzelnen in der Gemeinschaft enthält und dieselbe nicht etwa philosophisch, sondern auch praktisch durch seine nie ruhende Thätigkeit im Namen der höheren Idee der Persönlichkeit auch da vertritt, wo die positiven Ordnungen und Interessen der Ungleichen sie entweder nicht mehr kennen, oder nicht mehr anerkennen.

Das aber fordert allerdings eine höhere sittliche Kraft, und kann sich nie bloß durch Ueberzeugung, sondern nur durch wirkliche Arbeit zur Erfüllung bringen.

Die Hingabe des Einzelnen nun mit seinem ganzen Leben an eine solche bestimmte Aufgabe der idealen Gemeinschaft nennen wir den öffentlichen Beruf; diejenige Arbeit aber, mit welcher der Einzelne die für einen solchen Beruf nothwendigen Kenntnisse und Erkenntnisse gewinnt, ist die Berufsbildung, welche dadurch, daß sie selber zur Aufgabe bestimmter Persönlichkeiten wird und sich dadurch zuerst zu einem Erwerbe und dann zu dauernden Anstalten entwickelt, zum Berufsbildungswesen entwickelt.

Das nun ist es, weßhalb die ganze Welt mit dem Berufe, gleichviel, ob sie sich über Wesen und Namen klar ist oder nicht, stets das Gefühl verbindet, daß der Beruf zuerst ein hohes ethisches Element im Leben der Völker bildet, und daß jedes Volk das, was es als Beruf anerkennt, mit hoher Achtung auszeichnen müsse. Dann aber ist es auch klar, daß um dieser Idee des Berufes nun zu genügen, die Berufsbildung nicht in einer Reihe von erworbenen Fähigkeiten und Kenntnisse sich erschöpfen dürfe, sondern, der höchsten und schwersten Aufgabe gegenüber gestellt, auch in sein Bildungswesen eine höhere, ja die höchste

bemerkt werden, daß die alte Welt, welche die Liebe durch den Glauben im Orient und durch die Weisheit bei den classischen Völkern ersetzen wollte, überhaupt nur den formellen, und erst die germanische Welt den ethischen Beruf des Gottesdienstes in sich entwickelte. So entstanden zwei Seiten dieses ersten Berufes, der rein kirchliche, und der ächt menschliche Beruf aus dem Gottesbewußtsein. Darnach aber gehört die Zukunft den Völkern, welche beide in Einem Herzen und Bewußtsein zu verbinden wissen.

Das zweite große Lebensgebiet der Gemeinschaft ist das Rechtsleben. Die Vertretung und Forderung des Rechts ist die Aufgabe des Rechtsberufes in allen seinen verschiedenen Formen, und die Bildungsanstalten für denselben bieten die juristischen Schulen.

Das dritte ist dann die Summe der natürlichen Kräfte, welche Zustand und Entwicklung der Gemeinschaft als Ganzes in der öffentlichen, für den Einzelnen in der Einzelgesundheit bedingen. Aus ihnen entsteht der ärztliche Beruf mit dem ärztlichen Berufsbildungswesen.

Das vierte endlich ist in der großen Arbeit gegeben, welche wir wohl mit Einem Worte als das Bildungswesen überhaupt bezeichnen dürfen. Das Bildungswesen wird als Beruf zum Lehrberuf, dem das große Lehrerbildungswesen entspricht, bei dessen Beurtheilung als eines selbständigen großen Organismus man sich nur immer vergegenwärtigen muß, daß die Philologie nur ein ganz bestimmter — und oft ein sehr mißverstandener — Theil derselben ist. Das sind, meinen wir, die vier Berufe, welche wir als die gesellschaftlichen bezeichnen, da ihnen ganz bestimmte Kategorien und Functionen zum Grunde liegen, die ewig die gleichen bleiben. Anders ist es mit dem staatlichen Berufe.

Da der Staat, der zwar seinen hohen Beruf in seinem eigensten Wesen trägt, in beständiger Entwicklung begriffen ist, so ist es seiner historischen Natur entsprechend, daß er den Inhalt und die Aufgabe aller derjenigen Functionen, die in seinem höheren ethischen Wesen liegen, selbst erst allmählig einzeln herausbildet. Der Staatsdienst ist daher seinem Begriffe nach der allgemeine Beruf, die Aufgaben des Staates zu erfüllen; allein die Entwicklung desselben zum einzelnen Staatsdienst beginnt erst da, wo diese Verschiedenheit durch die Bildung für den einzelnen Beruf, also für das einzelne Amt als Bedingung für die Erfüllung desselben von dem Staate zuerst anerkannt, und dann gefordert wird. Das nun wieder geschieht für jeden Theil des Amtes da, wo der Staat die Aufgaben der gesellschaftlichen Berufe zugleich als die seinigen anerkennt, und somit den an sich gesellschaftlichen Beruf zum Amte macht, was für alle vier Berufe in den kirchlichen, juristischen,

sanitären und Lehrämtern eintritt; das „Amt“ bedeutet hier dann das Recht und die Verpflichtung des Berufenen, seine Berufsfunction im Namen des Staates auszuüben. Neben diesem gesellschaftlichen Berufe entsteht dann der rein staatliche, dessen Function theils der persönliche Einzeldienst, theils aber und im großen Maßstabe das Heerwesen bildet, das da, wo der Einzelne sich den Militärdienst zur Lebensaufgabe macht, zum militärischen Berufe wird. Endlich nimmt dann in seiner höheren Entwicklung der Staat auch denjenigen Theil des wirthschaftlichen Berufes in sich auf, in dessen Function das Gesammtinteresse durch das Einzelinteresse gefährdet oder aber auch entwickelt werden kann; und so entsteht ein Gebiet des staatlichen Berufes, dessen Hauptausdruck der öffentlich rechtliche Grundsatz wird, daß die spezielle wirthschaftliche Berufsbildung die Bedingung für die Ausübung der wirthlichen Lebensaufgabe wird, wie bei dem Lehrergewerbe, Baumeister u. s. w. Alle diese staatlichen Berufe sind zu den verschiedenen Zeiten höchst verschieden benannt und geordnet, aber alle besitzen zu ihrer Unterscheidung von dem rein gesellschaftlichen Berufe besondere äußere Merkmale, die wir hier natürlich nicht verfolgen.

Faßt man nun zusammen, was hiermit über den gesellschaftlichen und staatlichen Beruf gesagt ist, so umfassen sie den, jetzt zu einem Systeme gewordenen Begriff des öffentlichen Berufes; jeder dieser Berufe hat sein spezielles Berufsbildungswesen, das die Bedingung für die öffentliche Function jedes einzelnen Berufes ist; und so entsteht das, was wir im weitesten Sinne die Berufsschulen und das System des Berufsschulwesens — der Berufshochschulen — nennen.

Nun aber liegt es im Wesen des Berufes an sich, wie wir ihn oben aufgestellt haben, daß seine letzte Grundlage eben die allgemeine Bildung ist, welche uns lehrt, jedes Einzelne als Theil des Ganzen zu erfassen. Und da nun andererseits die spezielle Aufgabe des Berufes doch erst durch das Bedürfniß des wirklichen Lebens klar erkannt wird, so tritt hier der Punkt ein, auf welchem sich die drei großen Grundformen des Berufsbildungswesens der europäischen Kulturvölker so bedeutsam unterscheiden. Wir glauben, daß es nach dem Obigen jetzt leicht sein wird, dieselben zu verstehen. Es sind die Colleges in England, welche die Berufsbildung durch die allgemeine classische Bildung ersetzen, die Écoles superieures in Frankreich, welche jeden Beruf in strenger Sonderung von dem anderen für sich ausbilden, und die Facultäten Deutschlands, welche von dem großen Princip ausgehen, in der Besonderung der Berufsbildung die höhere Einheit derselben in der Wissenschaft nicht bloß festzuhalten, sondern auch die wissenschaftliche Bildung als integrirenden Theil der Berufsbildung zu fordern. Der Ausdruck und

Körper dieser Forderung ist es, den wir als die Universität bezeichnen. Und so ergibt sich der Standpunkt, den wir für das Folgende festhalten. Der Beruf und sein System gehören der Wissenschaft des Bildungswesens. Der Begriff der Vorbildung empfängt System, Namen und Organisation in Gymnasien und Realschulen. Hochschulen, Collegien und Universitäten sind dagegen Begriffe der Verwaltung des Bildungswesens, und somit folgt, daß dieselben aus dem Standpunkte der Verwaltung und nicht aus einem bloß theoretischen betrachtet werden müssen. Dieser aber ist auch seinerseits mit dem des Einzelberufes nicht erschöpft; selbst der Beruf hat noch zwar seinen Grund in sich, aber seine Aufgabe außer sich. Die höhere Kategorie des Berufslebens erscheint daher erst in demjenigen, was Grund und Zweck zugleich in sich hat, der Wissenschaft. Und die letzte Vollendung des Berufsbildungswesens entsteht daher erst da, wo sich die wissenschaftliche Bildung mit der Berufsbildung verbindet.

III. Der Kunstberuf und das Kunstbildungswesen.

Kunstgewerbeschulen und Künstlerschulen.

Indem wir dies Gebiet mit — der Sache nach gewiß wenig bedeutenden — Worten an das Berufsbildungswesen neben dem wirthschaftlichen und öffentlichen Beruf anschließen, müssen wir allerdings damit beginnen, daß hier der Sinn des Wortes „Beruf" ein etwas anderer ist.

Die Kunst ist die schöpferische Arbeit, in welcher der Geist zuerst das erfaßt, was die äußere Erscheinung zum Ausdruck bringt, aber nicht um es zu gebrauchen und auch nicht um es zu wissen, sondern um es als eine im Geiste vorhandene Thatsache zur inneren Anschauung und von ihr aus zur äußeren Gestaltung zu bringen. Daß sie das vermag, in Wort, Schrift oder Bild, ist ihr Werth für alle Stadien der Gesittung; denn indem sie vermag etwas zu schaffen, das weder dem Bedürfniß noch dem Begriffe angehört, enthält sie die freieste Bethätigung des, von dem beschränkten Erkennen und Wissen freien, selbstthätig arbeitenden Geistes. Wir werden hier über das Wesen der Kunst nicht streiten; allein so weit dasselbe dem Gebiete der Gesittung angehört, ist ihr Verhältniß zu dem letzteren dadurch bestimmt, daß wir sagen, die Kunst sei ihr freiestes Element.

Mit diesem ihrem Werthe gehört sie der Gemeinschaft. Was und wie großes sie für die letztere leistet, das zu sagen ist hier nicht der Ort. Aber gerade dieser Werth für die Gemeinschaft ist es, der die letztere dahin treibt, die Arbeit, welche die künstlerische Kraft als solche

entwickelt, selbst wieder zum Gegenstande ihrer Theilnahme und Aufgabe zu machen. Das thut sie einerseits, indem sie dem Künstler für sein vollendetes Werk mit öffentlicher Ehre lohnt. Allein ihre zweite Aufgabe ist die, auch dem werdenden Künstler in seiner ersten Entwicklung zur Seite zu treten. Dadurch wird die Kunst, welche das Schöne und Erhabene bildet und zur Anschauung für alle bringt, als That des geistigen Lebens der Gemeinschaft auch ein Theil ihres Bildungswesens. Allein der Beruf zur Kunst kann so wenig wie die Kunst selber durch dies Bildungswesen gegeben werden. Darum ist der wesentliche Unterschied desselben von allen übrigen Theilen der, daß die Theilnahme an der Bildung zum künstlerischen Berufe in gar keiner Form zur Bedingung der Ausübung des letzteren wird; darin besteht die formelle Freiheit des künstlerischen Berufsbildungswesens.

Darum nun ist natürlich das letztere unter allen Gebieten des Bildungswesens stets das unbestimmteste, und wird zugleich bei den verschiedenen Völkern auch in der verschiedensten Weise behandelt, von der gänzlichen Vernachlässigung desselben, wie in England, zur hohen ja sogar schon systematischen Ausbildung in Deutschland und Frankreich. Und in der That gibt es nur einen Punkt, auf welchem trotz jener Freiheit dennoch die künstlerische Berufsbildung ihre materielle und dadurch systematische Verbindung mit dem gesammten Berufsbildungswesen gefunden hat. Wir müssen ihn hier kurz bezeichnen als den W e r t h, den die Kunstleistung für d r i t t e hat, und der sich als Preis für dieselbe selbständig verwirklicht, und dadurch zum E r w e r b e wird, durch welchen der Künstler wiederum aus seiner abstracten individuellen Freiheit an die Elemente des Lebens der Gemeinschaft gebunden erscheint. Denn sowie die Kunst sich auf den Erwerb zurückgewiesen sieht, empfängt auch die Kunstbildung ihren Preis, nicht indem sie das an sich Künstlerische, sondern vielmehr diejenige Gestalt der Kunst darbietet, deren die Gemeinschaft selber bedarf. Und damit entstehen die zwei Kategorien des künstlerischen Berufsbildungswesens, die dann wieder wie die Kunst und ihre Leistungen selber, nach dem Gesetze der Theilung der Arbeit allmählig sich zu einem mehr oder weniger vollständigen Systeme des Kunstbildungswesens gestalten. Wir bezeichnen sie hier, da es an diesem Orte natürlich an Raum fehlt auf die Sache selbst genauer einzugehen, als die K u n s t g e w e r b e s c h u l e n, und die eigentlichen K ü n s t l e r s c h u l e n.

In der Theorie ist es nun sehr leicht, beide zu unterscheiden. Die ersteren umfassen alle diejenigen Anstalten, in welchen die Anwendung der Kunst auf irgend eine industrielle Production gelehrt wird. Maßstab und Ziel für dieselben sind daher nicht das an sich Schöne, sondern die Verwerthung des Schönen durch seine Verbindung mit der wirthschaft-

lichen Production irgend einer Art. Die Künstlerschule will dagegen die Kraft für das künstlerisch Schöne an sich zur Entwicklung bringen. Die Producte der ersteren soll man brauchen können, die der letzteren soll man genießen. Die ersteren sind daher die Fortsetzung dessen, was in der gewerblichen Berufsbildung schon als das Zeichnen erscheint; wir glauben mit gutem Recht zu sagen, daß sich das künstlerische Element hier von dem rein gewerblichen da ablöst, wo neben dem Zeichnen die Farbe, ihr Verständniß und ihre Benützung auftritt. Es wäre, wie uns scheint, keineswegs unfruchtbar, wenn die Fachmänner gerade diese Frage einmal selbständig ins Auge faßten; denn wenig Unterschiede in der Welt sind tiefer gehend als die zwischen Zeichnung und Farbe. Die eigentlichen Künstlerschulen haben es dagegen mit nichts zu thun als mit der Uebung in der Kunsttechnik. Nichts aber ist verkehrter, als damit die Aufgabe derselben für erschöpft zu halten. Im Gegentheile behaupten wir, daß gerade diese Künstlerschulen dadurch so vielfach werthlos sind, daß sie, wie z. B. bei den Maler- und Bildhauerschulen, es nicht verstehen, durch wissenschaftliche Anregung des Geistes, wenigstens denn doch über Kunstgeschichte, die Kraft der schaffenden Thätigkeit mit jener allgemeinen Anschauung zu erfüllen, welche für jedes Kunstwerk zuletzt doch geistig als das empfunden wird, was wir auf den guten Bildern die Tiefe und die Perspective nennen. (Siehe nächste Seite.)

Drittes Gebiet.

Das wissenschaftliche Bildungswesen.

Begriff und Bedeutung der Wissenschaft im Bildungswesen.

Es ist etwas anderes, über das Wesen der Wissenschaft an sich, und über die Wissenschaft als ein Gebiet des Berufes und der Berufsbildung zu reden. Dennoch müssen wir sie in so weit bezeichnen, als sie mit ihrer tieferen Natur in das Berufsbildungswesen hineingreift. Denn was sie an und für sich ist, das wird im Berufsbildungswesen zu einer äußerlich wirkenden Kraft und einem machtvollen Elemente des Gesammtlebens in Volk, Gesellschaft und Staat.

Das Wesen aller Wissenschaft als eines selbständigen Gebietes des geistigen Lebens besteht ewig darin, daß in ihr das Wissen keinen Zweck, und damit weder Maß noch Art hat; alle Wissenschaft ist um ihrer selbst willen da, und hat weder äußerlich noch innerlich eine Gränze. Das Wesen aller ihrer Arbeit aber besteht darin, alles Seiende als die Wirkung und Erscheinung der Kräfte zu begreifen, die es erzeugt haben. Und da das Dasein des Verschiedenen selbst wieder eine Kraft

(System der Berufsbildung. Zweiter und dritter Theil.)

I.

Wirthschaftlicher Beruf.

(siehe oben.)

II.

Das öffentliche Berufsbildungswesen.

Uebergang aus der allgemeinen Vorbildung zur speziellen Einzelberufsbildung (Colleges, Écoles sup. Facultäten.)

Idee des öffentlichen Berufes.

Gesellschaftliches Berufswesen.

- Gottesdienst und kirchlicher Beruf
  - confessioneller Inhalt.
  - ethischer Inhalt.
  - (Theologie.)
- Rechtsleben und Rechtsberuf. (Jurisprudenz)
- Gesundheit und ärztlicher Beruf. (Medizin.)
- Bildungswesen und Lehrberuf. (Philologie.)

Staatliches Berufswesen.

Staatsdienst

- Das Amt und sein Berufssystem.
- Das Heerwesen und der militärische Beruf.
- Der öffentliche Beruf in der wirthschaftlichen Welt. Das wirthschaftliche Amt.

III.

Kunstberuf.

- Kunstgewerbe und Künstlerschulen.
- Freie Kunst.

vorausſetzt, welche eben dieſe Verſchiedenheit erzeugt hat, ſo iſt das eigentliche und höchſte Ziel aller Wiſſenſchaft immer die Erkenntniß der höchſten Einheit, aus welcher ſich die tauſendfache Beſonderheit des Daſeienden entwickelt. Wir können die Wiſſenſchaft darum nicht beſſer bezeichnen, als indem wir ſie die, die ganze Menſchheit und die Geſchichte ihres Geiſtes durchdringende Arbeit nennen, welche ſtets in dem Grunde des Grundes aller Dinge das Weſen alles Seienden erforſchen will. Dieſe Arbeit aber vollzieht ſich im tiefſten Inneren des Menſchen, und ſo gewaltig iſt die Forderung des menſchlichen Geiſtes an dieſe Aufgabe, daß da, wo der Gedanke ſie nicht mehr mit ſeiner Form und ſeinem Inhalte zu bewältigen vermag, das Gefühl an ſeine Stelle tritt; denn nie hat die Menſchheit es ertragen, jene unmeßbare Einheit aller Dinge, in deren Mitte ſie ſteht, nicht in irgend einer Geſtaltung zur Einheit in ihrem geiſtigen Leben zu machen. Jenes Gefühl aber iſt das, was wir die Religion nennen. Die Arbeit der Wiſſenſchaft iſt daher die beſtändige Auflöſung deſſen, was die Religion als eine ewige und ſich ſelbſt genügende höchſte Einheit fühlt, in ſeinen urſächlichen Zuſammenhang. Die alltägliche Erſcheinung der Cauſalität in allen Erſcheinungen zwingt unabläſſig den Gedanken, die ewige, abſolute Cauſalität auch in dem Weſen dieſer Erſcheinungen zu ſuchen; und ſo erzeugt die Religion die Wiſſenſchaft. Alle wahre Wiſſenſchaft iſt daher die zum Bewußtſein des cauſalen Zuſammenhanges aller Dinge gelangte Religion; iſt dieſe das empfundene, ſo iſt jene das arbeitende Gottesbewußtſein; und wenn die Religion das Göttliche in allem Sein empfindet, ſo beſteht die Arbeit der Wiſſenſchaft darin, die Arbeit des Göttlichen in allem Sein zu wiſſen. Ein Gegenſatz zwiſchen Religion und Wiſſenſchaft iſt darum an ſich überhaupt nicht denkbar; derſelbe kann erſt da entſtehen, wo jene ſelbſt, ſei es aus welchen Urſachen immer, zu einer ſich in der Confeſſion beſchränkenden macht, und damit dieſe ihr eigen gewordene Beſchränkung auf die Wiſſenſchaft übertragen will. Alsdann entſteht der Kampf zwiſchen Empfindung und Gedanken, zwiſchen Ruhe und Bewegung, und hin und her ſich bewegend, ſchließen ſich an denſelben alle Momente des übrigen Lebens in Volk, Geſellſchaft und Staat, der Beſitz, das Recht und die geiſtige Arbeit an; es gilt alsdann nicht mehr die höchſte Harmonie zwiſchen beiden zu erringen, ſondern die Freiheit des Wiſſens dem unfrei gewordenen Glauben zu unterwerfen, und den Stillſtand, den der letztere durch ſeine Formen in ſich aufgenommen, nunmehr über die ganze Welt des Geiſtes auszubreiten, und die Geſittung in ihrem edelſten Sinne der Sitte, die Bildung der Ueberlieferung, die freie Kraft dem Gehorſam zum Opfer zu bringen. In dieſem Kampfe vermag es allein die Wiſſenſchaft, die Herrſchaft der Confeſſion über die Religion zu brechen. Und das iſt

ihre hohe Sendung, um deretwillen sie zuletzt immer an der Spitze des geistigen Lebens gestanden hat und stehen wird. Und indem sie das thut, ist sie zugleich mit ihrem höchsten Princip der freien Forschung die Grundlage, und mit ihren Ergebnissen der Abschluß und Inhalt des Bildungswesens.

Damit sie aber dieser Aufgabe genüge, kann sie nicht bei ihrem abstracten Begriffe stehen bleiben. Sie muß sich ihren Platz auch im wirklichen Leben des Geistes gewinnen, und muß jetzt ihre doppelte Function im Bildungswesen übernehmen. Und hier scheiden sich ihre beiden großen Aufgaben. Mit der einen derselben greift sie in die eigentliche Berufsbildung hinein, die wir soeben dargelegt haben, und bringt ihr jenen höheren geistigen Inhalt zum Bewußtsein, der ihr nur zu leicht verloren geht, wenn sie nichts als ihre Einzelzwecke vor Augen hat. Mit der zweiten ist sie bloß für sich da, und bietet das Ergebniß ihrer selbständigen Arbeit, die reine, zwecklose, freie und daher unbegränzte Wissenschaft dem Gesammtleben zum Gebrauche und Genusse dar. Mit dem ersten genügt sie den edleren Bedürfnissen des geistigen Lebens der Gesammtheit auch innerhalb der Gränze der Einzelberufe, mit dem zweiten sich selber. Und dieses Doppelverhältniß müssen wir festhalten, denn aus ihm gehen die beiden großen, auch öffentlich rechtlichen Formen hervor, in denen sie thätig ist. Wir werden dieselben wohl am besten bezeichnen, wenn wir von der Erhebung der Berufe zur Wissenschaft oder von dem Berufe als Wissenschaft, und von der Wissenschaft als Beruf reden. Erst in diesen beiden Functionen zugleich zeigt die Wissenschaft sich für das wirkliche Leben der Gemeinschaft in Volk, Gesellschaft und Staat als das, was eigentlich der Kern der hohen Gewalt ist, die sie über alle Menschheit ewig ausgeübt hat und ewig ausüben wird, und mit der sie unwiderstehlich ihre Jünger erfaßt, sie nie ruhen läßt, und sie doch immer aufs neue befriedigt, das Bewußtsein, daß sie das arbeitende Ethos in der Geschichte der Menschheit, das Unendliche in dem Endlichen erhalten und sein soll.

a. Der Beruf als Wissenschaft. Die Fakultäten und die Universität.

Wir haben den allgemeinen Begriff des Berufes in die Gestaltungen aufgelöst, welche durch das wirkliche Leben der Menschheit erzeugt werden. Es ist nun wahr, daß der Einzelberuf somit einen zweifachen Inhalt hat. Er soll zugleich der Idee der Gesittung und den Lebenszwecken der Einzelnen dienen; er soll die schwere Aufgabe lösen, in der begränzten Lebensaufgabe zugleich die unbegränzte zu erfüllen. Es ist daher natürlich, daß er sich, vor allen bei edelgeborenen Völkern in der Berufs-

bildungsepoche ihrer Jugend, zuerst dem Idealen in dem Berufe hingibt; für jedes bessere Gemüth ist der Beruf immer zuerst ein rein ethischer gewesen.

Aber mit der rein ethischen Auffassung des Berufes trennt er sich eigentlich doch von seinem Object; die Substanz, die Anknüpfung an die doch schon gewählte bestimmte Lebensaufgabe fehlt ihm; damit die Arbeit, damit die Kraft, damit zuletzt auch der wirkliche Werth dessen was er lernt, und so wird trotz der Ideale der Einzelberuf mit seinem speziellen Zwecke doch zuletzt zur letzteren Hauptsache. Und dennoch ist das weder wahr, noch dem Besseren in uns genügend. Darum muß eine Arbeit eintreten, welche wiederum dem Ethischen auch im Einzelberufe seinen positiven Inhalt zurück gibt. Und hier ist es, wo die Aufgabe der eigentlichen Wissenschaft, der Trägerin der höchsten Einheit alles Menschlichen und damit aller idealen Anschauung beginnt. Sie ist es, welche mit der Arbeit der Einzelberufsbildung beständig die große Gesammtanschauung des Lebens der Welt verbindet, und welche auch in dem speziellsten Gebiete des Lernens in Theorie und Praxis festzuhalten versteht, was schon die unmittelbare Empfindung dem Geiste sagt, daß zuletzt alle Berufe Eins, Diener Einer großen Idee sind; daß diese Idee nicht bloß eine Abstraction des Geistes ist, sondern daß sie im Leben der Menschheit Körper und Seele besitzt, daß sie an der Natur ihre geistigen und physischen Kräfte mißt, und daß und wie sie in Volk, Gesellschaft und Staat zum persönlichen, individuellen Wollen und Thun sich zu erheben weiß. Indem sie die Einzelberufe in dieser organischen Anschauung des Gesammtlebens der Menschheit als arbeitende Glieder desselben aufnimmt, entwickeln sich innerhalb der an sich rein abstracten Wissenschaft zuerst die großen selbständigen Gebiete, in denen sie jene Einzelberufe als zusammengehörend, als Glieder eines Ganzen verstehen lehrt. Das erste dieser vier wissenschaftlichen, alle Berufe umfassenden Gebiete ist die Philosophie, die Wissenschaft der großen Einheit aller Aufgaben und Arbeiten des Gedankens, die Anschauung des sich durch sich selbst im Ganzen, wie in jeder einzelnen Lebensaufgabe entwickelnden selbstthätigen Geistes. Das zweite, nicht minder große und allgemeine Gebiet, ist dann die Naturwissenschaft, die wissenschaftliche Erforschung des Natürlichen und der organischen Einheit ihrer Thatsachen, Ursachen und Wirkungen. Aus beiden in ihrer Wechselwirkung bildet sich in dem Aufbau des organischen Staatslebens als der persönlich gewordenen Einheit der Gemeinschaft und Gesellschaft die Staatswissenschaft. Das sind die drei Grundauffassungen, in denen die reine Wissenschaft die gegebenen Berufe mit ihren höchsten Resultaten erfüllt. Allein wie der gegebene Beruf, jeder für sich, sich selber innerhalb seines eigenen Gebietes als

ein werdender erkennt, so muß sie auch die Einheit derselben das gesammte Leben der Menschheit als eine einzige große, werdende Gestaltung begreifen und begreifen lehren. Diese Erkenntniß wird als Bild des Weltlebens zur **Geschichte**. Langsam, aber unwiderstehlich ringt sich daher die Geschichte in ihrer höheren Aufgabe von der Kenntniß der Thatsachen überhaupt, und der Thatsachen der Entwicklung der Einzelberufe los; sie wird, alles Werdende von den obigen drei Grundformen alles Begreifens des menschlichen Daseins erfassend, zu der wissenschaftlichen Erkenntniß, daß alles Geschehene und Geschehende erst als Wechselwirkung von Ursache und Wirkung erkannt werden kann, und zwar für die Entwicklung jedes einzelnen Berufes so gut als in der Weltgeschichte; in dieser Erkenntniß wird sie sich selber als einen unermeßlichen Organismus von tausenden von Causalitäten begreifen; sie wird, das Geschehende in seinen Kräften verstehend, und es in seiner Ursachlichkeit messend, die Geschichte des einzelnen Berufes wie des Ganzen, statt sie zu kennen, zu **wissen** beginnen. Diese Wissenschaft der Geschichte, auch ihrerseits wie alles Wissen nach dem letzten Grund der Gründe forschend, wird zu der höchsten Anschauung gelangen, daß die Geschichte selbst nicht bloß ein begreifbares und meßbares Geschehen, sondern daß sie selbst in Wahrheit die **arbeitende Gottheit** ist. Und dann erst kann sie den Gedanken ganz erfassen und zum Bewußtsein bringen, daß in diesem höheren Sinne jeder Beruf wieder seine Aufgabe in dem, sich durch sich selbst entwickelnden Leben der Weltentwicklung findet, die in der Gottheit zum persönlichen Wollen und Thun derselben erhoben ist. Das ist die Aufgabe der Geschichte. Wenn daher Philosophie, Naturwissenschaft und Staatswissenschaft den Beruf in seinem höchsten organischen Wesen begreifen lehren, so wird ihn die Geschichte in seiner welthistorischen Arbeit erkennen, und sich selber als den Diener und das Glied jenes Lebens anschauen lehren. Und indem diese Erkenntniß und Anschauung in jedem einzelnen Berufe lebendig wird, hat das ethische Element das im Berufe liegt, seinen Inhalt bekommen; aus dem unmittelbaren Gefühl ist ein Bewußtsein des causalen Zusammenhanges der Bestimmung jedes Berufes für die große Einheit, für die höchste Idee geworden; der Einzelzweck beginnt tief unter den Gesichtskreis zu sinken, der jetzt entsteht; der Werth des Interesses verschwindet, und an seine Stelle tritt der reine Genuß, der in dem Bewußtsein liegt, als das für das Ganze thätig zu sein, was man als Einzelner dem eigenen Wesen nach ist, ein Glied und treuer Diener des Höchsten, der uns in dem größten Gedanken eben so nahe steht als in der kleinsten That, die wir für Ihn in die Wagschaale des Werdens legen. Und das in jedem zu erzeugen, klar zu machen und zur Verwirklichung in jeder Lebensarbeit zu bringen,

das ist es, was die Wissenschaft allein im Berufe vermag, und in diesem Sinne wird der Beruf zur Wissenschaft. Dieser Proceß nun ist es, welcher, indem er jede einzelne Berufsbildung durchdringt, jeder auch einen so tief verschiedenen Character aufprägt, daß selbst die Geschichte ihnen in dieser höheren Gestalt mit dem neuen Inhalt einen neuen Namen gegeben hat. Erst durch die Verbindung der Philosophie und Geschichte mit dem priesterlichen Berufe entsteht die Theologie; durch die Verbindung der Staatswissenschaft und Geschichte wird aus der Rechtslehre die Jurisprudenz, und durch die Verbindung der Naturwissenschaft mit dem ärztlichen Berufe die Medicin; die Philosophie aber verbindet den Lehrberuf mit der Geschichte des Geistes und seiner Erscheinungen in Kunst und Literatur. Und so wird jene Erhebung des Berufes zur Wissenschaft aus einem abstracten Begriffe zu einer praktischen Aufgabe im wissenschaftlichen Bildungswesen. — Soll das aber sein, so müssen zwei Dinge eintreten. Und hier ist es denn nun, wo sich diese Aufgabe der Wissenschaft aus ihrer idealen Sphäre den praktischen Forderungen des Bildungswesens zuwendet. Es ist wohl nicht möglich daß man das, was sich daraus ergibt, in den Ländern des deutschen Geistes nicht alsogleich verstehen sollte.

Zuerst ist es nothwendig, daß im Bildungswesen des öffentlichen Berufes die Wissenschaft in all ihren Zweigen als untrennbarer Theil der eigentlichen Berufsbildung anerkannt werde. Keine Berufsbildung soll und darf als eine vollendete, ihrem wahren höchsten Zwecke entsprechende, der Idee des Staatslebens würdige angesehen werden, welche nicht jene höhere wissenschaftliche Bildung ihrem Principe nach in sich aufgenommen, und wenigstens als einen Theil ihrer Aufgabe, ja als die eigentliche Grundlage ihres wahren Werthes anerkannt hätte. Keine Berufsbildung der Welt soll der beschränkten Meinung sein, sich und ihrem Zweck genügen zu können, wenn der Berufene nicht gelernt hat, wenigstens einmal in seinem Leben, und gerade dann, wenn das Herz den Geist noch für das Unendliche und darum äußerlich Zwecklose empfänglich erhält, in die Tiefe der Dinge zu schauen, an deren Kräften und Arbeiten seine Kraft und Arbeit ein Glied bilden. Keine Berufsbildung aber darf auch eben deßhalb sich damit genügen lassen, diese Anschauung bloß als Empfindung in dem empfänglichen Gemüthe wach zu rufen. Sie soll derselben in dem Studium, in der Theilnahme an Inhalt und Arbeit eben jener großen Gebiete selbst ihren Inhalt geben; sie soll dieses Studium von jeder Berufsbildung fordern; sie soll es zu einem immanenten Theile derselben machen, ohne dabei, wie die alte Welt, dieselbe der reinen Wissenschaft zu opfern; sie soll daher sich klar sein über die Ordnung und Methode, durch welche sie den Beruf als

Wissenschaft begriffen, und daher die letztere mit dem ersteren verbunden haben will; sie soll daher die reine Wissenschaft auch für den Beruf lebendig erhalten, und diese Lehre in den Bildungsplan, den Lehrplan der Berufsbildung aufnehmen, und nicht in beschränkter Angst vor der Erweiterung des Gesichtskreises den unschätzbaren Werth vergessen, den die allein durch die Wissenschaft gegebene Erfüllung des ethischen Bewußtseins für das innere Bewußtsein des eigenen Werthes und der eigenen Würde im Berufsleben hat. Wie tief, ja wir möchten an diesem Punkte sagen, wie organisch versündigen sich alle Gesetze und Gesetzgeber an der höheren Idee und in ihr an dem eigenen Staate, die in der Beschränkung von System, Plan und Zeit der engeren Berufsbildung das an sich Unschätzbare der raschen und äußerlich genügenden Verwerthbarkeit des Gelernten zum Opfer bringen, und als Nebensache gelten lassen wollen, was erst dem Brauchbaren seinen höheren Werth gibt! Nur wer die lebendige Kraft im Geiste des Einzelnen unerschöpflich macht, wird die des Ganzen zu einer ewig lebendigen erheben!

Die Ordnung nun, in der sich diese Idee verwirklicht, besteht darin, daß die reine Lehre der Wissenschaft in bestimmter Form zu einem regelmäßigen Theile und Inhalt jeder einzelnen Berufsbildung gemacht wird; und diejenigen Berufsbildungsorgane, welche somit in inniger Verbindung mit den Gegenständen des einzelnen Berufes auch die rein wissenschaftlichen Gebiete als immanenten Theil der Berufsbildung anerkennen und lehren, sind die Facultäten. Das ist ihr Unterschied von den reinen Berufsbildungsanstalten — den Hochschulen aller Art, auch der theologischen, juridischen und medicinischen — daß sie grundsätzlich sich auf die Berufsfächer nicht einschränken, sondern daß sie erst in den rein wissenschaftlichen Gebieten die wahre Erfüllung der höheren Berufsbildung erkennen. Ihr characteristisches Zeichen ist es, daß sie wenigstens die beiden Theile der Wissenschaft, welche alle Berufe als Einheit zum Bewußtsein bringen, die Philosophie und die Geschichte als integrirende Gebiete des Studiums aufnehmen und anerkennen, ohne die Furcht der weniger Gebildeten zu haben, daß man mit dem Wissen der Kräfte ein Opfer an der Kenntniß der Thatsachen bringen werde. Und in diesem Sinne sagen wir, daß nur diejenigen Berufsbildungsanstalten Facultäten sind, welche in ihrem Lehrplan dieses Princip zur Geltung bringen, und daß daher jede solche Anstalt die das nicht will und thut, nur eine Fachbildungsanstalt und keine Facultät ist, mag sie sich sonst nennen wie sie will. Und das, behaupten wir, sei der wahre Character der deutschen Facultäten, daß dieselben eine andere als die erste dieser Auffassungen überhaupt nicht zulassen, und muthig gegen den Mißverstand ankämpfen, der leider in unserer Zeit aus allerlei Zweckmäßigkeiten

heraus durch äußerliche Beschränkungen sie innerlich beschränkt zu machen, und sie zu Fachschulen herabzusetzen droht! Aber wer die Geschichte des deutschen Geistes kennt, der wird mit uns daran festhalten, daß das nicht gelingen wird.

Indem nun aber auf diese Weise die Facultät die Wissenschaft in die Berufsbildung hinüberträgt, wird sie selber nur ein Theil des Ganzen, und muß zunächst und zuerst doch ihren Theil für sich erschöpfen. Darum muß nun die innere, geistige Einheit, welche in jedem dieser Theile lebt, selbst wieder ihren Ausdruck empfangen. Und das geschieht, indem jene Wissenschaft, insofern sie den Beruf mit ihren allgemeinen Elementen erfüllt, selbst wieder zur Einheit der Facultäten wird. Diese Einheit der Facultäten in jenem höheren Sinne des Wortes ist die Universität. Ihre Function ist es, die höhere Berechtigung der Wissenschaft nicht bloß an und für sich, sondern für jede ihrer Facultäten zu vertreten und zur Geltung zu bringen; und diese ihre Aufgabe hat um ihres höheren Wesens willen nicht erst auf eine administrative Reflexion und eben so wenig auf die Theorien von Wesen und Werth der reinen Wissenschaft gewartet. Die Universität hat sich vielmehr und zwar wieder erst in einer vieljahrhundert langen eigenen Arbeit selbständig ihre Bahn gebrochen, und wie alles Große und Wahre hat sie nie der Gründe bedurft, um zu entstehen, wie sie nie durch unverstandene Gründe und wohlverstandenen Haß hat vernichtet werden können. Sie ist da, und vor der Hand ein Eigenthum des deutschen Geistes. Die anderen Völker germanischen Geschlechts aber empfinden ihren Werth, und man kann unbedenklich sagen, daß das neunzehnte Jahrhundert es als eine seiner großen Aufgaben erkannt hat, sich über den unschätzbaren Werth, den die auf ihren Facultäten ruhende deutsche Universität hat, klar zu werden, und sich dieselbe in Form und Princip anzueignen. Wo sie nun in dieser wahrlich nicht so leichten Arbeit stehen, und wo daher im öffentlichen Recht und Leben auf diesem Gebiet der Unterschied zwischen ihnen allen liegt, das kann auf der obigen Grundlage erst unten zur Klarheit gelangen.

Alle diese Sätze und Grundsätze finden nun im praktischen Systeme des wissenschaftlichen Berufsbildungswesens ihren Ausdruck in zwei positiven Grundsätzen, welche das letztere eben von dem eben dargelegten öffentlichen Berufsbildungswesen einerseits bestimmt unterscheiden, und andererseits es mit demselben innig verbinden. Der erste Grundsatz ist der, daß alles wissenschaftliche Berufsbildungswesen die Kenntniß der Sprachen des Alterthums als Voraussetzung, der zweite, daß jede Einzelberufsbildung wenigstens eine Vorlesung über Geschichte, und eine über Philosophie als Abschluß fordert. Das ist die praktische Consequenz des Gedankens, daß es keinen Beruf ohne Wissenschaft geben soll.

b. Die Wissenschaft als Beruf.

Die Professur und die Akademie der Wissenschaften und der Künste.

Während nun so in Universität und Facultät die Wissenschaft für den Beruf und seine höhere Bildung arbeitet, fordert und empfängt sie auch als selbständiger Begriff ihre selbständige Erscheinung, in der sie nicht mehr die Erfüllung des wirklichen Lebens, sondern nur noch sich selber zum Inhalt hat. Wie sie das an sich vermag, haben wir hier nicht zu verfolgen; dagegen aber müssen wir die festen Kategorien feststellen, in denen jener geistige Lebensproceß auch im Bildungswesen erscheint. Der historische Gang der Entwicklung derselben wird dann später folgen.

Zunächst ist allerdings die rein wissenschaftliche Arbeit stets die des Einzelnen, frei wie der Gedanke, in seinem Werthe unmeßbar wie das Wissen selber. Allein sowie der Beruf sich zur Wissenschaft erheben will, wird es zur ersten Bedingung, daß der Lehrer der Wissenschaft die zweite Hälfte seiner ganzen geistigen Kraft nicht mehr auf die Lehre, sondern auf die Wissenschaft an sich wende. In ihm tritt daher jener Proceß ein, der allein fähig ist die große Idee zu verwirklichen, welche das wissenschaftliche Bildungswesen überhaupt, und die Universität als seine höchste Gestalt enthält. Denn mag er sich noch so tief und innig der reinen Wissenschaft hingeben, seine Theilnahme an der Universität mit ihren Berufsfacultäten und ihren praktischen Forderungen zwingt ihn, die reine Wissenschaft mit allem dem in lebendiger Berührung zu halten, was das wirkliche Leben in der Gestalt der Aufgabe des Berufes von dem arbeitenden Geiste überhaupt fordert. In ihm berühren sich daher die beiden großen Pole des Daseins, der Geist und die wirkliche Welt, und werden in ihm zur Erkenntniß und zum Ausdruck dessen, was beide nicht mehr für sich, sondern für einander sind. In ihm wird das Leben zum Wissen, und das Wissen zum Leben; die große Wechselwirkung beider, welche das Fach zum Beruf und den Beruf zur Wissenschaft in der inneren Werkstatt des arbeitenden Geistes erhebt, ist da, und da wo so die Wissenschaft zum Berufe wird, sei es in Theorie oder Experiment, da erscheint sie in ihrer individuellen Gestalt mit allem Reichthum und aller Kraft, welche die Individualität dem Gesammtleben des Geistes gibt, der mit seiner Arbeit in ihr herrscht. In dem Professor im edelsten Sinne des Wortes ist damit die Wissenschaft zur individuellen Gestalt, in der Professur ist sie zur thätigen Berufsbildung geworden. Und darum ist es doch wohl in sehr tiefen Faktoren begründet, daß wenig Dinge in der Welt so viel Gewalt ausüben, als

Bildung nennen wir die allgemeine Bildung, und die Organe und den Proceß, durch welchen sich dieselbe vollzieht, das allgemeine Bildungswesen.

Mit dem allgemeinen Bildungswesen betreten wir nun ein ganz neues Gebiet. Hier muß es genügen nur seine Kategorien aufzuführen, die uns zeigen, daß in Wahrheit die bildende Arbeit des menschlichen Geistes auch in Zeit und Raum keine Gränze hat, und nicht bloß die Höhen, sondern auch den niederen Theil des geistigen Lebens unermüdlich zu heben weiß.

Am nächsten und faßbarsten steht auch auf diesem Gebiete immer das, was die bewußte Gemeinschaft aller, der Staat, für die allgemeine Bildung aller seiner einzelnen Angehörigen zu leisten weiß, ohne Rücksicht auf den Beruf, das Fach, den Stand und die Religion. Wir nennen das die Gesammtheit der öffentlichen Bildungsanstalten, die wieder in den Bibliotheken dem Wissen, in den Sammlungen und Galerien aller Art der Anschauung, und in den Theatern der öffentlichen Erziehung und Sitte dienen. Wie alle diese Dinge das leisten was sie sollen, und wie und warum sie nur zu oft nicht leisten was sie sollten, das zu sagen bleibt der weiteren Arbeit vorbehalten. Allein für diese Anstalten ist stets die, in der Ordnung unserer gesellschaftlichen Dinge gegebene Voraussetzung theils besonderer Veranlassung und Zeit, theils sogar besonderer örtlicher und wirthschaftlicher Beziehung gefordert. Soll daher jener Proceß der allgemeinen Bildung wirklich seinem Ziele sich nähern, und den Inhalt des menschlichen Kennens und Erkennens in Vergangenheit und Gegenwart jedem Einzelnen auch ohne jene Voraussetzung mittheilen, so muß sich ein Organismus und ein Proceß entwickeln, der nicht bloß alle, sondern der auch jeden Einzelnen in seinem täglichen Einzelleben erfaßt, und die Gewalt und die Bestimmung hat, ihn durch die Macht des täglichen Wortes mitten in der Alltäglichkeit das geistige Gesammtleben seines Volkes, ja der Welt nahe zu bringen. Diesen Organismus und diesen Proceß fassen wir mit dem Worte der Presse zusammen. Wie dieselbe geartet ist, wie sie selbst sich wieder in verschiedene Formen und Aufgaben theilt, wie das Buch, die Zeitschrift, das Flugblatt, die Preßbildnerei und wie endlich die Tagespresse entstehen, wirken, zur Macht und zur Gefahr werde, und wie sie durch ihre inwohnende Kraft, welche zuletzt die Kraft des in Wissen und Erkenntniß ewig unbefriedigten Geistes ist, sich zur Volksbildungs-, zur Fach- und Berufsbildungs-, zur wissenschaftlichen Arbeit, und endlich zu dem großen, die ganze Menschheit umfassenden internationalen Organe des gesammten menschlichen Staats- und Volkslebens entwickelt hat, das darzulegen muß einer anderen Stelle überlassen bleiben. Aber

schon jetzt wird niemand mehr meinen, das Bildungswesen der Welt und seine nie ruhende Arbeit erschöpft zu haben, wenn er bei dem Volks- und Berufsbildungswesen stehen bleibt. Denn zuletzt ist es die Presse in ihrem weitesten Sinne, welche den gewaltigen Organismus der Bildung aller durch alle und über alles zum Ausdruck bringt, indem sie selber für jedes Gebiet nicht bloß das, was an sich in demselben als Wahres gefunden ist, sondern auch die Form in welcher es jedem Bildungsgrade verständlich wird, zu finden und jedem in seiner Weise darzubringen weiß. Sie ist die große und immer thätige Vermittlung zwischen dem Einzelnen und der gesammten geistigen Welt, und wenn es für die unermeßliche Bedeutung ihrer Aufgabe einen Beweis gibt, so liegt er darin, daß sie eine eben so große Gefahr als Macht ist. Denn gerade in ihrer allgemeinsten Form der Tagespresse liegt das, was ihre Gewalt, aber auch ihre höhere Verantwortlichkeit bildet; in ihr allein erscheint das Meinen und Wissen des Einzelnen als das allgemeine Urtheil für Wissen und Wollen; und wäre es ihr gegeben überhaupt noch etwas anderes zu sein als das Suchen nach der Formulirung des letzteren, so würden wir in ihr eine zugleich unermeßliche und unverantwortliche Gewalt über alle besitzen. So aber sollen wir an Einem gegenüber aller Presse festhalten: sie soll wissen, daß gerade sie einen hohen sittlichen Beruf, und daß neben ihrem Erwerb auch die Achtung vor ihrer Arbeit einen Werth hat, den zu vergessen eines edleren Geistes unwürdig ist! Daß aber aus diesen Dingen sich, so lange es eine Presse gibt, auch ein öffentliches Recht derselben hat bilden müssen, ist klar; für dieses Recht und seine Geschichte aber müssen wir auf eine andere Stelle verweisen.

An diese Beschränktheit der öffentlichen Bildungsanstalten und an die Individualisirung des Allgemeinen in der Presse hat sich nun der letzte Zweig des allgemeinen Bildungswesens angeschlossen, das Bildungsvereinswesen. Auch das verfolgen wir hier nicht; nur seine beiden großen Kategorien dürfen hier ihren Platz finden. Das Bildungsvereinswesen beruht auf dem, worauf der Begriff und die Thätigkeit des Vereinswesens überhaupt beruht. Aus der Vereinigung und der Gesellschaft wird der Verein, wo der Zweck der Vereinigung eine Aufgabe des Staates ist die sie sich selber in dauernder Organisation zu ihrem Zwecke gesetzt hat. Da wo diese Aufgabe innerhalb des Begriffes des geistigen Lebens liegt, entsteht der Bildungsverein. Da wo derselbe seine Kraft und seine Mittel nicht mehr für die eigenen Mitglieder, sondern für die niedere Classe und ihre Bildung verwendet, gehört er in die Gruppe der Unterstützungsvereine; da wo er dagegen bestimmte Aufgaben des geistigen Lebens für die Gemeinschaft

zu lösen versucht, ist er ein Glied des allgemeinen Bildungswesens. Als solches ist er fähig, auch die einzelnsten Theile desselben für sich zu bearbeiten; für den Begriff des Bildungsvereines gibt es so viele Arten, als es Gegenstände und selbst Interessen des geistigen Lebens geben mag; als selbstthätige Organismen aber schließen sich die Bildungsvereine wieder an den öffentlichen Bildungsorganismus an, und so erscheinen sie, wie die Presse, als der Uebergang vom allgemeinen Bildungswesen zu demjenigen, was wir jetzt als die Rechtsordnung und speziell als das Gesetzes- und Verwaltungsrecht des Bildungswesens bezeichnen und darlegen müssen.

III.

Das Bildungswesen in Staatswissenschaft und Verwaltung.

Begriff und Inhalt des öffentlichen Bildungswesens.

Das was bisher dargestellt ward, ist nun der große Organismus des Bildungswesens, wie derselbe sich aus dem Wesen der Bildung, und zwar einerseits aus dem der werdenden Persönlichkeit, andererseits aber der Natur des objectiven Daseins ergibt. Die Lehre von den Gesetzen und der Ordnung für diesen Bildungsproceß in seine wirkenden Faktoren und seine äußere Gestalt aufgelöst, und zur bildenden Thätigkeit des Einen für den Anderen geworden, ist die Wissenschaft des Bildungswesens.

Da nun, wo dieses sich von selbst erzeugende Bildungswesen zum Gegenstande des Staatslebens, also zum Gegenstand der Gesetzgebung und der Verwaltung des Staats wird, wird es zu dem, was wir in allen seinen Formen zusammengefaßt, im Unterschiede von Bildungswesen an sich das öffentliche Bildungswesen nennen.

Dieser Begriff des öffentlichen Bildungswesens nun, in welchem der an sich vollkommen freie Proceß der Bildung in Empfangen und Geben der geistigen Güter sich dem Willen und der That des Staats unterwirft, und sich zu einem Theile eines größeren Lebens macht das auch ihn beherrscht, ist der Punkt, auf welchem das Bildungswesen sich mit seiner Wissenschaft nicht mehr genügt, sondern zu einem Theile der Staatswissenschaft wird.

Die Lehre vom öffentlichen Bildungswesen innerhalb der Staatswissenschaft hat daher die Aufgabe, die Begriffe, Faktoren und Ziele

aufzustellen, welche in kürzester Form ausgedrückt, zuerst das Bildungswesen dem Staatsleben in Gesetzgebung und Verwaltung überhaupt unterordnen, und zweitens die Regeln und Bedingungen erzeugen, welche dies Bildungswesen als selbständiges Gebiet des thätigen Staats, das ist des Staats in seiner Verwaltung, fordert. Das Bildungswesen als Theil der Staatswissenschaft, oder das öffentliche Bildungswesen im Unterschiede von dem rein wissenschaftlichen, erscheint daher als ein selbständiges Gebiet der Verwaltungslehre.

Daraus nun ergeben sich zwei Sätze, welche als die Grundlage aller staatswissenschaftlichen Behandlung des Bildungswesens angesehen werden müssen.

Die Verwaltung kann zwar die Bildung fördern, aber sie kann dieselbe nicht willkürlich schaffen. Sie muß daher in demjenigen was sie für diese Bildung will und thut, den organischen Bildungsgang und die Principien zum Grunde legen, welche die Wissenschaft des Bildungswesens an sich aufstellt. Alles öffentliche Bildungswesen wird daher stets die Grundbegriffe und Grundsätze des Bildungswesens an sich im Ganzen wie in der systematischen Ordnung des Einzelnen zur öffentlichen Geltung bringen. Oeffentliche Geltung aber heißt, daß der Einzelne sich mit seinem subjectiven Willen dem allgemeinen Willen unterordne. Ein solcher, den Einzelwillen sich unterordnende Wille des Staats bildet ein öffentliches Recht. Indem daher der in seiner Verwaltung thätige Staat überhaupt ein solches öffentliches Recht für dieselbe erzeugt, entsteht ein Verwaltungsrecht. Indem dasselbe in dem öffentlichen Bildungswesen zur Geltung gelangt, entsteht das Verwaltungsrecht des öffentlichen Bildungswesens.

Da nun aber der Staat, wie alles persönliche Leben, in beständiger Entwicklung begriffen ist, so ist sowohl seine Gesetzgebung und Verwaltung mit dem von der ersten für die letztere und ihre Thätigkeit erzeugten Recht, als auch im besonderen die Gesetzgebung, Verwaltung und das öffentliche Verwaltungsrecht des Bildungswesens in den verschiedenen Zeiten und bei den verschiedenen Völkern niemals das gleiche. Im Gegentheil ist dasselbe im beständigen Werden und Wechseln begriffen. Wir nennen diesen Proceß des Werdens und des Wechsels auch hier die Geschichte des öffentlichen Bildungswesens. Es ist die Aufgabe des Folgenden, diese in ihren Elementen darzulegen. Allein das ist klar, daß in all dieser geschichtlichen Entwicklung die letzten Elemente gleich sein müssen, da sie durch das ewig Gleiche, Persönlichkeit an sich und Object, gegeben sind. Alles Verwaltungsrecht und mithin auch das des Bildungswesens enthält daher stets zwei Begriffe. Das positive Recht ist dasjenige, was in der Geschichte des Rechts

für einen bestimmten gegebenen Augenblick gilt; unter dem aus den allgemeinen Principien sich entwickelnden System des Rechts verstehen wir dagegen die in aller Verschiedenheit des positiven Rechts gleichen Grundlagen desselben. Auf diese muß ich daher jene Verschiedenheit des positiven Rechts zurückführen; und darin besteht die Vergleichung des positiven Rechts überhaupt, also auch die des Bildungswesens. In der That ist daher eine Geschichte des öffentlichen Bildungswesens, wenn sie über die bloße Aufzählung von Thatsachen hinausgeht, eine Vergleichung des letzteren sowohl in seinem Inhalt als in seinem Verwaltungsrecht.

Es ist daher nicht wohl möglich, die Forderung zurückzuweisen, daß eine der großen Voraussetzungen für Geschichte und System des Bildungswesens, die wenn auch nur allgemeine Bekanntschaft mit den Elementen des öffentlichen Rechts überhaupt sei, durch welche auch das öffentliche Bildungswesen bestimmt wird.

In unserer Zeit aber ist das Bildungswesen selbst noch einen wesentlichen Schritt weiter gegangen. Es hat theils die Frage, theils wenigstens die Forderung aufgestellt, daß jene Elemente des öffentlichen Rechtes überhaupt selber Gegenstand von Unterricht und Lehre sein sollen.

Unter allen Umständen nun ist doch gewiß die erste Voraussetzung dafür die, daß der Lehrende dieses öffentliche Recht wenigstens in seinen Grundzügen selber kenne. Und zwar nicht bloß damit er es eventuell zu lehren, sondern auch damit er über die Zweckmäßigkeit und das Maß eines solchen Unterrichts innerhalb des allgemeinen Bildungswesens zu urtheilen im Stande sei.

Nun wird man uns wohl zugestehen, daß in allen bisherigen Behandlungen des Bildungswesens, den theoretischen wie den historischen, von dem öffentlichen Recht so gut als gar nicht die Rede gewesen ist. Dadurch aber entbehrt nicht bloß die Geschichte einer ihrer Hauptgrundlagen, sondern der ganze Lehrerstand, dessen Stimme für das Bildungsrecht so gewichtig sein sollte, vermag es nicht über etwas mitzureden das er selber nicht kennt. Es ist daher nicht bloß von großem theoretischen und historischen, sondern auch von praktischem Werthe, wenn das öffentliche Recht des Bildungswesens künftig neben dem rein wissenschaftlichen Systeme als Theil der allgemeinen Bildung desselben anerkannt wird.

Allerdings wird man nun auf den ersten Blick sagen, daß wenn dem auch so ist, diese Darstellung in die Gebiete des Staatsrechts gehört, und dort gesucht werden muß. Das wäre vollkommen richtig, wenn es nicht in der Natur des Lehrerbildungswesens läge, jene öffentlich rechtlichen Begriffe sofort und unmittelbar mit dem Bildungswesen

selbst zu verbinden, damit sie für jeden sofort auch Gestalt und Bedeutung gewinnen. Und da wir nun unsererseits glauben, daß unsere Arbeit gerade für das Lehrerbildungswesen bestimmt sein dürfte, so können wir es nicht für unzweckmäßig halten, nachdem wir dargelegt wie dies Bildungswesen mit den letzten Principien der abstracten Philosophie und mit den Bedürfnissen des wirklichen Lebens zusammenhängt, nun auch die Grundlagen für das Verhältniß des Bildungswesens zum Staate in Gesetzgebung, Verwaltung und Verwaltungsrecht in kürzester Form hier aufzustellen, um dem an sich unbestimmten Begriffe des öffentlichen Bildungswesens nunmehr auch einen positiven Inhalt zu geben.

Zu dem Ende aber müssen wir, damit jene Begriffe des öffentlichen Rechts zugleich ihr praktisches Object finden, denjenigen Proceß kurz und zwar nach bekannten Thatsachen und Vorstellungen bezeichnen, durch welche das Bildungswesen eben in dieses öffentliche Recht allmählig hineintritt. Denn das was unsere heutige Rechtsordnung in diesem Sinne entwickelt hat und besitzt, hat sich erst, wie wir sehen werden, im Laufe der Jahrtausende herausgebildet. Und es wird für die Beurtheilung unserer ganzen Gegenwart von entscheidender Bedeutung, jene Stadien vor Augen zu haben, in denen das geschehen ist.

Das Unterrichtswesen.

Begriff und Bedeutung.

Der große Proceß der Entwicklung eines öffentlichen Rechts für das Bildungswesen beruht nun darauf, daß die Bildung einen so absoluten Werth für alle Menschen hat, daß die großen Grundformen der bildenden Thätigkeit zu allen Zeiten von selber entstehen, ohne unbedingt des Staates und seiner Verwaltung zu bedürfen. Die Aufgabe des öffentlichen Rechtes ist es daher nicht das Bildungswesen zu erschaffen, sondern das entstandene zu ordnen und zu vollenden.

In allem öffentlichen Bildungswesen bestehen daher stets zwei Bewegungen neben einander, die wenigstens ihrem höhern Wesen nach sich gegenseitig entwickeln und ersetzen. Und das Bild dieser beiden Bewegungen muß man vor Augen haben.

Alle erste Bildung in Erziehung und Unterricht geht von der Familie aus. Der Bildungsproceß, der sich hier vollzieht, ist der Gewalt des Staates entzogen; auf ihn kann nur die, in der Selbstbildung des Volkes enthaltene allgemeine Bildung einwirken. Und dennoch gibt es einen Punkt auf welchem auch hier der Staat eintritt, und verpflichtet und fähig wird in diese erste Erziehung und Bildung einzu-

greifen. Derselbe tritt ein, wo die Familie entweder geradezu wegfällt (Waisen, Findelkinder), oder wo sie unfähig wird ihre Aufgabe zu erfüllen (Kinder der besitzlosen Classe, Arbeiter u. s. w.). Hier erscheinen die so heilsamen Institute der Krippen, Bewahranstalten, Warteschulen; sie sind der Ausdruck der tief im Wesen der Gesittung liegenden Idee, daß die ganze Menschheit Eine große Familie ist. Der Staat aber ist hier das Haupt dieser Familie, und erfüllt als Ganzes die Pflicht des Einzelnen. In ihnen wird schon die Kindheit ein Theil des öffentlichen Bildungswesens.

Da nun, wo nach der durchlebten Kindheit der Werth der Fähigkeiten und Kenntnisse von den Einzelnen anerkannt wird, wird der Unterricht in den Elementarkenntnissen wie die Lehre in der Vorbildung und den Fachkenntnissen zu einer Leistung des Einen für den Andern, und damit als eine Erwerbsart zu einem Gewerbe, Das Lehrgewerbe entsteht. Es ist, durch die Natur der Sache gebildet, vollkommen frei für Lehrer wie für Zöglinge; es untersteht keinem Rechte. Allein die Natur des Lehrgewerbes, welche Erziehung und Unterricht ganz der Individualität des Einzelnen unterwirft, fordert daß der Bildungsproceß auch im Lehrgewerbe diejenigen Voraussetzungen habe, welche die Gewähr für die Thätigkeit in Unterricht und Lehre bieten.

So lange nun das Lehrgewerbe auf einem Leistungsvertrage zwischen Einzelnen beruht, ist es Sache des Einzelnen, sich diese Gewähr durch eigene Vorsicht zu schaffen. So wie aber die Lehrthätigkeit öffentlich, also für eine unbestimmte Zahl von Schülern ausgeboten wird, wird es als öffentliches Gewerbe unter diejenige Thätigkeit des Staates gestellt, welche wir die Oberaufsicht nennen. Diese kann hier zunächst nur die Gewähr dafür enthalten, daß der Lehrende auch das selber besitze, was er andern zu geben verspricht, die Kenntnisse und Fähigkeiten welche er lehren will. Und daraus entwickelt sich dann das, was wir das Recht zum öffentlichen Unterricht, die Concession zum Lehrgewerbe in allen ihren Formen nennen.

Aus dem Momente der Dauer und der Gleichartigkeit des Bildungsbedürfnisses erzeugt sich dann bald aus der vereinzelten Lehrthätigkeit eine dauernde, und nach gleichmäßigen Regeln für die Bildung arbeitende Schule. Eine solche Schule, so lange sie noch nichts als eine einheitlich geordnete, für bestimmte Bildungsaufgaben eingerichtete, und jedem gegen Geldlohn geöffnete Bildungsarbeit ist, ist in der That nichts als eine gewerbliche Unternehmung, deren Kapital wesentlich die Kenntniß, deren Arbeit Unterricht und Lehre, und deren Erzeugniß die bestimmte Bildung ist. Der Begriff der Schule ist daher ein ganz allgemeiner; er gilt für die Elementar-, die Berufs- und für die wissen-

schaftliche Bildung. Allein so wie der Staat zur Erkenntniß gelangt, daß die Aufgabe aller Schule eine Bedingung für die Gesammtentwicklung seines Volkes ist, empfängt sie einen neuen Character. Sie wird selbst in ihrer Herstellung und in ihrer Thätigkeit eine Aufgabe des Staates selber, der ihr jetzt die drei Momente gibt ohne welche sie nicht ihren Zweck erfüllen kann: die Lehrmittel, den Lehrplan, und damit die Dauer ihrer bestimmten Thätigkeit. Damit wird sie dem zufälligen, subjectiven Momente des gewerblichen Unternehmens entzogen; sie wird ein Theil der Verwaltung, empfängt ein Verwaltungsrecht, und als Aufgabe der Verwaltung heißt sie jetzt eine öffentliche Anstalt, eine Lehranstalt.

Mit dem Gedanken nun, daß aus der Schule eine Anstalt wird, entwickelt sich nun das an sich einfache Princip des Rechts des öffentlichen Bildungswesens zu einem vollständigen Rechtssystem, und die Verwaltung, die bisher in der Oberaufsicht nur eine negative war, wird jetzt eine positiv thätige und organische. Mit dem Uebergange der Schule zur Lehranstalt wird die öffentliche Bildung zu einer selbständigen Aufgabe des Staates. Langsam, successive treten die verschiedenen einzelnen Theile dieser Aufgabe selbständig hervor; sie werden jede für sich allmählig Gegenstand des Willens des Staates und empfangen damit ihre Gesetzgebung; sie vollziehen sich durch die Mittel und nach den Ordnungen des Staates, und bilden damit einen Theil seiner thätigen Verwaltung; der Staat aber, selbst die Einheit des Lebens seines Volkes, beginnt dann auch diese seine Aufgabe für die öffentliche Bildung und die Gesammtheit der Lehranstalten, mit der er dieselbe vollzieht, selbst wieder als eine Einheit aufzufassen, die ihrerseits dann auf einem einheitlichen Principe beruht, einheitliche Gesetze empfängt, und sich zu einer einheitlichen Organisation ausbildet. Damit ist jetzt das öffentliche Bildungswesen selbst ein organischer Theil des ganzen Staatslebens in Verfassung und Verwaltung geworden, und empfängt als solches den Namen und das öffentliche Recht des Unterrichtswesens.

Gerade so nun, wie es weit mehr als tausend Jahre gebraucht hat um aus den Schulen die Lehranstalten zu bilden, hat es auch mehr als tausend Jahre bedurft, um aus der Summe der langsam und ursprünglich ganz zusammenhangslosen Lehranstalten ein Unterrichtswesen und damit das zu schaffen, was wir einen organischen Theil der Gesetzgebung und Verwaltung nennen. Was uns jetzt leicht wird, die Darlegung der Elemente der Rechtsbildung für dieses so hochwichtige Gebiet der Inneren Verwaltung, ist der Entwicklung des öffentlichen Rechts sehr schwer geworden. Und noch immer ist selbst die Heimat jenes selbständigen Unterrichtswesens, das continentale Europa, in beständiger Weiterentwicklung desselben begriffen. Daß an dieser der Lehrberuf seinen maß-

gebenden Einfluß haben muß und hat, ist klar. Indem wir daher die Elemente dieses Unterrichtswesens als eines eigenen Gebietes der Verfassung und der Verwaltung des Staates characterisiren, jedes spezielle Eingehen auf dasselbe dem eigenen Studium überlassend, muß man sich über das Verhältniß zu dem letzten Theile unserer Aufgabe klar sein.

Seitdem mit unserem Jahrhundert der Staat das gesammte öffentliche Bildungswesen in seine Gesetzgebung und Verwaltung einbezogen und damit sein heutiges Unterrichtswesen geschaffen hat, fühlt sich jeder der dem Bildungswesen angehört, als ein Theil des Staates und seines Lebens. Die frühere volle Freiheit der Schule und der Lehrer ist zur Einordnung in eine große Einheit des Bildungsprocesses geworden, welche auf jedem Punkte denselben Character hat, selbst da, wo die bildende Arbeit noch immer als Gewerbe und freie Schule neben den öffentlichen Lehranstalten ihren Weg fortgeht. Alles an sich rein gewerbliche Recht des öffentlichen Bildungswesens ist jetzt ein öffentlicher Rechtsorganismus geworden. Jede bildende Thätigkeit gehört demselben mehr oder weniger an. Darum erscheint es jetzt als ein Bedürfniß, die Stellung, die Principien und das Recht, welche das Unterrichtswesen bilden, in ihrer innigen Verbindung mit der heutigen Staatsidee und ihrem Rechte, wenigstens in ihren Hauptzügen zu erkennen. Sowie das Unterrichtswesen als öffentlicher Rechtsbegriff sich an das Bildungswesen als Lebensbegriff anschließt, bedürfen wir der Elemente des organischen Staatsbegriffes in Verfassung und Verwaltung. Und diese zu geben wollen wir jetzt versuchen.

a. Das Unterrichtswesen in der Verfassung und die Elemente seiner verfassungsrechtlichen Organisation.

Man wird an dieser Stelle gewiß keine Untersuchung über Begriff und Wesen von Staat und Verfassung erwarten. Allein vor der Hand dürfen wir uns damit genügen lassen, daß diejenige Auffassung von Staat, Verfassung und Verwaltung kaum eine falsche sein kann, welche sich fähig erweist, die großen Thatsachen welche uns als Verwaltung zunächst entgegentreten, innerhalb des Staatsbegriffes als eine streng organische, und wie wir meinen, zugleich leicht verständliche Einheit zu begreifen.

Diejenige Auffassung, die, soweit wir es zu erkennen vermögen, wenigstens dieser Forderung allein entspricht, ist diejenige welche den Staat als die zur Persönlichkeit erhobene Gemeinschaft der Menschen setzt, dessen Leib sein Land ist, welches, insofern es seinem Willen unterworfen ist, sein Staatsgebiet heißt, dessen Seele in seinem Volke be-

steht, und das als seinem Willen und seiner Kraft in jedem Einzelnen unterworfen den Begriff der Unterthanen und der Staatsangehörigen erzeugt. Der Staat, selbständig gegenüber diesem seinem objectiven Inhalt gedacht, erscheint alsdann als ein persönlicher Organismus, und die Wissenschaft vom Staate hat damit die Aufgabe, diesen Gedanken der persönlichen Organisation des Staates in seine einzelnen Momente selbständig aufzulösen. Ist das möglich, so daß jeder Theil des ganzen Staatslebens damit seinen Begriff und seine natürliche Stellung erhält, so wird jener Begriff des Staates wenigstens wohl practisch richtig erscheinen.

Setzen wir demgemäß den Staat als einen persönlichen Organismus, so muß derselbe als höchste Persönlichkeit die drei Momente enthalten, welche überhaupt den Inhalt des Persönlichen gegenüber dem Natürlichen bilden. Diese sind das selbstbewußte Ich als höchste persönliche Einheit, das im Staate das Staatsoberhaupt ist; die persönliche Selbstbestimmung mit der Kraft die Selbständigkeit zu erhalten, die im Staate als derjenige gleichfalls selbständige Organismus erscheint, den wir die Verfassung nennen; und die persönliche That, welche im wirklichen Staatsleben den Inhalt jenes persönlichen Staatswillens durch ihre dauernde Arbeit verwirklicht, das ist die Verwaltung des Staates. Das Princip, nach welchem die Verwaltung als That den Inhalt des Willens, den die Verfassung setzt, enthalten und nicht außerhalb desselben thätig sein darf, nennen wir das Princip der verfassungsmäßigen Verwaltung.

Betrachtet man nun zuerst die Verfassung genauer, so enthält sie zunächst zwei große Elemente, die beide im Wesen der Persönlichkeit liegen.

Sie ist zuerst die rein persönliche Selbstbestimmung, welche wir als höchsten Willen des Staates das Gesetz nennen, zunächst gleichgiltig dagegen, wie ein solches Gesetz zu Stande kommt. Da aber, wo im Staate ein selbständiger Organismus entsteht, dessen Function es ist, in Gemeinschaft mit dem Oberhaupt diesen Act der rein persönlichen Selbstbestimmung zu setzen, nennen wir diesen Organismus die gesetzgebende Gewalt.

Die geschichtliche Entwicklung hat es nun mit sich gebracht daß wir gewohnt sind, speziell diesen Organismus der gesetzgebenden Gewalt, seitdem derselbe auf dem Princip der Wahl seiner Organe durch die Staatsbürger beruht und sein Recht die Gesetze im Verein mit dem Staatsoberhaupt zu bilden, im engeren Sinne des Wortes „die Verfassung“ nennen. Es ist das an sich nicht richtig, obwohl das Wort gleichgiltig ist, wenn man es versteht. Denn den zweiten integrirenden Theil aller Verfassung bildet das Folgende.

Dies zweite Element ist die Kraft des Staates, die als selbständiger äußerlicher Organismus erscheinende Fähigkeit desselben, seinen Willen, das Gesetz, auch zu verwirklichen. Dadurch entsteht die vollziehende Gewalt neben der gesetzgebenden. Der Act der Vollziehung bedarf seinerseits wieder seinen eigenen, auf jene Verwirklichung gerichteten Willen, und dieser Wille heißt die Verordnung. Die vollziehende Gewalt ist daher stets die Verordnungsgewalt.

Diese vollziehende Gewalt hat nun, da die Persönlichkeit des Staates zugleich auch die Einheit aller selbstthätigen Persönlichkeiten seiner Angehörigen ist, demgemäß eine doppelte Gestalt, welche jene beiden Elemente selbstthätig zum Ausdruck bringt.

Diejenige Organisation der vollziehenden Gewalt, welche in der thätigen Arbeit des Staates der Träger und Vertreter der selbständigen Persönlichkeit desselben ist, und daher stets im Namen des Staatsoberhauptes auftritt, nennen wir die Regierung. Dieselbe scheidet sich nach den großen, gleichfalls selbständigen Aufgaben der Verwaltung des Staates in selbständige Ministerien, und nach der Besonderheit, welche örtliche und sachliche Verhältnisse in Land und Volk für die Aufgaben der Ministerien hervorbringen, in das Behördensystem. Das ethische Element, das im Staate seinem höheren Begriffe nach lebendig ist, erhebt alle einzelnen Organe, deren Gesammtheit in Ministerien und Behörden wir als Regierung bezeichnet haben, zum Begriff des Amtes; die wirkliche verwaltende Thätigkeit des Amtes selbst aber erscheint damit als der Staatsdienst. Diejenige Rechtsordnung endlich, welche die Einheit und Harmonie der Verordnungsgewalt wie des wirklichen Staatsdienstes mit dem Geiste und dem Wortlaut des Gesetzes feststellt und erhält, bezeichnen wir mit dem Rechte der Verantwortlichkeit der Regierung, der Minister im Ganzen, der Behörden im Einzelnen Staatsdienst.

Neben Amt und Regierung erscheint nun als diejenige Form, in welcher die Selbstthätigkeit der Staatsbürger an der Verwirklichung des Inhaltes der Gesetze Theil nimmt, die Selbstverwaltung. Diese Selbstverwaltung hat nun ihren Körper und ihre Seele wie der Staat, und auch wie die Regierung; ihr Wille ist das Analogon der Verordnung, und die verschiedenen Formen derselben fassen wir zusammen in den Begriff des „Beschlusses". Ihre Beschlüsse vollzieht sie mit eigenen Organen. Ihr System entsteht durch die Verschiedenheit der Elemente, aus denen ihre Formen hervorgehen. Insofern diese Selbstverwaltung der Staatsbürger ihre Organisation durch bestimmte örtliche oder sachliche, aus den Lebensverhältnissen in Land und Volk entspringende Einheiten empfängt, entstehen die drei großen Grundformen desjenigen, was wir die Selbst-

verwaltungskörper nennen; dieselben sind bekannt als Landschaft (Provinz, Departement, County), Gemeinde, und die Korporationen aller Art; Aufgabe, Antheil an der vollziehenden Gewalt und innere Ordnung derselben bestimmt das Gesetz, und so entsteht das öffentliche Recht der Selbstverwaltungskörper, das mithin einen Theil der Verfassung im weiteren Sinne bildet. Insofern jedoch die einzelnen Staatsbürger durch ihren eigenen freien Willen und vereinigte Kraft sich eine Aufgabe der Verwaltung, welche ihrem Wesen nach unter die der Regierung fällt, selber setzen, entsteht das, was wir den öffentlichen Verein nennen. Die Gesammtheit aller solcher Vereine, die sich von den „Gesellschaften" dadurch specifisch unterscheiden, daß ihr Zweck niemals in den Einzelinteressen ihrer Mitglieder, sondern im Gesammtleben liegt, heißt das Vereinswesen; die Anerkennung derselben in ihrer inneren Ordnung und öffentlichen Aufgabe ist das Vereinsrecht; und so bildet die Selbstverwaltung neben der Regierung jene zweite Gestalt der vollziehenden Gewalt, von der oben gesprochen wurde.

Da aber auch diese Selbstverwaltung doch nur ein, wenn auch noch so wichtiges Moment an der Vollzugsgewalt ist und daher nothwendig in harmonischer Einheit mit derselben wirken muß, so erscheint im Leben aller Verfassung ein beständiger Proceß, welcher beständig diese Harmonie zwischen Gesetz, Regierung und Selbstverwaltung herstellt und sichert, und diesen Proceß nennen wir die Oberaufsicht.

Faßt man nun die bisherigen Begriffe und Gestaltungen, welche mit dem Begriff und Ausdruck der Persönlichkeit des Staates gegeben sind, in ein Ganzes zusammen, so entsteht der allgemeine und eigentlich allein richtige Begriff der Staatsverfassung gegenüber dem der Staatsverwaltung, so bald jene drei großen Organe der Staatspersönlichkeit ihre Ordnung nicht mehr vermöge ihrer eigenen Natur erst unter nie endendem Streite suchen, sondern diese Ordnung durch den einheitlichen Willen des Staates objectiv festgestellt, und somit selber zum Gesetze erhoben ist. Durch ein solches Gesetz, mag nun dasselbe als Ein Gesetzesact oder als einzelne Gesetzgebungen erscheinen, wird jene im ewigen Wesen des Staates selber liegende Ordnung seines eigenen Organismus der Willkür und dem Interesse der Einzelnen entzogen; sie wird zum Recht, und die Gesetze, welche sie zum Recht machen, sind die Verfassungsgesetze, das Recht und die innere Rechtsordnung eines solchen Staates aber ist dann das verfassungsmäßige Staatsrecht.

Alles dasjenige nun, was wir bis daher aufgestellt haben, bildet nur noch abstracte, das heißt bloß im Wesen der Persönlichkeit liegende

organische Begriffe, die ohne Unterschied ihres concreten Inhaltes für das ganze Staatsleben gelten. In demselben aber empfangen sie sofort ihren Inhalt als Aufgabe des letzteren, die wir sogleich sehen werden. Eine dieser Aufgaben ist, wie gesagt, das Unterrichtswesen. Damit erfüllen sich nun jene obigen abstracten Kategorien mit den Anforderungen, die aus dem für sich gesetzten Unterrichtswesen erwachsen, zu bestimmten Rechtsbegriffen und Institutionen des Verfassungsrechts. Das Ministerium des öffentlichen Bildungswesens als das vollziehende Organ der Bildungsgesetze ist das Unterrichtsministerium; die Gesetze selbst bilden das, was wir die Verfassungsgesetze des Unterrichtswesens nennen; innerhalb derselben übt das Ministerium seine Verordnungsgewalt über die Ausführung dieser Gesetze, und wird dadurch zur leitenden und entscheidenden Gewalt für die Anstalten, das Lehrwesen und die Fragen des Bildungsrechts, von denen wir gleich reden; neben den Anstalten des Staates stehen dann die der Selbstverwaltung, und zwar die Lehranstalten der Länder, Gemeinden und Körperschaften mit ihrem öffentlichen Rechte einerseits, die Lehranstalten aller Arten der Vereine, und endlich die Schulen als öffentliche Unternehmungen für das Bildungswesen, gemeinsam mit den Anstalten der Selbstverwaltung als der Oberaufsicht des Ministeriums, das den Staat vertritt, unterworfen, gegenüber der einheitlichen Gewalt derselben aber mit eigenem Rechte begabt, und daher so gut wie jede staatsbürgerliche Persönlichkeit, unter dem verfassungsmäßigen Staatsrecht. Alle diese Punkte sind in den einzelnen Staaten theils sehr verschieden geordnet, theils sehr verschieden benannt, aber dem Wesen nach vorhanden sind sie immer. Sie nun bilden, zusammen genommen, das Unterrichtswesen in der Verfassung des Staates. Und jetzt haben wir es in seiner Thätigkeit zu betrachten.

Vielleicht nun, daß es einen Werth hat, auch dies in einem Schema darzustellen. (Siehe nächste Seite.)

b. Das Unterrichtswesen in der Verwaltung.

Die allgemeinen Principien der Verwaltung.

Auch hier wird es unserer Aufgabe genügen, wenn wir statt der Fragen über das allgemeine Wesen der Verwaltung die einfache Begriffsbestimmung derselben in ihrem inneren Zusammenhange mit der der Verfassung aufstellen.

Alle Verwaltung entsteht, indem die Persönlichkeit des Staats, deren inneren Organismus die Verfassung bildet, in der Gesammtheit aller Factoren und Verhältnisse des persönlichen Lebens, die sie in Land

Persönlichkeit an sich

Gleiche Persönlichkeit: **Die Gemeinschaft.** — Verschiedenheit der Persönlichkeit: **Die Gesellschaft.**

Einheit aller als selbständige Persönlichkeit: Der Staat.

Der Staat als Körper.	Staat als persönlicher Organismus.	Der Staat als Seele.
Das Land.	**Die Verfassung.**	Das Volk.
		Die Verwaltung (S. 143).

Der Wille des Staats.
An sich: Das Gesetz.
Körper: Die gesetzgebende Gewalt.
Princip: Wahl durch die Staatsbürger.
Verfassungsmäßiges Recht: Organisation der Theilnahme an der Bildung der Gesetze.

Das Staatsoberhaupt.
Das selbstbewußte Ich des Staats.
Recht: Prärogative der Krone.

Die Vollziehung.

Regierung.
An sich: Organische Kraft des Staats.
Körper: Ministerien und Behörden.
Princip: Verwirklichung des Gesetzes.
Verfassungsm. Recht: Verordnungsgewalt.

Selbstverwaltung.

Selbstverwaltungskörper.	Vereinswesen.
Landschaft. Gemeinde. Körperschaft.	Alle Gebiete der Verwaltung.
Verfassungsm. Recht: Beschluß und Ausführung.	Verfassungsm. Recht: Anerkennung und Statuten.

Harmonie dieser Elemente; Rechtsbegriff des verfassungsmäßigen Staatsrechts.

Verantwortlichkeit. — Oberaufsicht.

und Volk umfaßt, das Object ihrer Kraft empfängt, dieses tausendfach gestaltete Object mit ihrer Arbeit ihren höchsten Zwecken unterwirft, und so indem sie ihren Willen an diesem Leben ihres Landes und Volkes verwirklicht, zur That wird. Diesen Lebensproceß der Staatspersönlichkeit nennen wir die Verwaltung; und da die Organisation der ersteren die Verfassung ist, so sagen wir einfach, daß die Verwaltung die thätig werdende Verfassung ist.

Da nun ferner der Staat die höchste persönliche Einheit aller seiner Elemente ist, so muß er diese Einheit auch in der tausendfach wiederholten Thätigkeit seiner Verwaltung zur Geltung bringen. Dadurch entsteht das Princip der Verwaltung, das demgemäß für alle Theile und einzelne Aufgaben derselben, also auch für das Unterrichtswesen gilt. Dies Princip ist an sich einfach, und die Aufstellung desselben darf hier vollständig genügen. Es liegt im Wesen der freien Persönlichkeit, wie schon früher entwickelt, daß jeder Einzelne sich selber sein und erwerben muß, was ihn zur freien Persönlichkeit machen soll. Der Staat kann daher auch in seiner Verwaltung dem Einzelnen nichts geben, sondern er soll sich durch sich selber gewinnen, was ihm eben dadurch seinen Werth gibt. Das Princip aller Verwaltung kann daher nur das sein, dem Einzelnen diejenigen Bedingungen seiner persönlichen Entwicklung zu bieten, die er selbst nicht zu schaffen vermag. Von ihnen aus soll dann der Einzelne sich selbst verdanken, was zu werden er fähig ist.

Das ist das allgemeinste Princip für alle Verwaltung, also auch für das Unterrichtswesen.

Wenn nun das Wesen und die Kraft der Objecte dieser Verwaltung an sich einfach und damit gleich wären, so würde auch die Einfachheit dieses Princips für die ganze Verwaltungslehre genügen. Allein dieselben sind im Gegentheile alle höchst verschieden. Durch diese Verschiedenheit der Lebensverhältnisse und Kräfte wird daher alle Verwaltung gezwungen, in ihrer Organisation, ihrer Thätigkeit und ihren Zielen sich in verschiedene Gebiete aufzulösen, und damit die Verwirklichung jenes Principes in einer verschiedenen Gestalt zu suchen. Dadurch nun entsteht in aller Verwaltung das, was wir das System derselben nennen, und damit die erste formale Aufgabe der Verwaltungslehre, jedem einzelnen Gebiete derselben seine Stellung und spezielle Aufgabe zunächst in diesem Systeme anzuweisen.

Obgleich das nun bereits in den früheren Arbeiten über die Wissenschaft der Verwaltungslehre weitläufig geschehen ist, so glauben wir doch, daß es für manche Leser nicht ohne Werth sein wird, auch an dieser Stelle ein eng zusammengefaßtes Bild desselben wiederzufinden.

I. Das Unterrichtswesen im System der gesammten Verwaltung des Staats.

Die Grundlage alles Systems der Verwaltung besteht darin, daß die großen, das ganze Volksleben umfassenden Lebensverhältnisse des Staats selbständig erscheinen, und daher auch selbständige Gebiete für seine Verfassung in Gesetzgebung und Vollziehung, sowie für seine verwaltende Thätigkeit werden.

Indem nun alle diese einzelnen Gebiete einerseits selbständiger wissenschaftlicher Untersuchung unterzogen, und andererseits als Inhalt des wirklichen Staatslebens wieder als eine Einheit erkannt werden, entsteht das, was wir die Wissenschaft der Verwaltung nennen; und damit ist klar was wir verstehen, wenn wir das Bildungs- und Unterrichtswesen als einen Theil der Verwaltungslehre bezeichnen.

Die Elemente dieses Systemes aber sind folgende:

Das erste Gebiet bilden in diesem Sinne die Verhältnisse des Verkehrs mit anderen Staaten; aus ihnen entsteht die Verwaltung der auswärtigen Angelegenheiten mit dem Minister des Aeußeren als der persönlichen Spitze dieses ersten Regierungsgebietes.

Das zweite wird durch das Heerwesen gebildet, in welchem die Heeres-Verwaltung die Bedingungen für die Herstellung und Function des Heeres unter dem Kriegsministerium enthält; während im Kriegswesen das durch das Heerwesen gebildete Heer zur Armee wird und unter dem Oberbefehl des Kriegsherrn steht.

Das dritte enthält die Verwaltung des Güterlebens des Staates, die Herstellung und Verwendung aller wirthschaftlichen Bedingungen des gesammten Staatslebens; wir bezeichnen es als die Staatswirthschaft, nach dem ersten Theil der letzteren auch wohl als das Finanzwesen; Spitze derselben ist der Finanzminister.

Das vierte entsteht durch die Aufgabe des Staats, alle diejenigen Bedingungen der persönlichen Entwicklung herzustellen, welche in der Unverletzlichkeit des Einen durch den Anderen liegen und die wir in ihrer Gesammtheit das Recht nennen. Diejenige Function des Staates, welche dieses Recht verwirklicht, ist die Verwaltung des Rechts, die Rechtspflege unter dem Justizminister.

Das fünfte große Gebiet enthält dagegen die Gesammtheit aller Bedingungen der persönlichen Entwicklung, welche durch das im Verkehre aller Einzelnen mit einander gegebene gemeinschaftliche Leben gesetzt sind. Wir nennen dies Gebiet das innere Leben des Staates. Indem es Gegenstand der Thätigkeit der Verwaltung wird, heißt es die Innere Verwaltung. Es kann in Einem Ministerium zusammengefaßt werden, in größeren Staaten dagegen wird es der Regel nach aus mehreren

Ministerien bestehen, wie Handel, Bauten, Communicationen, Kultus und Unterricht und anderen. Die Aufstellung dieser Ministerien ist Sache der Zweckmäßigkeit gegenüber den gegebenen Bedürfnissen. Jeder Staat hat daher wenigstens fünf Ministerien in irgend einer Form: viele mehr, keiner weniger. Alles das dürfen wir als bekannt voraussetzen.

Diese Verwaltung des Inneren ist es nun, dem seinem Wesen nach das Bildungswesen angehört. In den meisten Staaten ist dasselbe zu einem selbständigen Ministerium erhoben, was die formale Thätigkeit der Verwaltung, aber weder das Princip noch den Begriff desselben ändert. Um so nothwendiger ist es daher, wiederum die Stellung des Bildungswesens innerhalb dieser Verwaltung des Inneren bestimmt zu bezeichnen.

Da wir dieses System der Inneren Verwaltung in der Verwaltungslehre bereits dargelegt haben, so dürfen wir uns hier darauf beschränken, dasselbe nur noch in seinen Umrissen zu characterisiren.

Das System der Inneren Verwaltung entsteht dadurch, daß die Aufgabe derselben, der Entwicklung der Persönlichkeit diejenigen Bedingungen durch die Staatsgewalt zu geben, welche sie sich selber nicht schaffen kann, keine abstracte bleibt, sondern den einzelnen großen Lebensverhältnissen der Gemeinschaft gegenüber steht, von denen jedes seine eigenthümlichen Voraussetzungen fordert, um das allgemeine Ziel für alle zu erreichen. Damit scheidet sich dies Gesammtleben in bestimmte große Gruppen, und jede derselben bildet eine selbständige Verwaltungsaufgabe, welche zusammengefaßt als das System der Inneren Verwaltung erscheinen.

Diese Gruppen sind das *persönliche* Leben, das *wirthschaftliche* Leben und das *gesellschaftliche* Leben.

Ohne uns nun auf die beiden letzten einzulassen, deren Entwicklung allerdings eine große Aufgabe für sich ist, bleiben wir bei demjenigen Gebiete stehen, dem das Bildungswesen gehört, dem persönlichen Leben und seinem Inhalte.

Das persönliche Leben umfaßt drei Grundverhältnisse, in denen es sich zum Leben der Gesammtheit entwickelt, seine eigenen Bedingungen innerhalb der letzteren hat, und daher auch für jede derselben wieder eine selbständige Thätigkeit der Verwaltung des Inneren fordert und erzeugt. Sie sind daher das was wir organische Verhältnisse und Grundbegriffe nennen, und darum stets, bei allen Völkern und zu allen Zeiten vorhanden, wenn auch oft nur im Keime und nur in Spuren nachweisbar. Die Reducirung der betreffenden Erscheinungen in allem Staats- und Volksleben auf jene drei absoluten Kategorien ist die

Grundbedingung für alles, was wir die Geschichte und die Vergleichung der Verwaltung des großen Gebietes des persönlichen Lebens nennen. Hier sollen jedoch nur die elementaren Grundlinien desselben angegeben werden. Sie mögen dann für die, welche das Bildungswesen für sich bearbeiten, den Blick auf die Thatsache festhalten, daß dieses Bildungswesen das Bewußtsein seines organischen Zusammenhanges mit dem Ganzen des Staatslebens auch im Einzelnen nie verlieren darf, und vielfach erst durch dasselbe seinen Character empfängt.

Der erste Theil der Verwaltung des persönlichen Lebens erscheint als das Bevölkerungswesen, in welchem die Verwaltung es mit den Zuständen, den Bewegungen, und endlich dem Wechsel der Bevölkerung zu thun hat.

Der zweite Theil ist das Gesundheitswesen, in welchem die Bedingungen der öffentlichen Gesundheit, im Sanitäts- und Medecinalwesen gegeben, durch das Gesundheitsamt verwaltet werden.

Den dritten Theil nun bildet das Bildungswesen, das in der Verwaltung zum Unterrichtswesen wird. Den zwei ersten Gebieten der Verwaltung des persönlichen Lebens gegenüber sind Natur und Aufgabe desselben innerhalb der Verwaltung jetzt leicht zu bezeichnen. Wenn wir sagen daß in aller Bildung der Geist sich, seine Kräfte und seine Entwicklung zum Gegenstande seiner eigenen Arbeit macht, so ist das Bildungswesen gegenüber dem Bevölkerungswesen, dessen Inhalt die einzelnen Personen, und dem Gesundheitswesen, dessen Inhalt die physische Gesundheit und Kraft derselben ist, derjenige Theil der Verwaltung des Inneren welcher der bildenden Arbeit des Geistes in der menschlichen Gemeinschaft diejenigen Bedingungen gibt, welche dieselbe sich ohne die thätige Persönlichkeit des Staates nicht zu schaffen vermag.

Als dritter und selbständiger Theil der Verwaltung des persönlichen Lebens ist nun aber auch dies Bildungswesen kein einfacher Begriff. Es bildet vielmehr, wie wir eben gesehen, in sich selbst wieder ein großes System von besonderen Aufgaben. Mit dem allgemeinen Begriffe des Bildungswesens in der Verwaltung ist daher nicht viel gewonnen. Wir müssen vielmehr sagen, daß, da alle jene Momente, welche in unserer Darlegung jenen Begriff an sich aufgelöst und denselben zu einem wissenschaftlichen System gemacht, welches durch das Wesen der Sache an sich gegeben ist, die Verwaltung ihrerseits dieses System in sich aufnehmen, das ist ihre eigenen Aufgaben selbst auf Grundlage desselben selber zu einer systematisch geordneten, und damit zu einer des Wesens und der Function jedes Theiles wie des Ganzen bewußten erheben muß.

Oder: das System des Bildungswesens an sich ist stets die Grundlage des Systemes seiner öffentlichen Verwaltung, oder des Unterrichtswesens.

Steht nun dieser Satz fest, so ist zugleich der Punkt gegeben, auf welchem das Unterrichtswesen nunmehr sein selbständiges Verwaltungssystem und sein selbständiges Verwaltungsrecht entwickelt.

II. Das Unterrichtswesen als selbständiges Verwaltungsgebiet.

Die beiden Seiten seiner Aufgabe.

Die letzte, in vielfacher Hinsicht schwierigste Aufgabe ist es demnach, nunmehr die Elemente der selbständig in dem ganzen System des Verwaltungsrechts und der Verwaltungslehre gesetzten Verwaltung des Bildungswesens oder des eigentlichen Unterrichtswesens festzustellen.

Wir haben schon bemerkt, daß der letzte Theil unserer ganzen Arbeit dies Unterrichtswesen in seiner heutigen positiven Gestalt, wie es sich durch die Arbeit der Geschichte allmählig zum geltenden Recht bei den großen Kulturvölkern ausgebildet hat, darstellen wird. Die Frage ist demnach die, ob es neben, oder wenn man will auch über dieser positiv rechtlichen Ordnung eine rein wissenschaftliche Gestaltung derselben geben kann.

Wir glauben, daß das kein Zweifel sein kann. Und wir halten uns überzeugt, daß wer ernstlich über das ganze Bildungswesen nachdenkt, in der rein wissenschaftlichen Betrachtung des Unterrichtswesens einen integrirenden Theil der Wissenschaft des Bildungswesens überhaupt anerkennen wird.

Möge denn hier der Versuch Platz finden, auch dieses Gebiet in seiner streng logischen Gestalt zu behandeln. Und wenn man dann finden wird, daß das Gegenwärtige zuletzt nichts anderes ist als die Verwirklichung dessen, was aus der Sache an sich mit innerer Nothwendigkeit hervorgeht, so ist damit der eigentliche Uebergang zur folgenden Geschichte gefunden. Denn, und es ist unmöglich, das auf die Dauer nicht zu erkennen, die Geschichte ist die denkende Gottheit.

Steht es nun fest, daß das allgemeine Princip aller Verwaltung, nach welchem die Staatsthätigkeit nur da eintritt wo die Bedingungen der individuellen Entwicklung durch den Einzelnen nicht mehr geschaffen werden können, auch für jeden Theil derselben gilt, also auch für das Unterrichtswesen, so wird auch hier dieses allgemeine Princip sofort zur Grundlage des ganzen Systemes seiner großen Verwaltungsaufgabe.

Denn es ist oben gesagt und jeder weiß es, daß zwar das Unterrichts-, nicht aber das Bildungswesen überhaupt erst des Staates bedarf, um zu entstehen. Entsteht also nun ein Organismus der bildenden Thätigkeit auch ohne den Staat, und erhält sich derselbe, wie wir alle täglich auf allen Gebieten der Bildung sehen, durch sich selbst auch ohne

staatliches Zuthun, so folgt aus jenem höchsten leitenden Princip, daß das ganze staatliche Unterrichtswesen nur da und nur so weit eintreten muß, als das freie Bildungswesen entweder nicht selbstthätig entstehen kann, oder seiner Aufgabe nicht durch sich selber zu genügen vermag.

Alles Unterrichtswesen muß daher von dem Standpunkte ausgehen, daß es zwei große Gebiete seiner Thätigkeit hat. Das erste wird stets das ohne Zuthun des Staates entstehende freie Bildungswesen mit seinen Lehrern, seinen Schulen und seinen Unternehmungen sein; das zweite wird das Gebiet der durch den Staat selbst herzustellenden Unterrichts- und Bildungsanstalten umfassen. Und da dem selbstthätigen Begriffe des Staates auch die Selbstverwaltungskörper in Land, Gemeinde und Körperschaften angehören, so werden auch die von diesen gegründeten Unterrichts- und Bildungsanstalten unter dies zweite Gebiet fallen.

Dem entsprechend wird auch Aufgabe und Thätigkeit des Staates eine andere für jedes von jenen beiden Gebieten sein.

Wir sagen nun am kürzesten, daß diese Aufgabe des Staates gegenüber dem freien Bildungswesen im obigen Sinne die Oberaufsicht sei, während die Thätigkeit desselben bei allen staatlichen Anstalten die eigentliche Verwaltung des Unterrichtswesens ist.

Und da nun diese im Wesen der Sache liegende Aufgabe des Staates zum Recht wird, so wie dieselbe aus der Natur der Verhältnisse heraus zum bewußten und formulirten Willen des Staates wird, so wird sich in jedem Unterrichtswesen, wenn auch nur allmählig ein doppeltes Verwaltungsrecht desselben bilden, und zwar das Verwaltungsrecht der Oberaufsicht, und das eigentliche Recht der Verwaltung der Unterrichts- und Bildungsanstalten.

Diese Begriffe sind nun an sich klar. Im wirklichen Leben aber werden die Gränzen derselben zunächst auf einem Punkte stets in einander übergehen. Und gerade die Verhältnisse unserer Gegenwart zwingen uns, schon hier so bestimmt als möglich das Princip zu bezeichnen, welches allein die Ordnung jener beiden Gebiete beherrschen kann.

Da nämlich die verwaltende Function des Staates stets durch Regierung und Selbstverwaltung zugleich vollzogen wird, so wird die wesentlichste Frage nach der rechtlichen Gränze zwischen diesen beiden großen Organismen der Verwaltung auch für jene beiden Gebiete eintreten.

Diese Gränze wird sich nun dahin bestimmen, daß sie entweder durch ein spezielles Gesetz rechtlich festgesetzt worden ist, oder wo dies nicht der Fall ist, wird das Maß der Berechtigung des Staates, in die Verwaltung einzugreifen, nach dem Maße der Leistungen sich bestimmen, welche der Staat für die Anstalten der Selbstverwaltungen machen muß.

In demjenigen dagegen, was von diesen positiven Leistungen an sich unabhängig ist, also in der geistigen Thätigkeit der Anstalten und ihrer Ordnung wird der Staat als Einheit aller, stets das Recht der Verwaltung durch seine Gesetze allein bestimmen.

Darnach nun glauben wir, wird die concrete Gestalt des Unterrichtswesens, wie sie sich in den einzelnen Staaten verschieden ausgebildet hat, sich durchgreifend erklären, so wie man dabei das festhält was wir nunmehr das System dieses Bildungsrechtes nennen.

a) Die Oberaufsicht und die Bildungspolizei des Unterrichtswesens.

Alle Oberaufsicht tritt ihrem Begriffe nach da ein, wo die Selbstverwaltungskörper einerseits und die freie Thätigkeit des Einzelnen andererseits innerhalb des Staatslebens eine öffentliche Thätigkeit übernehmen. Also auch da, wo diese Thätigkeit dem Bildungswesen angehört.

Die erste Aufgabe dieser Oberaufsicht, welche so sehr in der Natur der Sache liegt, daß schon Solon sie rechtlich bestimmt hat, obgleich Athen überhaupt kein geistiges sondern nur ein militärisches Unterrichtswesen hatte, besteht in der Bildungspolizei, deren Wesen und Zweck es hier wie immer ist, die Gefahren welche der geistigen und sittlichen Entwicklung des Kindes vermöge der freien Bildung drohen, abzuwenden. Diese Gefahren können allerdings wieder in der Person des Lehrers ruhen, sie können aber auch in der Lehrunternehmung oder der (Privat-)Schule selber liegen; und in diesem Falle wird die Aufgabe der Polizei hier wie immer nur in der Abwendung solcher Gefahren durch Verbot, Gebot und Inspection liegen. Es ist nicht nöthig, das hier auszuführen.

Die zweite und viel höhere Aufgabe der Oberaufsicht besteht dagegen darin, denjenigen welche die freie Bildung suchen, die Gewähr für die Fähigkeit des Lehrers zu geben. Und hier scheiden sich wieder zwei Gebiete. Da wo es sich nicht um eine dauernde und systematische Bildungsthätigkeit handelt, kann jene Aufgabe nicht die Freiheit des Einzelnen in der Wahl der lehrenden Kraft beschränken; es ist seine Sache, für sich selber zu sorgen. Dafür aber muß die Verwaltung das Mittel geben, daß der Einzelne für diese Wahl einen objectiven Maßstab habe; und dieser Maßstab ist nur denkbar, indem dieselbe durch eine Prüfung das Vorhandensein der Lehrkraft dem Einzelnen, der das Bildungsgewerbe frei betreiben will, bestätigt. Alsdann soll der Einzelne wählen, ob er den als befähigt Erkannten oder einen anderen will. Dās ist die Linie bei der die volle Freiheit des Einzelnen beginnt. An sie hat sich dann in naheliegender Weise das Lehrerbildungswesen

wieder zu einer selbständigen Lehranstalt für Lehrer und Lehrerinnen angeschlossen, wie sich später ergeben wird.

Wo es sich dagegen nicht um Einzelunterricht, sondern um ein selbständiges und dauerndes Bildungsunternehmen, also um eine Schule im weitesten Sinne des Wortes handelt, da erscheint die Oberaufsicht in zweifacher Weise. Zuerst und vor allem wird sie diejenigen Bedingungen feststellen, welche in Lehrplan und Lehrmittel eines solchen Unternehmens bestehen; und dann wird sie in der Lehrprüfung für die Lehrer die persönliche Gewähr für die Fähigkeit zu Unterricht und Lehre fordern. So entsteht das Princip, daß für die eigentlichen (Privat-) Schulen die Genehmigung des Bildungsunternehmens (Concessionsprincip) im Namen der Oberaufsicht nothwendig sei, die dann mit deren Recht auf Inspection verbunden ist, welche wieder in dem Grade mehr ausgebildet wird, in welchem die Verwaltung solchen Schulen materielle Hülfe gewährt (England). Das kennt für die höchsten Bildungsanstalten (Universitäten, Gymnasien) schon das Mittelalter; unser Jahrhundert hat es auch für den Volksunterricht durchgeführt.

Das sind die Elemente der Oberaufsicht des freien Bildungswesens. Neben ihnen stehen die der eigentlichen Verwaltung des Unterrichtswesens.

b) Die staatliche Verwaltung des Bildungswesens und ihr System.

Die Principien des Unterrichtswesens.

Die staatliche Verwaltung des Bildungswesens oder das eigentliche Unterrichtswesen beginnt nun wie gesagt da, wo aus dem höchsten Verwaltungsprincip in seiner Anwendung auf das Bildungswesen der Staat selbst den Organismus der Bildung, das ist, wo er selbst Bildungsanstalten gründet.

In dieser seiner Aufgabe wird er nun, wie es die Natur des Objects derselben fordert, den inneren Organismus des Bildungswesens an sich zur Geltung bringen. Damit wird er historisch zwar zuerst zu dieser oder jener einzelnen Anstalt gelangen, allein in seiner fortschreitenden Entwicklung wird er allmählig zu einem das gesammte Bildungswesen umfassenden System derselben gelangen. Und dieses System kann dann keine andere Grundlage haben als die, welche das Bildungswesen an sich fordert, den Unterschied zwischen den Volks-, den Berufs- und den wissenschaftlichen Bildungsanstalten. Dies System kann nun mehr oder weniger klar entwickelt, mehr oder weniger vollständig, und mehr oder weniger mit den freien Bildungsunternehmungen oder -Schulen verbunden sein, und kann dabei seine Rechtsverhältnisse

bald auf historische Rechte, bald auf eigene Gesetze, bald auf die verordnende Thätigkeit, bald auch auf Herkommen oder augenblickliches Bedürfniß begründen; aber vorhanden ist es immer, und immer werden die in der reinen Wissenschaft des Bildungswesens aufgestellten Kategorien die Grundlage und den zuletzt allein gültigen Maßstab für die Beurtheilung des historischen Stoffes wie der heutigen Gesetzgebung abgeben.

Wenn wir daher allem Unterrichtswesen jene drei großen Kategorien der Bildungsanstalten im allgemeinen zum Grunde legen, so wird damit das Princip des ersteren jetzt eine zweifache Aufgabe empfangen. Und in der That ist es diese doppelte Gestalt dieses Princips, welche den Geist des heutigen Unterrichtswesens bildet, und das in seiner Anwendung auf das letztere zum Rechtsprincip und Rechtssystem der Verwaltung des Bildungswesens in Europa geworden ist.

Es ist aber keineswegs ohne Werth, schon hier in inniger Verbindung mit der reinen Wissenschaft des Bildungswesens sich das Princip und zwar in seiner Entwicklung zum Begriffe einer systematischen höchsten Verwaltung des Unterrichtswesens zu vergegenwärtigen.

Das allgemeine Princip wird nun, aus dem Wesen des Staates folgend, stets das sein, daß alle Bildungsanstalten des Unterrichtswesens eine organische Einheit bilden müssen. Alle organische Einheit des Verschiedenen aber erscheint stets darin, daß das Eine jedesmal die Bedingung des Anderen werde. So entsteht das Systematische in jeder Arbeit. Jedes Unterrichtswesen wird daher für die Bildungsanstalten der Verwaltung den Grundsatz als oberstes Princip aller öffentlichen Bildung aufstellen und damit zum ersten Princip des öffentlichen Bildungsrechtes machen, daß die Theilnahme an Unterricht und Lehre der höheren Anstalt bedingt sein soll von der Theilnahme an der niederen, wie es das organische Wesen der Bildung an sich fordert. Und das ist somit das einheitliche Princip für die Ordnung des Unterrichtswesens.

Demgemäß wird dieses Princip in seiner rechtlichen Gestalt dahin gehen, daß der Elementarunterricht vollendet sein muß, bevor der Eintritt in die Vorbildungsanstalten (kurz: Realschulen und Gymnasien, s. oben) gestattet ist, und daß wiederum der Eintritt in Hochschule und Universität die Absolvirung der Vorbildung auch zur rechtlichen, keineswegs bloß theoretischen Voraussetzung hat. Und hier ist der Punkt, auf welchem es sich nun um die zwei sehr ernste Fragen handelt, ob und wie weit diese Vorbildung beendet sein, und ob auch die technische Vorbildung zum Eintritt in die Facultät und Universität berechtigen soll. Dabei dürfen wir auf andere Arbeiten verweisen; es möge hier genügen, diesen Fragen ihre Stellung zunächst auch in dem Systeme des Unterrichtswesens neben dem Bildungswesen angewiesen zu haben.

Wenn damit der innere organische Zusammenhang des staatlichen Unterrichtswesens gegeben ist, so treten nun jene drei Grundformen alles Bildungswesens mit ihrer specifischen Natur in der Verwaltung auf; und jetzt entsteht aus dem obigen allgemeinen Princip das, was wir das System der Verwaltung des öffentlichen Bildungswesens nennen.

In der That ist das Verhältniß jener drei Grundformen zum Gesammtleben so tief verschieden, daß der bloße Grundsatz ihres inneren Zusammenhanges nicht mehr ausreicht. Das Unterrichtswesen muß für jede derselben wieder ihr eigenes Princip aufstellen.

Dieses nun bildet sich, wenn auch langsam so doch sicher in der Weise, daß diese Principien als Inhalt des Staatswillens zum Recht jedes jener drei öffentlichen Bildungsgebiete werden, und daß sich dadurch dasjenige bildet, was wir die verfassungsmäßigen Grundrechte des öffentlichen Bildungswesens nennen.

Es ist dabei ziemlich gleichgültig ob dieselben formell anerkannt werden oder nicht. Vorhanden sind sie in jedem Staate, welcher der Gesittung angehört. In der Geschichte aber werden wir ihnen und ihrem Geiste auf jedem Punkte wieder begegnen.

Das Grundrecht des öffentlichen Elementarbildungswesens ist die Schulpflicht. Es soll hier nicht über Form und Inhalt derselben gestritten werden; ihre historische Entwicklung folgt ohnehin später. Allein das Wesen dieser Schulpflicht beruht darauf, daß die Möglichkeit des Erwerbes der elementaren Bildung weder von dem Besitze von Vermögen (unentgeldlicher Unterricht) noch von der zufälligen Ansicht der Eltern abhängen darf, da der Besitz dieser Kenntnisse die absolute Bedingung alles geistigen Lebens, und damit die Voraussetzung der Entwicklung jeder Persönlichkeit ist. Jeder Einzelne aber ist Theil der Gemeinschaft, und Leben und Kraft der Gemeinschaft hat ihr Maß in dieser Entwicklung des Einzelnen. Der Erwerb der ersten Bedingung aller Persönlichkeit aber darf, eben weil sie ein integrirender Theil des Ganzen ist, nicht ihrer individuellen Willkür überlassen sein. Es wird zu einer Pflicht gegen die Gemeinschaft, die ja selbst die Grundlage und Bedingung seiner selbst ist, und so entsteht die Schulpflicht, deren Erfüllung durch jeden das erste Princip alles gesitteten Unterrichtswesens ist. Es ist überflüssig an diesem Orte Wesen und Berechtigung dieser Schulpflicht weiter darzulegen, obwohl es tausende von Jahren bedurft hat, ehe sie aus dem allgemeinen Bewußtsein und Bedürfniß hinaus zu einer gesetzmäßigen Verpflichtung des Staatsbürgers hat werden können. Denn in der That ist sie in ihrem Princip absolut, aber in ihrer Verwirklichung die Consequenz von so vielen Voraussetzungen, daß sie an und für sich ein wichtiges Gebiet in der Geschichte

des Bildungswesens darbietet. Darum ist es hier genügend, ihr Recht als ein verfassungsmäßiges Verwaltungsrecht im Bildungswesen hinzustellen.

Das zweite Princip nun, dessen Anerkennung selbst erst durch die Arbeit von Jahrtausenden für das Bildungswesen gewonnen ist, besteht in dem Satze, daß wenn die Schulpflicht für die Elementarbildung gilt, die Berufsbildung rechtlich als Bedingung für den öffentlichen Beruf zu gelten habe. Wir werden die Gründe dafür nicht wiederholen; allein aus jenem an sich einfachen und wohl berechtigten Satze ergeben sich die zwei Rechtssätze, auf welchen ein so wesentlicher Theil unseres gesammten öffentlichen Lebens beruht, und durch die wir uns so tief von der alten Welt unterscheiden, daß wir sie auf diesem Gebiete oft gar nicht verstehen. Der erste dieser Rechtssätze ist der, daß wenn die Berufsbildung an sich erst die Berechtigung zur Ausübung des Berufes geben darf, auch die öffentliche Feststellung der wirklich gewonnenen Berufsbildung nothwendig ist. Diese aber ist nichts anderes als das Prüfungswesen. Das Prüfungswesen ist daher das erste nothwendige, und von dem germanischen Bildungswesen auch von Anfang an erkannte Rechtsprincip für das Berufsbildungsrecht; ja es ist das Princip, welches zuerst der Bildung ein öffentliches Recht gegeben hat. Es hat daher nicht bloß seine unerschütterliche Stellung im Verwaltungsrecht und seine eigenthümliche hochbedeutsame Geschichte von den öffentlichen Liturgien und olympischen Spielen der Hellenen an bis auf unsere Zeit, sondern es hat einen geradezu unschätzbaren Werth für das ganze Gesammtleben, den alle Völker empfinden die es nicht bei sich entwickelt haben. Nur muß ihm, und das ist leider nicht eben so klar und anerkannt, der zweite Grundsatz entsprechen, daß die durch die öffentliche Prüfung bestätigte Bildung auch ein Vorrecht zur Ausübung des Berufes gegenüber denen geben muß, die eine solche Berufsbildung nicht durch eine Prüfung constatirt haben. Hier eröffnet sich uns ein weites und ernstes Gebiet von Fragen, die aber an dieser Stelle nicht untersucht werden können.

Das dritte und höchste Princip des Unterrichtswesens, das schließlich am leichtesten zu verstehen und am schwersten richtig durchzuführen ist, betrifft die wissenschaftliche Bildung, theils für sich, theils in ihrer Verbindung mit der Berufsbildung. Die Grundlage dieses Princips aber ist eine einfache; sie ist die Freiheit alles inneren geistigen Lebens. Kein Recht des Staates soll die geheiligte Gränze überschreiten, innerhalb deren sich die freie Welt des Geistes aufbaut. Ohne diese Gränze gibt es keine Kraft des Einzelnen und keinen Fortschritt des Ganzen. Und den beiden großen Grundformen aller menschlichen Geistesarbeit

gegenüber wird dies abstracte Princip der Freiheit des Geistes zur Freiheit der Religion und zur Freiheit der Wissenschaft. Kein Bildungswesen der Welt kann je seiner hohen Aufgabe entsprechen, ohne diese beiden elementaren Principien seines öffentlichen Bildungsrechts.

Fassen wir demnach das Bildungsrecht im obigen Sinne in seine drei Hauptkategorien zusammen, so ergeben sich die drei leitenden Principien desselben: der Grundsatz der rechtlichen Freiheit für das wissenschaftliche, der Grundsatz der Schulpflicht für die elementare, und der Grundsatz der Prüfung für die Berufsbildung. Und das in seinem Anschluß an die Einheit und den Organismus im Verwaltungsrecht des Bildungswesens scheint uns die Grundlage für Geschichte und System des letzteren das Gebiet zu bedeuten, auf welchem das Bildungswesen als reine Wissenschaft zur Staatswissenschaft des Bildungswesens übergeht.

Die Elemente des Verwaltungsrechts des Unterrichtswesens.

Das letzte Gebiet der Wissenschaft des Bildungswesens, das eigentliche Verwaltungsrecht des Unterrichtswesens, werden wir nun hier bloß andeuten, um seine innere Verbindung mit dem bisherigen festzustellen. Denn gerade hier begegnen wir auf allen Punkten einer positiven Rechtsbildung in den verschiedenen Völkern Europas, und die Aufgabe des letzten Theiles unserer ganzen Arbeit wird daher gerade die Darstellung und Vergleichung des Processes enthalten, in welchem sich diese gegebene Rechtsordnung mit unserem Jahrhundert zu einem wirklich großartigen System entwickelt hat.

Wenn nämlich das Unterrichtswesen seine Aufgaben, wie gesagt, nach den Grundlagen des Bildungswesens in drei großen Gruppen von Anstalten, für den Elementar-, die Berufs- und die wissenschaftliche Bildung zu vollziehen hat, so wird, wenn die Principien Sache des Geistes des öffentlichen Unterrichtswesens sind, die Gesammtheit dieser Anstalten das Gebiet seiner positiven Thätigkeit bilden. Diese Thätigkeit wird durch das positive Recht der Verwaltung geordnet sein, und jede Anstalt wird daher zunächst ihr eigenes Recht und damit ihre eigene Rechtsgeschichte haben. Hier beginnt das unerschöpfliche Gebiet der Einzelgeschichte des öffentlichen Bildungswesens. Allein so wie der einheitliche Staat erscheint, wird durch ihn die einheitliche Natur alles öffentlichen Bildungswesens auch die großen einheitlichen Kategorien des Rechts der Verwaltung jener Anstalten feststellen, und die Aufgabe und Arbeit des Unterrichtswesens wird dann dahin gehen, diese Kategorien mit den Einzelgesetzen, Verordnungen und Maßregeln auszufüllen,

welche alsdann das Rechtssystem der Verwaltung je für Elementar-, Berufs- und wissenschaftliche Bildungsanstalten mit ihrer allmähligen juristischen und administrativen Rechtsbildung abgeben werden. Die reine Wissenschaft hat nur diese Kategorien der Verwaltung aufzustellen, insofern sie für alle Gebiete dieser Verwaltung gleichartig sind. Diese aber sind an sich einfach.

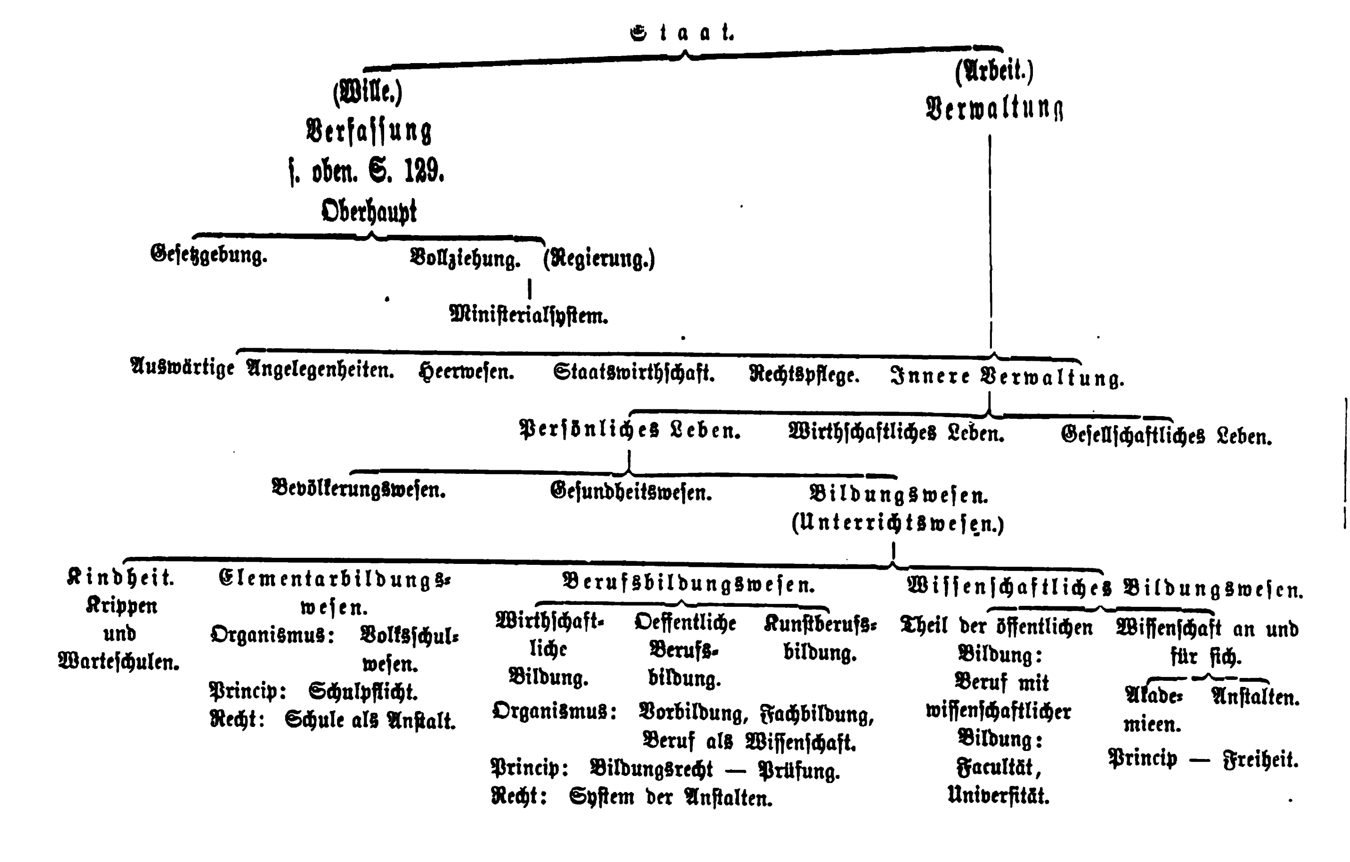
Die erste Kategorie ist das Recht der Anstalt als solcher, mit ihrer rechtlichen Stellung, ihrem wirthschaftlichen Besitz und Einkommen, und der Ordnung dieser materiellen Verwaltung derselben.

Die zweite Kategorie enthält das Lehrerwesen, und zwar zuerst mit der rechtlichen Voraussetzung der Berufsbildung, dann mit der Bestellung des Einzelnen und seinen daraus hervorgehenden Rechten und Pflichten seines öffentlichen Dienstes.

Die dritte Kategorie endlich enthält den Lehr- und Bildungsplan, der wieder auf der speziellen Aufgabe der bestimmten Anstalt beruht, aber durch das Unterrichtswesen in Gegenstand, Zeit, Ordnung und Abschluß festgestellt ist.

Alle diese Kategorien und Bestimmungen sind nun natürlich nicht bloß nach den drei Bildungsstufen und innerhalb derselben wieder nach den Arten und Classen, wie nach der Ordnung des Ueberganges von der einen zu der anderen, ja endlich auch in Namen, Recht und Mitteln so verschieden, daß man hier von der abstracten Untersuchung sofort auf das Gebiet des positiven Verwaltungsrechtes und seiner Vergleichung zurückgewiesen wird. Und dieses Gebiet nun ist es, das selbst auf allen Punkten durch die Arbeit der gesammten Weltgeschichte zu seiner heutigen Gestalt entfaltet, erst durch die Geschichte des Bildungswesens sein wahres, sicheres Verständniß enthält.

Wir versuchen es daher, die Elemente dieser Geschichte als die Grundlage des Rechts, der Ordnung und der Idee unseres heutigen Bildungswesens selbständig darzulegen. (Siehe nächste Seite.)


Staat.
(Wille.)
Verfassung
s. oben. S. 129.
Oberhaupt
Gesetzgebung.
Vollziehung. (Regierung.)
Ministerialsystem.
(Arbeit.)
Verwaltung
Auswärtige Angelegenheiten.
Heerwesen.
Staatswirthschaft.
Rechtspflege.
Innere Verwaltung.
Persönliches Leben.
Wirthschaftliches Leben.
Gesellschaftliches Leben.
Bevölkerungswesen.
Gesundheitswesen.
Bildungswesen.
(Unterrichtswesen.)
Kindheit.
Krippen
und
Warteschulen.
Elementarbildungswesen.
Organismus: Volksschulwesen.
Princip: Schulpflicht.
Recht: Schule als Anstalt.
Berufsbildungswesen.
Wirthschaftliche Bildung.
Oeffentliche Berufsbildung.
Kunstberufsbildung.
Organismus: Vorbildung, Fachbildung, Beruf als Wissenschaft.
Princip: Bildungsrecht — Prüfung.
Recht: System der Anstalten.
Wissenschaftliches Bildungswesen.
Theil der öffentlichen Bildung:
Beruf mit wissenschaftlicher Bildung:
Facultät, Universität.
Wissenschaft an und für sich.
Akademieen.
Anstalten.
Princip — Freiheit.



Zweiter Theil.

Die Elemente der Geschichte des Bil

Erste Abtheilung.

Das Bildungswesen des Orients und der

Die Idee der Geschichte.

Wenn wir es nunmehr unternehmen, der Darstellung des rein wissenschaftlichen Bildungswesens an diesem Orte einen Abriß der Geschichte desselben folgen zu lassen, so müssen wir allerdings damit beginnen uns klar zu sein, daß es unthunlich ist an diesem Orte tiefer auf das Einzelne einzugehen, oder uns an gründlicher Sachkenntniß mit den Männern des eigentlichen Faches messen zu wollen. Wohl aber glauben wir daß es nicht bloß für jenes historische Studium, sondern daß es auch für jeden Schulmann von entscheidender Bedeutung sein wird, für die Auffassung und Darstellung jener geschichtlichen Thatsachen, sowie aller derer, deren Beruf sie angehören, dasjenige Moment zur Geltung zu bringen, ohne welches die Geschichte selber niemals als das erscheinen wird was sie ist, als einer jener großen und gewaltigen organischen Lebensprocesse der Menschheit, der uns alles was von den edelsten Kräften derselben erstrebt und geleistet worden ist, als Eine große Einheit dem denkenden Geiste erscheinen läßt.

Das was wir bisher dargestellt haben, das wissenschaftliche System des Bildungswesens, entspringt dem für sich gedachten Wesen der geistig arbeitenden Persönlichkeit. Es ist das ewig Gleiche im ewigen Werden. Da wo die Persönlichkeit als wirkliche erscheint, tritt dagegen ein anderes Leben auf. Seine Grundlage ist die Verschiedenheit der Persönlichkeiten; Verschiedenheit in Körper und Seele, in Besitz und Kraft, in Wille und That. Gemeinsam ist allen die bildende Arbeit, aber verschieden ist damit ihre Grundlage, ihre Aufgabe, ihr Ziel. Auch innerhalb des Staates, der alle in seiner Persönlichkeit umschließt, lebt der Einzelne sein Einzelleben aus, wirthschaftlich wie geistig. Allein zugleich ist und bleibt er ein Theil der staatlichen Einheit. Diese erfaßt ihn, und bestimmt selbstherrlich den Theil seiner selbst, persönlich, wirthschaftlich und geistig, der dem Ganzen gehört. Sie fragt ihn nicht was er weiß und will, sie sagt ihm vielmehr was er wissen und thun soll. Sie überläßt seine innere und äußere Entwicklung nicht seiner Individualität und

seiner Willkür, sondern sie bestimmt was auch für den an sich freien Geist der Gemeinschaft gehört, und darum in Wollen und Wissen ihr gehören muß. Sie scheidet damit ihr Gebiet von dem der unbegränzten Selbstbestimmung, sie unterwirft es sich, sie ordnet es, sie macht es zum Gegenstand ihres Verständnisses und ihrer Arbeit, und so entsteht neben dem Begriff der Bildung an sich, die so unendlich verschieden ist wie der individuelle Geist, jenes Unterrichtswesen als der für die Bildung arbeitende Staat, dessen Inhalt nicht mehr die Individualität, sondern die Gemeinschaft und Gleichheit in aller bildenden Arbeit ist. Ich kann daher tausend Dinge unter der Bildung verstehen und tausend Theorien und Systeme über die Bildung und ihr letztes Ziel aufstellen, aber das Unterrichtswesen ist stets ein bestimmtes und gegebenes. Es gibt tausend Zustände der Bildung innerhalb der Gemeinschaft, aber es gibt nur Einen Zustand des Unterrichtswesens in jeder gegebenen Zeit eines gegebenen Volkes.

Alle Vorstellungen und in der That auch alle Forschungen über Bildung, Bildungswesen, Pädagogik, Methode und anderes müssen sich daher verwirren, wenn man nicht erkennt daß es etwas ganz anderes ist, über Bildung und über Unterrichts- und Bildungswesen nachzudenken. Die Bildung eines Volkes und einer Zeit ist allgemeine Substanz der geistigen Welt, das Bildungswesen erst ist die feste Gestalt derselben, wie sie aus dem bewußten Willen der staatlichen Gemeinschaft hervorgeht. Und daß die bisherigen Arbeiten dies nicht zu scheiden verstanden, hat uns Bilder aus der Geschichte der Bildung gegeben, von denen wir nicht wissen wie sie zusammenhängen, und Allgemeinheiten von denen wir nicht sehen, wie sie in der Wirklichkeit des Gesammtlebens sich gestalten. Eine Geschichte des Bildungswesens ist daher innerlich und äußerlich etwas wesentlich anderes als eine Geschichte der Bildung und als eine Geschichte der Gedanken über dieselbe, der Pädagogik.

Und indem wir nun versuchen, nicht etwa eine erschöpfende Geschichte eben dieses allmählig aus sich und für sich das Unterrichtswesen entwickelnden Bildungswesens, sondern nur die allgemeinsten Elemente desselben zu entwerfen, zeigt es sich, daß gerade diese Geschichte an und für sich das großartigste Bild enthält, das von keiner anderen Anschauung übertroffen werden kann. Denn in der That nicht in der Bildung, sondern gerade erst im Bildungswesen erscheint uns die arbeitende Gottheit, die ihr eigenes Bewußtsein für die Menschheit zum Gegenstande ihres eigenen Willens und ihres eigenen Gedankens macht, an dem der Einzelne, ja selbst der einzelne Staat als dienende Glieder mitarbeiten, jeder für sich seinen geistigen Lebenskreis erfüllend, und dennoch im Ganzen machtlos einem höheren Wesen folgend, dessen ver-

wirklichte Gedanken die Weltgeschichte sind. Und das Größte was wir vermögen und in Wahrheit auch das Größte was wir genießen können, ist das Verständniß der ewigen Gesetze, nach denen diese Arbeit sich vollzieht.

Diese nun beginnen mit der Erkenntniß, daß alle Völker der Welt nicht bloß verschieden sind, sondern daß diese Verschiedenheit wieder zuletzt eine große, alle umfassende Einheit ist. Kein Volk und kein Einzelner ist bloß für sich da; indem sie aber für alle, für die ganze Menschheit da sind, und scheinbar nur für sich arbeitend für alle arbeiten, sagen wir, daß jedes Volk und jede Zeit ihre historische Function haben. Diese Functionen aber, zuletzt der Einheit der Weltgeschichte dienend, sind damit organisch. Die eine ist die Bedingung der anderen. Und wie kein Ding entstehen kann ohne seine Bedingungen, mit seinen wirkenden Bedingungen aber auch entsteht, so entstehen auch die großen historischen Functionen der Völker, indem jedes für sich als die Voraussetzung der folgenden Entwicklung zu Ende gedacht ist und sich in der Wirklichkeit ausgelebt hat. Diese Functionen aber werden erst im Staate zur festen Gestalt. Erst indem wir uns zur Anschauung bringen was er gethan, beginnen wir zu wissen, wofür er da war. Hat er seine Bestimmung erfüllt und sein eigenstes Wesen zum Ausdruck gebracht, so hat er gelebt. Der nachfolgende aber bedarf seiner, wie die Consequenz ihrer Voraussetzung, indem er das Vorausgegangene in sich aufnimmt, und das was geschehen soll an dem prüft und mißt was geschehen ist. Darum ist die wahre Geschichte des Lebens der Staaten nicht ein Nebeneinander verschiedener Gestaltungen, sondern die streng organische Entwicklung Eines Gedankens der sie alle zugleich umfaßt, und der Mangel in dem Einen wird zum wahren Verständniß des Anderen. Und das nun darf nicht gesagt werden bloß in dieser Allgemeinheit. Der denkende Geist vermag es, der denkenden Gottheit in ihre Werkstatt zu folgen, und ihrer Arbeit zuzuschauen. Das aber ist nur zum kleinsten Theile geschehen, wenn er dem Einzelnen folgt. Erst die großen Gestaltungen, welche wir Volk und Staat nennen, sind die wahre Substanz, und ihre Gesetzgebung und Verwaltung sind die arbeitende Geschichte. In allen Dingen, und so auch in der Entwicklung des positiven Bildungswesens. Die nun dürfen wir in diesem Sinne hier auf ihre Elemente zurückführen.

Die Faktoren der Geschichte.

Jede allgemeine Auffassung beginnt von ihrem subjectiven Werthe zum objectiven da überzugehen, wo sie ihre allgemeinen Grundlagen in bestimmte Begriffe und Thatsachen auflöst.

Ist die Geschichte der Welt eine große und organische Einheit, ob wir nun von anderen Dingen oder speziell vom Bildungswesen reden, so müssen derselben in all ihren Gebieten erstlich dieselben Faktoren zu Grunde liegen, und zweitens müssen die Besonderheit wie die Entwicklung, will man sie wissenschaftlich in ihrem Causalnexus erkennen, auf die Besonderheit eben dieser elementaren Faktoren zurückgeführt werden.

Diese Faktoren oder letzten Elemente aller Geschichte auch des Bildungswesens sind der Geist des Volkes, der Staat und seine Ordnung, und die Kraft der Individualität.

Der Geist eines Volkes ist eine Thatsache. Wir finden sie und verstehen sie; woher sie kommt wissen wir nicht. Wir haben nur ein Wort für sie; sie ist eine ursprüngliche Schöpfung. Ihre Entwicklung entsteht aus der berechenbaren Consequenz des Verkehrs mit anderen; ihr Dasein aber ist eine selbstwirkende Macht. Ihren Ursprung zu verfolgen vermögen wir nicht; wenn die Gottheit über das innerste Wesen der Individualität sinnt, entsteht ein Volksgeist. Und darum läßt er sich weder äußerlich beschreiben noch beweisen; er erschließt sich erst, indem wir ihn innerlich in uns ersinnen. Dies Sinnen des Einzelnen ist gleich dem Thautropfen, der im Sonnenstrahl wiederglänzt.

Der Staat ist der zur Persönlichkeit gewordene Volksgeist. Als Persönlichkeit ist er ein Organismus. In ihm wird der Volksgeist zum thätigen Willen. Aber in dieser Thätigkeit empfängt er das Bestimmt- und Beherrschtwerden durch das Aeußere. Darum ist er in seinem wirklichen Leben der Empfänger und Träger des Wechselnden und Werdenden. Und damit ist er auch in seiner Thätigkeit in Gesetzgebung und Verwaltung beständig begränzt und beschränkt. Seine positive Ordnung ist der stillstehende Volksgeist. Den vermögen wir deßhalb auch nicht bloß zu kennen, sondern auch zu erkennen. Seine Ursachlichkeit macht ihn fähig zum Gegenstande der Wissenschaft zu werden. Aus ihr entspringt die Wissenschaft der Geschichte des Staatslebens, im Ganzen wie in ihren Theilen.

Die feste Ordnung, welche der Staat aufstellt, wird nun auf allen Punkten durchbrochen von der gewaltigen Spannkraft des individuellen Geistes. In ihm lebt alles zugleich, die Empfindung des Volksgeistes, in der er die Nähe der Gottheit ehrfurchtsvoll ahnt, das Bewußtsein der festen Ordnung und Beschränkung des Staates, und die ewige Kraft des Gedankens, der über diese Ordnung hinausgeht und in den tiefsten Gründen derselben die Quelle für ihre weitere Entwicklung findet. Aber so groß ist sie nicht, daß sie unabhängig vom Volksgeist oder Staat wäre. Immer ist sie der individuelle Ausdruck der Zeit in der sie lebt; das Gefühl, daß sie zugleich für sie zu leben, und damit der Gott-

heit wie dem Staate zu dienen hat, wird ihr Ethos; die Erkenntniß der Ursachen des Gegebenen wird ihre Kraft; die Hingabe der Einzelnen an die höhere Einheit wird ihre That, That des Geistes in Gedanken und Literatur, That der Person in wirthschaftlicher und persönlicher Arbeit.

Alle Geschichte löst sich in diese drei Faktoren auf; alle Bewegungen und Zustände sind die Wechselwirkungen derselben; alles Begreifen der Geschichte besteht in dem Verständniß des Maßes und der Art, wie jede derselben auf die andere gewirkt hat. In allen Dingen, und so auch im Bildungswesen.

Jeder dieser Faktoren hat nun seine selbständige Wissenschaft. Der Volksgeist ist der Gegenstand der Volkslehre oder Ethnographie. Den Staat behandelt die Staatswissenschaft, die individuelle Entwicklung die Geschichte der Wissenschaft und der Literatur. Die Geschichte des Bildungswesens muß alle drei voraussetzen. Von dieser Voraussetzung werden wir vollen Gebrauch machen.

Allein diese Voraussetzung ist nur dann berechtigt, wenn wir vermöge derselben die Verschiedenheit der wirklichen Bewegung der Weltgeschichte im Ganzen und desjenigen Gebietes derselben, das uns angehört, als ein Ganzes, dessen Theile und Arbeiten sich innerlich bedingen, darum sich erzeugen und darum ineinander fortleben, zu erfassen wissen.

Das Bild des Ganzen müssen wir daher dem Einzelnen voraufsenden. Erst bei dem letzteren wird der Inhalt der Wissenschaft des Bildungswesens uns Maß und Richtschnur geben.

Die drei geschichtlichen Grundformen des geistigen Lebens und des Bildungswesens der Welt.

a. Der Geist des Orients.

Es kann, so wie man die Geschichte der Welt als ein Ganzes auffaßt, kaum ein Zweifel sein, daß auch im Bildungswesen der großen Gesammtentwicklung jene drei Epochen oder Entwicklungsstadien zum Grunde liegen, die wir als den Orient, die alte Welt und die germanische Geschichte bezeichnen.

Vielleicht, daß es uns nun gelingen mag, den so tief verschiedenen Character derselben gerade für unser Gebiet zunächst in seinen Grundzügen zu bezeichnen. Denn schließlich ist es eben dieser innerste Character, der die folgenden Einzelheiten in unserer Anschauung zu einem innerlich geschlossenen Ganzen gestaltet.

Es liegt im tiefsten Wesen der Persönlichkeit, daß die Geschichte

das Geheimniß seines Daseins nicht; aber begreifen kann ich es nur in seiner Erscheinung. Diesem Erscheinenden gehöre auch ich; und ist die Erscheinung ein Göttliches, so habe auch ich, jeder Einzelne, Theil an demselben, und was ich aus mir selber, meinem innersten Wesen heraus wollen und thun muß, das ist selbst die wirkende und damit die wahre Gottheit. Wie nun das innerlich zusammenhängt, erkannt werden kann und wirkt, das zu wissen ist eine selbständige Aufgabe; dieselbe kann nur gelöst werden, indem ich allerdings das Göttliche als das an sich Seiende — *τὸ ὄν* — von der Wirklichkeit, dem Werden desselben in der Natur, der *φύσις*, scheide, aber doch das ewige Sein als ein in dem Vergänglichen lebendig und damit begreifbar Werdendes setze. Damit ist die geheimnißvolle Scheidewand zwischen Gottheit und Natur, zwischen dem Leben der Menschheit mit ihrem Kampfe und der ewigen Ruhe des Göttlichen niedergebrochen, und jetzt beginnt der freie Gedanke seine ungeheure Arbeit. Sie ist die des Weisen; er ist nicht mehr Priester, sondern der Wissende; ich aber lebe in der werdenden, göttlichen Natur; in mir concentrirt sich das Schöne, das Wahre, das Gute; in meiner Kraft wird das Göttliche, von dem wir alle gleichmäßig abstammen, zur Wirklichkeit, nur daß ich das Einzelne stets im Bewußtsein dieses höheren innigen Zusammenhanges mit dem Göttlichen — des *ἔθος* — vollbringe. Für mich aber, den Nachkommen der Götter, gibt es daher keine Begränzung weder meines Gedankens noch meiner That, nur daß ich der eigenen Ahnen, der Götter, dabei nicht vergesse; denn sie sind aus den Herrschern des All die Väter der Menschen geworden. So bin ich mit meiner Kraft auf mich selbst gestellt; und jetzt tritt neben dem Gottesdienst der Priester und dem reinen Wissen der Weisen die ethische Pflicht heran, nicht mehr bloß anzubeten was ist, sondern aus mir heraus selber zu schaffen was werden soll. Soll das aber sein, so muß ich nunmehr auch diese eigene Kraft durch sie selber wach rufen, und mich und meine Entwicklung zum Gegenstand meiner eigenen Arbeit machen; denn ich bin jetzt nicht bloß ein Kind der schützenden Gottheit, sondern ich bin was ich selber vermag. Und jetzt entsteht ein anderes Volk und ein anderes Leben.

Wir nennen es, in allen seinen Momenten zusammengefaßt, die *alte* Welt. Ihr Lebensprincip ist die freie, zugleich schöne und starke Entwicklung der Individualität, welche die Götter ehrt, aber für das eigene Leben zwar den Zorn, nicht aber die Gnade derselben begreift. In ihr wird aus dem Menschen der Mann, und der Mann ist der Träger der Freiheit. Frei wird jetzt der Gedanke, frei die Seele, frei auch die Sitte; aus sich heraus schafft jeder was er vermag, und wird im Guten wie im Bösen sein eigenes Maß. Nur Eines hat er auf Erden, dem

er gehorchen muß, das ist die Gemeinschaft der Gleichen; aber auch ihr gehorcht er nur, weil in ihr er sich selber gehorcht. Damit entsteht eine neue Gestalt der Gesetze, welche die Menschheit beherrschten; das Gebot der geheimnißvollen Gottheit steigt von seinen dunklen, dem freien Gedanken der Persönlichkeit unerforschten Höhen herab, und wird zum Wollen der Gemeinschaft selber; Verfassung und Recht werden aus göttlichem Willen zum menschlichen Gesetz, und die Sprache der Welt wird um die beiden großen Worte der Freiheit und Gleichheit reicher, die der Orient nicht besitzt. Diese nun findet er in seiner Heimath. Sie ist jetzt sein Stolz, sie ist seine Kraft; in ihr cristallisirt sich alles, was er als das Dauernde und das Höchste in sich anerkennt; sie wird zur Liebe zum Vaterlande, zum Werthe der Ehre die ein Volk seinen Angehörigen zollen kann als einzigen Lohn den es ihm bietet, und zur Hingebung an den höchsten Willen desselben im Gesetze, das sein Volk sich selber gegeben. Innerhalb dieser Gemeinschaft aber entfaltet sich jetzt, der Fessel eines jeden fremden Willens bar, die Kraft der individuellen Persönlichkeit; jeder schafft aus sich selber heraus was er für sich und für alle sein und werden will, und wie im Frühling tausend Knospen zugleich aus dem Winterschlaf lebendig entspringen, so erwacht hier plötzlich in wunderbarer Kraft und Schönheit ein Volk, in welchem jeder Einzelne aus dem eigensten Wesen heraus seine geistige Welt bildet und den Kampf mit der wirklichen in Wille und That aufnimmt. Eine neue Zeit beginnt.

Wie nun für diese mit dem alten Orient und seiner majestätischen Ruhe der äußere Kampf kommen muß und kommt, das zu verfolgen ist nicht unsere Sache. Auch was sie geleistet, diese alte Welt mit ihrem ewig jungen Princip der starken Individualität gegenüber dem Gehorsam der persönlichkeitslosen Masse des Ostens, haben wir nicht zu sagen. Allein da wo dieser tiefe Character derselben unser Gebiet ergreift, in Bildung und Bildungswesen, da zeigt sich was dieselbe vermochte und was sie nicht vermochte. Und hier ist es, wo wir den Unterschied zwischen ihm und unserer Welt vielleicht am meisten verstehen lernen.

Denn jene Freiheit der geistigen Individualität hat in jener alten Welt das Reichste und Schönste geschaffen, was die einzelne Persönlichkeit als solche vermag. Sie ist durchtränkt und gesättigt nicht bloß mit allen individuellen Großthaten der Kunst und der Wissenschaft, der Tapferkeit und der Hingebung an das Vaterland, des Stolzes auf die höhere geschichtliche Bestimmung und der Kühnheit im Kampfe mit der ganzen Welt, sondern auch mit seinem Ethos, das uns auch in der großartigsten Individualität die Nähe des Höchsten empfinden läßt. Darum, so lange es eine Bildung im höheren Sinne gibt, die sich zur

Gesittung aller durch die Einzelkraft entfalten will, und so lange der einzelne Geist in seiner schweren auf sich selbst gestellten Arbeit der Erhebung durch das Anschauen derer bedarf, die ganz den Muth hatten, auch dann sie selber zu sein „si fractus illabatur orbis“, so lange wird es eine Verehrung der classischen Welt geben. Denn in der Wissenschaft sind sie unsere Lehrer, aber im Muthe des Wissens sind sie unsere Vorbilder. Allein gerade durch das wodurch sie so groß gewesen, sind sie auch von ihrer Höhe herabgesunken. So stark auch der Einzelne unter den Einzelnen sein mag, so stark, wie das was alle Einzelne beherrscht wenn sie sich allein überlassen sind, ist er nicht. Das aber ist das Interesse der letzteren. Und nun ist es eine weite Kluft zwischen diesem Einzelinteresse und den höheren Forderungen der Gesittung. Sie kann nur durch Eines ausgefüllt werden, daß ich das was ich für mich wie für das Ganze thue, nicht mehr im Namen der augenblicklichen Begeisterung und nicht mehr für den Preis der öffentlichen Ehre, sondern im Namen der höchsten Entwicklung auch derjenigen thue, die mir *nicht* gleich sind. Diesen Gedanken aber zu fassen und ihn zum Inhalt eines ganzen Menschenlebens zu machen, dazu ist kein Einzelner stark genug. Für ihn bedarf es eines anderen, höheren Elementes. Dies Element ist die Liebe. Die Liebe aber erhebt über das eigene Volk, innerhalb desselben über den Unterschied seiner Classen; sie allein vermag es die Idee der gleichen Bestimmung auch in der größten Ungleichheit der Kraft wie der Güter aufrecht zu halten; sie ist zuletzt die wahre Einheit des Verschiedenen, der Gleichheit in der Ungleichheit; und so groß daher auch ein Volk sein mag, die Welt kann es nie beherrschen wenn ihm die Liebe mangelt. Denn wo sie fehlt, wird zuletzt immer der Einzelne sich selber zum letzten Ziel; auf dem Wege zu diesem Ziele aber erfaßt ihn die Gewalt des Interesses, und fast ohne daß er weiß, wird ihm das Schöne und Gute zum bloßen Mittel für einen Zweck der nicht mehr der höchste ist. Alle Trefflichkeit und Schönheit des Einzelnen nun besaß die Alte Welt; der Liebe entbehrte sie. Die aber in ihrer schwersten Arbeit, in ihrer täglichen Bethätigung wird zum sittlichen Berufe; der Organismus der Berufe aber ist der Staat; in ihm soll jene Liebe zur gleichen Achtung für alle Classen, zur gleichen Aufgabe für jedes persönliche Leben, zur Idee der Erhebung der gesammten Menschheit, und in der Herrschaft des Edleren zur geistigen Arbeit auch für das minder Edle werden. Der Staat ohne Bewußtsein dieses seines eigensten höheren Berufes sinkt herab zur Gewalt; die Gewalt wird zur Dienerin des persönlichen Interesses, und der Staat dem jene tiefste Grundlage fehlt, vermag es nicht mehr, sich des Einzelnen zu erwehren. So löst sich sein Leben auf in dem Kampf der Interessen; der Werth

der Edelsten und Besten in ihm wird zum Mittel für den Einzelzweck; nicht seine Entwicklung sondern die Befriedigung der letzten Absichten des Einzelnen und damit der Kampf dieser Einzelnen um die Gewalt dieses Staates wird zum Inhalt seines Lebens; statt des Berufes arbeitet die individuelle Kraft für das individuelle Interesse, und der höchste Entwicklungspunkt des letzteren, die Herrschaft der einen Classe über die andere wird zum gesellschaftlichen Classenrecht, die Herrschaft des Einzelnen über die eigene Classe aber zum Recht des Staats in Verfassung und Verwaltung. Oft langsam, oft rasch, oft im blutigen Kampfe, oft im ruhigen Laufe der unfreien gesellschaftlichen Entwicklung; aber nie hat eine Gemeinschaft auch der edelsten Völker sich diesem Lebensgesetz entziehen können, so lange nicht von jenem liebelosen Wesen der Einzelentwicklung die höchste Idee der Persönlichkeit in der Organisation des selbstthätigen Staates sich losgelöst. Und die Alte Welt hat das nicht vermocht. Sie hat es weder zur Idee des innerlich freien Staates noch zu dem des Berufes gebracht. Sie war bestimmt die Idee der Freiheit der Persönlichkeit von der Herrschaft einer unfreien geistigen und staatlichen Einheit loszureißen, und die ewig bewegende Kraft der Individualität der Weltgeschichte wieder zu geben. Bei ihr beginnt daher die wahre Geschichte. Aber weiter zu gehen vermochte sie nicht. Als sie dies gethan auf allen Gebieten, hatte sie sich ausgelebt. Eine größere Ordnung mußte kommen. Die Alte Welt starb ihren historischen Tod.

Das Gebiet, auf welchem wir nun diesem Proceß gleichsam cristallisirt begegnen, ist eben das Bildungswesen. Und jetzt können wir dasselbe in Einem Worte zusammenfassen, wenn es uns überhaupt gelungen ist, Bildung und Bildungswesen klar zu machen. Die ganze Bildung und das ganze Bildungswesen der Alten Welt erzeugt im tiefsten Unterschiede von der germanischen zwar tapfere und starke Männer, aber ihre geistige Entwicklung überläßt es ordnungs- und haltlos dem Einzelnen. Es besitzt daher kein staatliches und damit kein Berufsbildungswesen, sondern beide sind absolut individuell. Von Anfang an bis zu ihrem Ende. Kein Staat der Alten Welt kennt staatliche Schulen, staatliche Anstalten, Berufsbildungen, Prüfungen, Recht oder Verwaltung der Bildung. Kein Staat hat einen berufsmäßigen Lehrerstand, kein Staat hat einen Lehrplan, kein Staat hat Sammlungen und Bibliotheken für die Gesammtbildung, kein Staat hat öffentliche Aufsicht über dieselbe. Alles ist dem Einzelnen, seiner Kraft, seinen Mitteln, und mithin seinem Interesse überlassen. Nur da wo der Staat der Waffen bedarf, kennt er, und auch das nur ausnahmsweise, eine öffentliche Bildung. Eine öffentliche Erziehung ist nur da, wo es sich

um den Waffendienst handelt. Im Volke dagegen soll sich jeder selber und für sich selber bilden, sei es in den Elementarfächern, sei es im Berufswesen, sei es in der Wissenschaft; und da Bildung Freiheit ist, so ist selbst dieses Recht auf Bildung ein Vorrecht der herrschenden Classe, innerhalb derselben aber nicht vertheilt nach der persönlichen Fähigkeit, sondern nach den Mitteln welche der Besitz gibt. So hat die Alte Welt überhaupt kein staatliches Bildungswesen; so weit das Bedürfniß der individuellen Bildung ein solches als öffentliches und gemeinschaftliches hat erzeugen können, so weit ist es da; was darüber hinausgeht, das wahre staatliche Bildungswesen mit seinem erhabenen Princip der Gleichheit und Freiheit dieser Bildung für alle, das kennt sie nicht. Wir werden ewig von ihr lernen was im Einzelnen noch zu erreichen bleibt; sie wird in ihrer Classicität ewig die Schule der individuellen, edlen und starken Bildung bleiben; aber was wir im tiefen Unterschied von ihr sind, und wie hoch wir nach mehr als tausendjähriger Arbeit über ihr stehen, das, meinen wir, müssen wir durch uns selber lernen.

Es ist darum der größte Mangel in allen Behandlungen, namentlich des Bildungswesens der alten Welt, entweder die Darstellung der Theorien einzelner Philosophen oder grammatikalische Ephebenfragen und dergleichen für das Wesen ihrer Aufgabe zu halten. Die philologische, ja die philosophische Arbeit in diesen Untersuchungen hat sich auf das beschränkt was sie die Quellenmäßigkeit nennt; so sehr, daß sie wundert warum das Leben unserer Zeit, das so viel größer ist, sich von einer Wissenschaft abwendet die es nicht wagt oder nicht vermag, das Verständniß des höheren Ganzen an die Spitze der Darstellung einer Ordnung der Welt zu stellen, deren Bild uns bereichert und begeistert, aber niemals, und am allerwenigsten im Bildungswesen unser wahres Wesen und unsere so viel höhere Aufgabe auszufüllen vermag!

Mit der Alten Welt ist daher die zweite Epoche abgeschlossen. Eine dritte beginnt.

c. Der Geist des germanischen Bildungswesens.

Das was nun mit dem Sturze des römischen Reiches durch die Germanen beginnt, ist so unendlich großartig im Princip und so umfassend in seiner nie ruhenden, bereits die ganze Welt umfassenden Arbeit, daß wir es sogar in kurzen Sätzen erfassen können. Denn es ist die Natur alles Größten in der Welt, daß es mitten in seinen tausendfachen Gestaltungen ein einfaches ist.

Die germanische Welt ist unfähig die Unfreiheit, selbst die welche

sie selber erzeugt hat, zu ertragen. Sie ist auch unfähig, im Gefühle ihrer Bestimmung das Leben der ganzen Welt in sich aufzunehmen, irgend ein Daseiendes, sei es im geistigen, sei es im staatlichen Leben, als ein Einzelnes zu erfassen. Sie ist darum endlich unfähig, sich den Einzelnen und seine Lebensarbeit bloß für sich zu denken, und das wahre Ziel der letzteren im Einzelnen zu finden. Ihr Wesen ist es die Freiheit aller zu wollen, alle und alles aber als Eine große Einheit zu erfassen, und darum jede Einzelarbeit in ihrer höchsten sittlichen Bestimmung als Dienst dieser höchsten Einheit, als Beruf zu begreifen. Mit diesem ihrem Wesen tritt sie in die Welt, und mit ihm ist sie die Herrin des Lebens aller ihrer gegenwärtigen Völker, das tiefste Verständniß aller ihrer Geschichte, und die letzte Versöhnung aller ihrer Gegensätze. Und darum ist sie, aus einem jahrtausende in unbekannter Ruhe liegenden kleinen Gebiet der Erde zur Herrschaft über die ganze Welt gelangt. Ihre Geschichte ist die Geschichte des Weltlebens.

Das Gebiet aber, in welchem diese höchste Bestimmung dieses Geschlechtes zur faßbarsten Erscheinung gelangt, ist kein anderes als eben das Bildungswesen.

Denn die germanische Gesittung ist die erste und einzige in der Weltgeschichte, welche die Freiheit und Gleichheit der Bildung zum ersten Lebensprincip der gesammten Entwicklung aller Völker der Welt erhoben hat. Sie allein hat es vermocht, das Wesen der Bildung zu einer öffentlichen Pflicht zu erheben, und damit dem Bildungswesen ein öffentliches Recht zu geben. Sie hat alle Bildung, und nicht bloß die Elementarbildung, von den wirthschaftlichen Bedingungen unabhängig und sie jedem zugänglich gemacht. Sie hat zugleich der Bildung ihre Einheit zurückgegeben; denn sie erst hat die bildende Arbeit dem Zufall und der Willkür der Einzelnen entrissen, und dieselbe als Eine große, der staatlichen Gemeinschaft absolut angehörige Aufgabe des Gesammtlebens erfaßt und verwirklicht. Dadurch hat sie aus dem höchst unklaren und nach allen Seiten hin unfertigen pädagogischen Gedanken der alten Welt ein organisches System des Bildungswesens zu erzeugen vermocht; sie hat die vage Vorstellung von der Erziehung der Kräfte zum Dienste der menschlichen Entwicklung, wie sie dieselbe bei den Alten fast ganz unverarbeitet vorfand, zu dem ihr eigenen Gedanken erhoben, daß die bildende Arbeit als solche ein Beruf sein, und die Ehre und das Recht des Berufes besitzen solle. Sie hat es in der Einheitlichkeit ihrer Auffassung zu ihrem geistigen Lebensprincip gemacht, daß diese Bildung der Gegenwart zugleich die der Vergangenheit der Menschheit umfassen müsse; sie ist die einzige Bildung der Welt, welche das historische Princip in sich aufzunehmen und zu verarbeiten verstanden hat. Sie hat, indem

ihre edlere Natur die Lehren dieser Geschichte in sich aufnahm, drei große ethische Grundlagen für ihre bildende Thätigkeit sich zum Bewußtsein gebracht und in derselben festgehalten, und diese leben fort und werden ewig leben, denn hörten sie auf zu wirken, so würde das Ende der geistigen Welt nahen. Zuerst soll es kein Gebiet geben, das nicht der freien Arbeit des Gedankens offen stehe, weder ein göttliches noch ein menschliches. Dadurch ist in ihren Händen die christliche Religion, die von den Gränzen des Orients aus bereits zur orientalischen Priesterherrschaft herabsank, zur Wissenschaft von dem Göttlichen, der Theologie geworden; ihre Kirchen sind die Stadien dieser Entwicklung, ihre Confessionen die historische Formulirung derselben, und ihre ganze freie Gedankenwelt fühlt und weiß sich als das arbeitende Gottesbewußtsein, gegenüber dem orientalischen Princip, in welchem dasselbe zum formalen Gottesdienst, und dem der Alten Welt, in welchem es zur subjectiven Empfindung herabgesunken war. Damit hat es die objective Schranke für jede Forschung niedergebrochen, und die Freiheit nicht bloß der Wissenschaft, sondern auch der Lehre zum Princip des Rechtes der geistigen Arbeit erhoben. Sie kann kein Bildungswesen mehr anerkennen, das, in welcher Form immer, dieser geistigen Arbeit in allen göttlichen wie menschlichen Dingen in irgend einem formalen Bekenntniß eine innere und äußere Begränzung vorschriebe, und sie muß daher fordern und fordert es, daß ihr Priesterthum ein öffentliches Lehrerthum, und darum der Ordnung und dem Rechte des Lehrberufs unterworfen sei; und wenn sie dies Princip aufgibt, wird sie aufhören zu leben, wie die Völker der Vergangenheit. Das ist ihre erste Grundlage. Ihre zweite ist, daß dieses Bildungswesen alles menschliche Wissen als Einheit umfasse. Sie hat aus diesem ihrem zweiten Lebensprincip den Grundsatz gemacht, daß ihr Bildungsorganismus nicht wie bei der alten Welt bloß bestimmte, wesentlich dem staatlichen Leben oder dem abstracten Denken angehörige Gebiete, sondern alle Theile des menschlichen Lebens umfasse, und zwar so, daß zuerst jeder Theil seine eigene Bildung, die Einheit aller Theile aber, in stufenmäßiger Entwicklung, wieder ihr einheitliches Bildungswesen habe. Sie will daher in ihrem geistigen Leben jeden Theil wenigstens mit der Ahnung des Ganzen erfüllen, und das beginnt sie schon in der ersten Bildung des Kindes, um es in der des Mannes als Forderung an jeden gebildeten Menschen zu vollenden. Sie hat es darum erreicht, daß auch das wirthschaftliche Leben ein Gebiet ihres Bildungswesens geworden ist, indem sie den Werth, den Kenntnisse und Fähigkeiten haben, mit der Idee veredelte, daß auch die wirthschaftliche Welt dem höchsten Berufe angehöre. So hat sie neben der Freiheit die Einheit des

Bildungswesens zum organischen System desselben, und die große nie ruhende Function dieses Systemes zur dauernden Aufgabe ihrer Verwaltung gemacht. Und endlich hat sie als drittes Princip erkannt, daß alles Kennen und Wissen seine wahre Bestimmung erst dann erfüllt, wenn es zur thätigen Verwirklichung, zur Arbeit wird. In ihr erst ist das Wissen zum Können geworden. Und das hat sie darum als ihr eigenstes Wesen festgehalten, weil sie allein die Erkenntniß sich gewonnen hat, daß nur in der Entwicklung der freien geistigen Güterwelt die Lösung auch der socialen Frage liegt; denn nur im Geiste liegt die Kraft alle reich zu machen, ohne daß der Eine durch den Anderen ärmer wird. Den Ausdruck dafür aber bietet vor allem der große Gedanke des Volksschulwesens, das sich die germanische Welt gleich bei ihrem Entstehen aus sich selbst hinaus geschaffen hat bis es nach langem und oft hartem Kampfe zu einer unabweisbaren Aufgabe des freien Staates geworden ist, und die unmeßbare Macht der Presse in der Bildung des ganzen Volkes sich zur Vollendung der Volksbildung erhob. Daneben schreitet, wesentlich gestützt und geadelt durch das Princip der classischen Welt der individuellen Freiheit, die Arbeit der einzelnen Geister einher, niemals ruhend über die objective Gränze hinausgehend, welche Gesellschaft, Staat und Recht in ihren einzelnen Entwicklungsstadien dem Bildungswesen vorzeichnen, damit es nicht zurücksinke unter die bisher erreichte Linie. Wunderbar ist es zu schauen, wie in dieser germanischen Welt, wenn schon die Erstarrung in Können und Wissen herandrohte, plötzlich an verschiedensten Orten und in verschiedensten Formen die einzelnen Geister hervorbrechen, mit sokratischem Muthe, aristotelischer Gründlichkeit und platonischem Ideal das geistige Leben wachrufen, und mit der Gluth die sie selbst durchdringt, die harte Rinde schmelzen die sich bilden will. Dieser heldenhafte Kampf, der Kampf des Genius mit dem beschränkten Geist der Zeit, ist die erhabenste Poesie der Weltgeschichte, und nicht bloß eine Poesie der Schmerzen und der Niederlage, sondern die Poesie des organischen Werdens des Geistes, der da wo er erkalten will in seiner gegebenen Gestalt, die Flamme die seine ewige Entwicklung erwärmt und beleuchtet, den Genius wieder findet, den er ewig aufs neue zu schaffen vermochte, wenn er seiner bedurfte. Und das ist nun das Große, daß solche Geister niemals, wie die der alten Welt, ihr Leben in sich und ihren wenigen Schülern ausgelebt haben bis die Geschichte den verwelkten Lorbeer auf ihr einsames historisches Grab legte. Sondern in dieser germanischen Welt hat eben der Staat, diese wunderbarste Gestalt der Persönlichkeit, beständig jenen Geistern zugehorcht und oft mit harter Arbeit zu verstehen und zu verwenden gesucht, was sie gesagt und gefordert. Er ist es, der,

in welcher Form er dastehen mag, immer das Bewußtsein seiner eigenen tiefsten Verantwortlichkeit für das in sich trägt, was er zugibt und was er thut; er horcht daher auf das was seine Besten ihm sagen, und was sie lehren und fordern. Das bewahrt er in sich, bis die Zeit kommt wo er es zum Gesetz, und damit zum Recht, und damit zur Aufgabe seiner Verwaltung machen kann. Darum bedeuten uns die Männer, die in allen öffentlichen Dingen und darum auch im Bildungswesen an der Spitze der geistigen Faktoren stehen, so unendlich viel mehr als die großen Geister des Alterthums, die wir bewundern, ohne daß sie uns genügen. Denn wenn diese meist nur sie selber waren, so sind jene, ob auch mit ihren Irrthümern, zur wirklichen Geschichte geworden; ihre Namen bedeuten nicht bloß den Fortschritt im Können und Wissen an sich, sondern die Epochen in der Aufgabe der praktischen, bildenden Arbeit der menschlichen Gemeinschaft; sie sind aus der Geschichte des Gedankens in die des Staatslebens, aus der Philosophie in die Wirklichkeit hinein getreten, denn was sie als abstracte Wahrheit zu lehren nicht müde wurden, das wird das Bildungswesen der germanischen Welt nicht müde in seiner concreten Arbeit zu verwenden. Und das ist darum die Natur derselben, daß sie durch die Freiheit die sie dem arbeitenden Gedanken des Einzelnen und die befreite Arbeit der Classen gegeben, in ewiger Jugendlichkeit sich durch sich selber wieder zu erzeugen weiß. An dieser Arbeit aber haben wir alle, und alle für den ganzen Erdenrund Theil; wir lehren alle die wir lieben, und alle zu lieben ist es, was uns das freie Christenthum gelehrt hat!

Fassen wir nun das alles zusammen, so werden wir sagen, daß die germanische Welt im tiefen Unterschiede von der alten, zuerst aus dem Bildungswesen ein Unterrichtswesen zu machen weiß, ihr Unterrichtswesen durch die Principien der Wissenschaft des Bildungswesens organisirt und entwickelt, und dasselbe über alle gesellschaftlichen Besitzes- und Rechtsunterschiede erhebend, zum öffentlich rechtlichen Volksbildungswesen im höchsten Sinne des Wortes erhoben hat.

Was dabei noch zu thun übrig bleibt, wird die spätere Darstellung zeigen.

Denn wir glauben nun, daß wenn diese drei großen Stadien des arbeitenden Geisteslebens, der Orient mit seinem Glauben, die alte Welt mit ihrer Individualität und die germanische mit seinem zum Organismus erhobenen thätigen Ethos vor uns stehen, derjenige Standpunkt gefunden ist, von dem aus allein die gegenwärtige Gestalt des Bildungswesens in Europa ihren wahren Werth empfängt. Denn jetzt ist sie nicht mehr für sich da, so wenig wie die von der stoischen Ruhe philologischer Gelehrsamkeit für sich betrachtete alte Welt; sie ist mit ihrer

ganzen Ordnung und ihrem ganzen Recht selbst nur ein Glied einer seit Jahrtausenden arbeitenden Geschichte, und auch ihr höchster Werth liegt in dem, was sie für die Zukunft vorbereitet. Indem wir aber die Darstellung dieses positiven Rechtes zu unserer speziellen Aufgabe gemacht haben, dürfen wir den Gesichtspunkt wiederholen, den wir in der Lehre vom Bildungswesen an sich bereits zum Grunde gelegt. Alle rechtliche Ordnung, und so auch die des Bildungswesens, ist nicht für sich und durch sich allein da; sie ist vielmehr nur der zum geltenden Recht gewordene Ausdruck des bestimmten Entwicklungsstadiums der menschlichen Gesellschaft, für die sie eben gilt. Und soll das klar werden für das was gegenwärtig da ist, so muß es auch klar sein für das, was gewesen ist. Darum bedarf auch das Bildungswesen mehr als der positiven Darstellung seines abstracten Systemes und der abstracten Elemente seiner Geschichte selbst. Diese daher dem folgenden vorauszusenden, scheint uns unerläßlich, umsomehr als durch den Mangel jeder staatlichen Auffassung die bisherigen Arbeiten uns dieser Aufgabe nicht enthoben haben.

Dennoch wissen wir es recht wohl und dürfen es an dieser Stelle ausdrücklich betonen, daß wir uns keineswegs in allen oder selbst wenigen einzelnen Fragen für zuständig erachten. Das was wir geben können ist allein das was wir geben müssen, das concrete Bild einer Gesammtanschauung der ungeheuren, und eigentlich doch einfachen Arbeit des menschlichen Geistes, wie sie da erscheint wo er sich selber zum Gegenstand seiner selbst macht, im Bildungswesen, und zwar, wie wir es früher gesagt, des Bildungswesens im höchsten Sinne der Staatswissenschaft.

Erster Theil.

Das Bildungswesen des Orients.

Es soll nicht unsere Aufgabe sein, im Einzelnen auf den Orient in seinem Geiste oder auch nur in seinem Bildungswesen einzugehen. Wir sind in unserer unermüdlichen Geschichtsforschung auch im Osten schon so weit, daß unendlich viel mehr Fachkenntniß als wir besitzen, dazu gehört, um mehr über diesen Orient zu sagen, als was seinen allgemeinen Character betrifft. Allein über Einen großen Punkt müssen wir uns Rechenschaft ablegen, wenigstens in so weit als wir fordern und hoffen, daß die Frage, zu der sich jene Rechenschaft von selber ge-

staltet, in den Händen Berufener allmählig zur selbständigen Untersuchung werde.

Dieser Orient mit seiner tiefen und gewaltigen Eigenthümlichkeit ist, so verschieden er sonstwie von uns sein mag, der germanischen Geisteswelt nicht ganz fremd. Die letztere hat von dem ersteren viel mehr in sich aufgenommen und verarbeitet, als sie selbst bis auf die neueste Zeit geahnt hat. Mit gutem Recht fühlen wir darum alle, daß wir uns von diesem Verhältniß des Orientalismus zu uns selbst möglichst klare Rechenschaft ablegen müssen. Darum hat sich fast instinctiv der Blick der Geschichte des geistigen Lebens und damit des Bildungswesens wieder dem lang vergessenen Orient zugewendet. Und das ist ein entschiedener Fortschritt.

Allein wir müssen der Ueberzeugung bleiben, daß es einseitig sein würde, noch vom „Orient" bloß im allgemeinen zu reden, sowie man denselben nicht als ein bestimmtes Princip, sondern als Theil der positiven Geschichte der Welt auffassen will, was er in Wahrheit gewesen ist. Unsere Kenntniß von jener halbversunkenen Welt macht es im Gegentheil möglich und nothwendig, in ihr die zwei Faktoren zu scheiden, deren jeder in der Geschichte des Geistes seine große Function gehabt hat.

Denn schon an der ersten Schwelle desselben treten uns zwei gewaltige Thatsachen entgegen, welche das Verhältniß jenes Orients zu unserer Welt bestimmen. Die erste besteht in dem allgemeinen Einfluß, mit welchem sie nach dem germanischen Europa herüberragt. Die zweite dagegen beginnt mit dem Element auf welchem zuletzt Leben und Bewegung der ganzen Welt beruht, und das wir schon hier an die Spitze alles Folgenden stellen müssen, weil es die Mutter aller festen und faßbaren Gestaltungen ist. Das ist die Individualität der Völker und der durch sie erzeugten Staaten, welche so mächtig und klar ist daß sie der Individualität der Einzelnen nicht bedarf, und wo sie dieselbe findet, sie in sich absorbirt. Wir können überhaupt keine Geschichte schreiben, ohne ihr zu begegnen. Wir beginnen mit ihr und werden mit ihr schließen. Was sie zunächst im Orient für unsere spezielle Aufgabe bedeutet, das wollen wir unten mit zwei Worten sagen.

I. Der Orient und das Priesterthum.

Der große Einfluß des Orients nun, oder der des orientalischen Principes auch auf die germanische Welt im allgemeinen läßt sich zwar in wenig Worten formuliren, aber auch in vielen nicht erschöpfen. Der Orient wirkt bis zum heutigen Tage im Guten wie im Schlimmen einerseits als Keim der tiefsten Innerlichkeit unserer Weltanschauung,

die wir vom Orient geerbt haben, aber andererseits zugleich als Fessel und Schranke für die freie Bewegung des Gedankens. Es ist die uns gebliebene orientalische Grundauffassung, nach welcher das Göttliche ein ewig unerkennbares Geheimniß für den Sterblichen ist, dem sich der forschende Gedanke überhaupt nicht nähern darf, ohne selbst zur Sünde zu werden. Dieses orientalische Princip ist es, das, da ein der Welt absolut entzogener Gott eben kein Gott mehr ist sondern das leere Nichts, schon dem Oriente die Nothwendigkeit nahe gelegt hat, für das Recht und das Bedürfniß alles wirkliche Leben der Völker trotz jenes göttlichen Geheimnisses dennoch ein Erscheinen der Gottheit anzuerkennen; denn ewig ist dem Menschen die Wirklichkeit des Daseins der erscheinende Gott. In dieser Wirklichkeit aber strebe und vermag ich Ursache und Wirken zu begreifen; was ich aber in Ursache und Wirkung begreife, ist zwar kein Geheimniß mehr; aber es ist auch nicht mehr das Göttliche, das ich suche. Darum muß ich damit beginnen und eigentlich auch damit enden, den Geist von dieser Wirklichkeit abzulösen; denn zwar ist sie; aber der freien Allmacht Gottes gegenüber konnte sie auch nicht sein; darum ist sie ihrem Wesen nach Zufall, Willkür, werthlos, und der Unterschied entsteht in mir, der so leicht zu setzen und so schwer zu denken ist, der Unterschied zwischen dem Irdischen und dem Ueberirdischen, dem Sinnlichen und dem Uebersinnlichen. Und auf diesem Punkte, in dem Suchen nach jenem überirdischen Göttlichen als des nicht mehr begreiflichen Grundes aller Dinge, in dem Loslösen von dem Erkennbaren um zum Anschauen des Niebegriffenen zu gelangen, in der Befriedigung, die in der stillen Tiefe dieses arbeitslosen Opfers des nie ruhenden Gedankens an die unklare Ahnung des Göttlichen besteht, tritt uns die wahre geistige Natur des Orients in ihrer tiefen Unterscheidung von dem der ganzen europäischen Welt entgegen. Denn mit ihm ist das Erkennen der Wahrheit nicht mehr in den Gesetzen des wirklichen Lebens, sondern in den rein persönlichen Willen der Gottheit gelegt; sie ist außer der Welt, nur für sich da; und jetzt vermag keine menschliche Forschung mehr in das Wesen dieser wirklichen, natürlichen Welt einzudringen; jetzt gibt es keine Ursache als diesen ewig geheimen göttlichen Willen, und daher keine Wissenschaft von Kraft und Erscheinung, kein Erkennen von Grund und Folge, keine Aufgabe mit dem Natürlichen den Kampf um Erkenntniß seines Wesens und seiner Kräfte, und um die tapfere Bewältigung seiner Erscheinungen einzugehen. Ja, das Recht auf den freien Gedanken wird ein Unrecht gegen Gott, das Forschen selbst wird schon zur Sünde; das Wissen ist Gefahr, das Streben nach demselben Verbrechen, und die kühne That des Geistes, welche das verbrecherische Denken wagt, soll mit der höchsten

Strafe gesühnt werden. Nun aber bedarf es, um das Princip zu verwirklichen, doch wieder der Menschen welche jenen göttlichen Willen zu erkennen vermögen. Und wie sich daher die dunkle und für sich seiende Gottheit von den Dingen der Welt und dem Schicksal der Menschen scheidet, so scheiden sich jetzt auch die, welche jener Gottheit näher stehen, von dem Volke, das dieselbe nicht zu erkennen vermag. Einmal auf diesem Standpunkt angelangt, sind sie es jetzt, welche die Träger und ausschließlichen Vertreter der Gottheit werden; nicht durch Geist, Wissen und edle That, sondern durch die Gnade, mit welcher jene Gottheit speziell ihnen ihre weiteren Offenbarungen mittheilt. Sie allein sind daher berufen und berechtigt, mit dieser Gottheit anbetend zu verkehren; sie haben in diesem innigen Verkehr mit dem göttlichen Geheimniß allein das Recht, dem Menschen der außer dieser geheimnißvollen Gottheit steht, mit unbedingter Gewalt vorzuschreiben, was er glauben muß, wissen darf, und thun soll. Und indem sie dies alles allein wissen, wissen sie es auch für die Gemeinschaft und ihre selbständige Persönlichkeit, den Staat; darum muß auch der Staat, indem er Gott unbedingt gehorcht, unbedingt den Menschen gehorchen, welche Gott mit seiner Offenbarung begnadigt hat. So erzeugt das Geheimniß der Gottheit den Priesterstand, die Wirkung dieses Geheimnisses, den tiefen Haß des Priesterstandes gegen alle freie Bildung und Wissenschaft, das Interesse desselben, die Verfolgung des freien Gedankens, die Herrschaft desselben, die geistige Knechtung der Völker, das dumpfe Hinbrüten über das Höchste das man doch nie wissen darf, die Ueberflüssigkeit selbst des Glaubens, wenn nur die Form des Gehorsams da ist, und damit das Absterben des Volkes, das dem orientalischen Princip der Erkenntniß des Höchsten und jener absoluten Herrschaft seines Priesterthumes sich blind unterwirft. Der hellenische Geist hat sich in seiner unmittelbaren individuellen Freiheit die Frage gar nicht gestellt, ob denn das wahr und berechtigt sein könne; erst der germanische hat mit seiner ursprünglichen Innerlichkeit von Anfang an das Bewußtsein in sich getragen, daß ohne jene Hingebung an ein der Welt entrücktes Göttliches, ohne ein Ringen nach dem Geheimniß dessen was keinen Grund mehr hat, sondern in sich selbst der Grund aller Gründe ist, die Hälfte aller Fragen nicht beantwortet sei. Er hat daher in seiner Kindlichkeit jenes Princip des Orients mit all seinen furchtbaren Consequenzen wieder aufgenommen, aber zugleich fast unbewußt in sich selber das hellenische der freien Wissenschaft ihr gegenüber gestellt. So ist der Kampf zwischen Glauben und Wissen, das Priesterthum und die Inquisition, der Streit zwischen Staat und Kirche vom Orient auf die germanische Welt übertragen, und ist uns geblieben bis zum heutigen Tage, und das ist das Gebiet,

auf welchem der Orient noch heute auch in das nach Freiheit ringende Bildungswesen des Abendlandes aufs tiefste hineingreift. Wie nun dieser Kampf sich im Einzelnen bewegt, das dürfen wir an dieser Stelle nicht verfolgen. Aber mitten in diesem Kampfe hat die germanische Welt festgehalten, daß der Glaube auch als Offenbarung nicht ein Eigenthum der Priester, sondern der Wissenschaft sein könne und müsse, und daß das Glauben darum nicht mehr der Herr, sondern nur die Gränze des wissenschaftlich Erkennbaren sein darf. Der Proceß, der damit in dem Losreißen des germanischen Geistes von dem orientalischen sich entwickelt, ist mit tausend Kämpfen, mit Blut und Feuer, mit unendlicher Hingebung und grausamstem Haß in der Weltgeschichte bezeichnet, und wie der christliche Glaube mit seinen Märtyrern beginnt, so sind die Ketzer die Märtyrer des Denkens und Wissens im Abendlande geworden. Aber wie jener Proceß das ganze Leben desselben durchdringt, so erscheint er auch im Bildungswesen. Es ist zunächst der ständige Kampf um die Herrschaft der Kirche über die Schule, den wir alle kennen; dann formulirt die Wissenschaft ihn in dem, was wir die Dogmengeschichte und andererseits die Kirchengeschichte nennen. Beide hat es im Orient nie gegeben; beide bezeichnen in der germanischen Welt den Punkt, wo die letztere anfängt den Glauben wissen zu wollen; aus ihm bildet sich dann die Wissenschaft des Gottesbewußtseins, die Theologie, welche der Orient nicht kennt. Das aber ist der Zusammenhang desselben mit unserem geistigen Leben und seiner Entwicklung im Bildungswesen. Wir haben dem, was die tiefsinnige Forschung der neueren Zeit darüber gesagt hat, an diesem Orte nichts hinzuzufügen. Aber später werden wir darauf zurückkommen.

II. Die drei Culturvölker des Orients.

Wesentlich anders gestaltet sich nun der zweite Theil des, wenn auch stillen so doch gewaltigen Einflusses des Orients auf das Geistesleben des Occidents, den wir alle im allgemeinen sehr wohl kennen, dessen Nachweisung im Einzelnen aber die Aufgabe tiefgehender Forschung und langer Zeit sein wird.

Geht man nämlich von jenem allgemeinen Wesen des Orients einen Schritt weiter in das wirkliche Leben desselben hinein, so löst sich das vage Bild in ganz bestimmte und faßbare Gestalten auf, die wir mit dem Namen der nationalen Entwicklung auch dort bezeichnen, und die wir als scharf ausgeprägte Individualitäten erkennen und wirken sehen.

Diese individuellen Gestaltungen im Gesammtleben des Orients hat nun die neuere Zeit zu erfassen und zu verstehen gewußt. Wir

haben nur aufzunehmen, was uns von dort aus geboten wird. Aber wenn wir uns der großen Erkenntniß nicht mehr verschließen können, daß die Geschichte des Geistes überhaupt im Orient die ersten Grundlagen für das Abendland gelegt hat, und daß wir alle mit aller Kraft dahin streben müssen, das Leben des Geistes als Eine große Einheit zur Anschauung zu bringen, so müssen wir jetzt auch den Punkt bestimmt bezeichnen, auf welchem für Bildung und Bildungswesen eben jene nationale Gestalt der Individualität der Völker des Orients auftritt, und wie sie hier zur Geltung gelangt. Denn wenn wir auch noch nicht die äußere Continuität mit unserer geistigen Welt nachweisen können, so ist sie innerlich dennoch da und wirkt faßbar noch bis zum heutigen Tage, gleichgültig, wie alle großen organischen Thatsachen dagegen, ob wir es kennen und begreifen oder nicht.

In diesem Sinne nun scheiden wir in der Geschichte des Orients die Gesammtheit aller der Völker aus, welche im ewigen Wechsel von Krieg und Staatenbildung nichts als die Erinnerung ihrer einstigen Herrschaft hinterlassen haben, und die der Sand der Wüste noch heute begräbt, ohne daß die Trümmer ihrer Paläste uns mehr lehrten, als daß sie einst dagewesen. Wir fassen vielmehr in dieser Fluth der Erscheinungen diejenigen heraus, welche den Stempel ihres Geistes der werdenden Entwicklung der Menschheit so tief aufgeprägt haben, daß wir ihn noch heute erkennen. Alle anderen mit ihrem ruhelosen Wechsel lassen wir bei Seite; wahrhaft historisch ist auch hier nur das, was zugleich vergangen und doch heute noch gegenwärtig ist. Das aber gilt nur für drei große Gestaltungen des alten Orients, die Aegypter, die Inder und die Juden. Die unverlöschbaren Spuren, welche diese drei Völker der gesammten Geschichte des Menschengeistes aufgeprägt haben, machen sie zu dem, was wir die drei Culturvölker des alten Orients nennen. Und diese Spuren sind es, die wir zu characterisiren haben.

Auch hier nun halten wir unseren Grundsatz fest, die historischen Thatsachen von den Kennern des Faches erforschen und beschreiben zu lassen. Aber es gibt eine — causale — Wissenschaft der Geschichte auch für Gestaltung der Individualität jener drei Völker mitten in der Gemeinschaft des allgemeinen orientalischen Princips, dem sie alle angehören.

a. Aegypten und die Fachwissenschaft.

Aegypten ist das Kind des Nils. Der Nil ist die schaffende Natur. Woher er kommt und wie er steigt und fällt, das Menschengeschlecht ernährend, ist noch jetzt ein Geheimniß. Darum wird mit ihm

den Aegyptern die Natur selbst zur geheimnißvollen Gottheit. Die aber, die allwirkende, in eine Formel zu fassen, ist unmöglich. Aegypten hat daher wohl die erste Religion der Welt, aber es hat nie ein Glaubensbekenntniß gehabt. Es schaute die ewig wirkenden Kräfte; sie auszusprechen vermochte es nicht, und dennoch wollte die Empfindung des Göttlichen seinen Ausdruck auch für die sinnliche Anschauung. So ist in Aegypten zuerst statt des formalen Bekenntnisses das Zeichen entstanden, welches dasselbe bedeutet; und das nun nennen wir, indem es an die Stelle des Wortes für das Göttliche tritt, das Symbol. Daher ist Aegypten die erste Heimath des Symbolischen, so weit es eine Bildung der Welt gibt. Das Symbol aber fordert zu seinem Verständniß wieder unerbittlich ein Nachsinnen über seine Bedeutung. Wer diese nicht gefunden, bleibt jenen ewig fern. So wird aus denen, die das Symbol verstehen und es zu gebrauchen wissen in der hierarchischen Schrift, das Priesterthum; und seit Aegypten hat das Priesterthum der ganzen Welt nach Symbolen gestrebt und sie festgehalten, um zu dem inneren Geheimniß das äußerliche hinzuzufügen. Seit Aegypten hat es sich stets mit solchen Symbolen umgeben, immer aber das Symbol mit der Sache selbst zu Eins verschmelzend, um in der Heiligkeit des ersten die Ausschließlichkeit in der Erkenntniß der zweiten sich zu wahren, und mit ihr die Ausschließlichkeit des Rechts, über den Staat und die Menschen zu herrschen. Diese Ausschließlichkeit erscheint zuerst als die der Schrift, dann als die des Gottesdienstes, die als Geheimniß zum Mysterium wird. Die Heimath aller Mysterien ist Aegypten in allem Gottesdienste der Welt geworden. Daran ist dann die thatsächliche Ausschließung der Nichtwissenden von diesem Mysterium des Gottesdienstes die einfache Folge; und so entsteht das, was das Traurige in dem Erbtheil Aegyptens für die ganze nachfolgende Geisteswelt gewesen ist, jener Unterschied zwischen Priester und Laien, der viel tiefer liegt als der Unterschied zwischen dem bloß gesellschaftlichen Priesterstand und Laienstand. Auch den hat Aegypten in die Welt gebracht, mit ihm sein Lebensprincip, jede Verweigerung der höheren Bildung der letzteren von Seiten der ersteren, und damit die ewige Beschränkung des geistigen Lebens des Volkes durch die unausfüllbare Kluft zwischen den Vertretern der Gottheit und der ungöttlichen Welt, den das Priesterthum der katholischen Kirche sogar zum eigenen Glaubensartikel zu erheben wußte. An ihm verstand dieselbe zuerst die Basis der Priesterherrschaft. Auch diese überliefert Aegypten der germanischen Welt. Aber was in Aegypten als ewige Ruhe des Geistes erschien, das ist für diese zum nie ruhenden Kampfe geworden.

Zugleich aber war der wahre Kern dieser Priesterherrschaft durch

Symbol und Mysterium in Aegypten dennoch nicht eine formelle „Offenbarung" der Gottheit, sondern sie war von Anfang an das Wesen und die Wirkung einer tiefen Anschauung der großen Naturkräfte, die sich der Sinn der Aegypter zum Verständniß brachte, indem er sie mit den symbolischen Namen von Isis und Osiris bezeichnete und im geheimen Dienste feierte. Dabei aber verlor der ägyptische Geist den Boden nicht, dem er mit seiner Religion entsprungen war, das Nachsinnen über die gewaltige Natur und ihre lebendigen Urkräfte, das sie nicht nur immer tiefer in den erhabenen Organismus der höchsten Naturkräfte hineinführte, sondern auch ihre Erscheinungen in ihren tieferen Gründen kennen lehrte. Ja, in Wahrheit war gerade diese höhere Erkenntniß der Naturlehre die Erfüllung einer Religion, die auf ihnen beruhte; und damit begann die Forschung innerhalb jenes Priesterthums für die in der Natur erscheinende Gottheit. Einmal begonnen, hat das Nachsinnen über jene, wenn auch in ihren Gründen geheimnißvollen, so doch in ihren Erscheinungen begreifbaren Urkräfte das ägyptische Priesterthum nie wieder verlassen; und alle neueren Entdeckungen zeigen uns, wie dadurch Aegypten zur Heimath des wissenschaftlich arbeitenden Priesterthums in der Welt geworden ist. Aus diesem allgemeinen Wissen aber lösen sich dann die einzelnen Gebiete heraus, und naturgemäß eben die drei zuerst, welche die Gesammtheit des Natürlichen stets als Einheit erfassen, die Astronomie, die Mathematik, und die Physik. Damit entsteht schon in Aegypten die Theilung der geistigen Arbeit, welche noch heute die Voraussetzung aller Entwicklung geblieben ist. Zwar sehen wir noch nicht ganz klar in diese wissenschaftliche Arbeitstheilung der ägyptischen Priesterwelt, aber vorhanden ist sie und erzeugt dadurch zuerst die Elemente der großen philosophischen Anschauung des Lebens, erfüllt mit einer Kenntniß des Einzelnen, die schon an und für sich die Bewunderung derer erweckten, denen diese tiefen Einzelkenntnisse genügten. In diesem Sinne ist Aegypten das Vaterland einer Naturphilosophie, die in der Symbolik seines Gottesdienstes zum Ausdruck gelangte, und durch die Hellenen hindurch auf uns und unsere Zeit in dem Forschen nach dem Wesen von Raum und Zeit herüberklingt. Aus jener Auflösung in die drei obigen Gebiete, die Astronomie, Mathematik und Physik aber ging zugleich ein anderes hervor, das uns eigentlich erst durch das Zurückgreifen auf die ägyptische Priesterbildung recht klar wird. Die Wahl unter jenen Gebieten war in Aegypten frei, wie in dem Kloster des Mittelalters; aber einmal getroffen, ward das bestimmte Gebiet zur bestimmten Lebensaufgabe des bestimmten Priesters; es war mächtig genug, ihn ganz zu erfüllen; es ward gegenüber dem Jüngeren zur Lehre; es blieb ihm eigen, wo es

sich um thätige Verwendung handelte; und so bildete sich zuerst in der Welt innerhalb des ägyptischen Priesterthums der Begriff der **Fachwissenschaft** aus, die in ihrer höheren Verbindung mit der göttlichen Weltanschauung sich zur priesterlichen **Berufswissenschaft** erhebt. Beide Thatsachen und Begriffe sind das Erbe, das die ägyptische Welt dem Bildungswesen der alten, aber viel mehr noch dem der germanischen Welt hinterlassen hat, wenn wir auch noch nicht klar sehen wie es zu uns herübergekommen ist. Aber schon dürfen wir Eines sagen. In dem Wesen jener drei Einzelgebiete liegt es, dieselben zur **Vorbildung** für alle höhere Bildung zu machen. Waren sie es schon im ägyptischen Bildungswesen? Wie weit waren sie es? Hatte schon das ägyptische Priesterthum Prüfungen, zuerst in jenen Wissenschaften, und dann für die höhere Weltanschauung? Noch vermögen wir es nicht zu beurtheilen; aber wir werden es erfahren, wenn neben den fast werthlosen Todtenbüchern ein zweiter Ebers uns Handbücher auch der Physik und der Astronomie, und endlich der Heilkunde für die unteren Classen des Priesterthums findet. Doch Eines ist schon jetzt gewiß. Jenen drei Fachgebieten fügte die hellenische Welt in ihrer Weise, und wir werden sehen wie, die Grammatik, die Dialektik, die Musik und vor allem die Rhetorik hinzu; von da an hat die Vorbildung ihren objectiven Inhalt und so greifen das Trivium und Quadrivium mit ihren sieben freien Künsten dennoch zurück über Klosterschulen und Hellenen hinweg bis zu den Pyramiden Aegyptens. Denn der lebendige Geist in seiner Arbeit, die die Welt umfaßt, ist Eins.

Es ist daher eine gewaltige und ernste Sache, um die Aegyptologie. Wenn wir dereinst weit genug sein werden, um in der Verbindung jener majestätischen Welt des ägyptischen Wissens und Lebens den Faden auf jedem Punkte festzuhalten, der sie, wir möchten sagen, zugleich lebendig und todt auch mit unserer Gegenwart verbindet, so wird sich uns ein großes Bild vor unserem bewundernden Auge entrollen.

b. Indien und das Epos.

Wesentlich anders, und doch auf derselben Grundlage gestaltet und entfaltet sich das orientalische Princip in der indischen Welt; und auch hier darf das, was wir die Wissenschaft der Geschichte nennen, wohl schon jetzt wagen, wenn auch bei weitem nicht das Ganze, so doch die Grundlagen festzustellen, welche die Entwicklung und Gestaltung des indischen Orients von seinem ersten Anfange an beherrschen. Denn auch Indien beginnt seine geistige Entwicklung nicht mit einer Offenbarung, sondern mit derselben großartigen Naturanschauung wie Aegypten. Auch

ihm erscheinen die drei ewigen Kategorien des Seins, des Nichtseins und des Werdens als persönliche Gestaltungen seiner obersten Gottheit, wie in Osiris, Typhon und Isis in Aegypten; auch Indien hat Symbole und geheime Mysterien; auch Indien hat seine allein herrschende Priesterschaft. Allein Indien hat keine Fachwissenschaft; auf diesem Gebiete hat es der geistigen Welt nichts gewonnen und nichts hinterlassen; dagegen hat es ein anderes erzeugt, und das lebt und wirkt nicht minder gewaltig bis zum heutigen Tage, und schon ist die Wissenschaft so weit, den goldenen Faden wenigstens erfassen zu können, der uns mit jener Welt noch heute verbindet, ohne daß wir es bisher ahnten. Das ist das Epos mit seiner ganzen Gewalt über das Leben und den Geist der hellenischen wie der germanischen Völker.

Indien liegt in der Mitte Asiens. Es ist nicht wie Aegypten von der Welt und seinem eigenen Welttheile hermetisch abgeschlossen. Es ist das Ziel großer Völkerbewegungen und der Ausgangspunkt derselben. Will es in seiner Eigenart sich erhalten, so muß die Abschließung mit dem Schwerte in der Faust vertheidigt werden. So ist Indien die Heimath der Helden, mit ihr der Heldensage. Aber diese Helden haben nicht bloß das Land vertheidigt oder gewonnen. Sie haben auch für die Religion gekämpft. Das dankt ihnen das Volk, indem es sie ehrt; das Priesterthum aber, indem es nicht duldet, daß die tapfer durch den Menschen vertheidigte Gottheit dem Menschen etwas schulde. Sie selbst muß es sein, die in dem Menschen ins Feld zieht, und mit dem Arme des Helden nicht bloß das feindliche Volk, sondern auch den feindlichen Gott im glänzenden Kampfe besiegt. Dann mag die Sage entstehen, den Helden besingen und ehren, im Munde und Herzen des Volkes leben, wie sie will und mag; alles ist doch alsdann zur größeren Ehre Gottes und seiner Diener, der Priesterschaft. Und so vollzieht sich in Indien naturgemäß, was bis heute gilt. Die Heldensage verbindet sich mit dem Leben der Gottheit; sie wird unfähig gemacht das bloß Menschliche zur Geltung zu bringen; der Sieg den sie feiert, ist nur der Triumph des Gottes, die Niederlage nur verständlich durch die Fehler der Sterblichen gegenüber der Gottheit. Auf dem Schlachtfelde setzt der Held sein Herzblut ein; hinter dem Schlachtfelde steht die Priesterschaft, und nimmt die größte That des Menschen als Dienst der Gottheit, den größten Erfolg desselben als Gnade derselben mit hoch erhobenem Haupte wie einen schuldigen Tribut in Empfang. So entsteht das eigentliche und wahre Epos; die Poesie der That tritt in den Dienst der gläubigen Religion, der Held scheidet sich von seinem Heere, er wird zur kämpfenden Gottheit, mit göttlichen Kräften versehen, um seiner göttlichen und nicht um seiner menschlichen Thaten willen verehrt; aus dem Helden ist

der Heros geworden. Und jetzt knüpft sich mit diesen Gestalten der niedere Gottesdienst; die Berührung zwischen dem Göttlichen und dem Menschen ist gefunden; der Weg von der ewig im Herzen lebendigen Poesie zum Anschauen des Göttlichen ist gegeben, und in der Empfindung der Völker entsteht jetzt das Bild einer zweiten Epoche ihrer eigenen Geschichte, wie sie die Aegypter nicht hatten und nicht haben konnten; es ist die Epoche des Heldenalters, ruhend auf dem elastischen Bette der Sage, die im Einzelhause und im Einzelherzen zum Märchen wird, aber glänzend als Wahrzeichen der eigenen Volkskraft gestaltet das Epos, das Heldengedicht erzeugt, das nun zu dem Geist des Volkes der es geboren, als bestimmte Gestalt in der Volksbildung zurückkehrt, und wo immer es erscheint, die Wiege der Phantasie für That und Tapferkeit der Jugend wird. Die Gottheiten Indiens hat kein Volk begriffen; seine Heldenpoesie, sein Epos ist die Mutter aller ersten Dichtung aller Völker geworden und hat alle ihre Kämpfe, Siege und Eroberungen begleitet. Und nicht bloß in Asien. Die alte wie die germanische Welt, deren blutiges Schwert nie ruhte, haben auch nie geruht ihre Kämpfe für die Götter, mit den Göttern, ja im Stolze auf die ungebändigte Kraft eines Achilles und Ajax auch gegen die Götter zu führen, und die Jugend zur kräftigen Heldenthat an der vergangenen zu begeistern. Wie Astronomie und Mathematik vom Nil aus die Welt durchwandern bis zum heutigen Tage, so zieht vom Indus und Ganges das Epos durch die Welt, die im Gesange cristallisirte kämpfende Jugendzeit der Völker des Abendlandes, von dem nicht gesungenen Epos des Herakles und dem gesungenen des Achilleus bis zu den tief poetischen Liedern der Edda und dem großartigsten Gedicht das die Welt besitzt, dem Nibelungenlied. Und so tief lag dies Element im geistigen Bedürfniß der Völker des Abendlandes, daß sie da wo die Geschichte nicht durch sich selbst zum Gedicht zu werden vermochte, die Dichter es versuchten, das Heldengedicht zu machen; es ist als ob Bildung und Gesittung das Epos als eines höheren Elementes nie haben entbehren können. Von Virgil an, dem größten epischen Talente aller Zeiten, über die Nachfolger der Nibelungen hinweg bis zu Tasso und Ariost zieht sich das gedichtete Epos bis ins siebzehnte Jahrhundert, wo es in Miltons Verlorenem Paradiese die Erde verläßt, um in Klopstocks Messias wieder auf dieselbe zurückzukehren; dann geht das Epos unter, um dem Drama Platz und Function zu überlassen. Das alles in Schlachten- und Volksliedern mit ihren tausend und tausend Gestaltungen trägt die Geschichte auf unsichtbaren Armen aus Indien nach Europa, in jedem Volke anders, aber in jedem Volke ein unverlorenes Eigenthum der geistigen, schaffenden Kraft, welche in ihm beginnt die Menschen durch das Göttliche

nicht mehr bloß zu lehren und zu beherrschen, sondern zur That zu begeistern. Es hat einen sehr tiefen Sinn, und dunkel ragen die beiden großen geistigen Individualitäten Indiens und Aegyptens in die beiden Worte hinein, ohne daß wir uns Rechenschaft davon ablegen, wenn wir die Höhe alles geistigen Lebens bezeichnen als „Kunst und Wissenschaft", sie sind das Indien und Aegypten des geistigen Lebens und die Wiege der höchsten Bildungsarbeit des Weltgeistes; diese selber aber ist Eins von ihrem Anbeginn bis zum heutigen Tage.

c. Die Juden, die geschriebene Offenbarung und die Casuistik.

Das merkwürdigste der drei Culturvölker des Orients sind die Juden; nicht bloß durch das was sie sind und in die Menschheit gebracht, sondern daß sie das wunderbare Räthsel gelöst haben, nicht älter, aber auch nicht jünger geworden zu sein in allen Jahrtausenden der Weltgeschichte.

Wir haben hier keine Geschichte der Juden zu schreiben, obgleich eine solche von dem Standpunkte aus, den wir allein anerkennen, dem der wissenschaftlichen und nicht bloß quellenmäßigen Geschichte, noch nicht geschrieben ist. Nur ist es merkwürdig daß selbst die Juden, deren ganzes Schicksal doch mit dem Leben der wirthschaftlichen Güter so innig verflochten ist, den Entwicklungsgang ihres eigenen Volkes von diesem Standpunkt aus noch nicht zu verstehen gesucht haben. Denn es muß doch auf organischen Gründen beruhen, daß die Juden an allen Momenten der Weltgeschichte stets als ein mehr oder weniger gewichtiges Moment Theil genommen, daß sie aber selbst nie eine Entscheidung gebracht haben. Sie bilden in allen Völkern, welche dem europäischen Leben mittelbar oder unmittelbar angehören, einen wesentlichen Faktor auch ihrer geistigen Entwicklung, aber sie haben für sich selber nie eine solche besessen. Eine Geschichte der Juden für sich ist, wenigstens nach der Zeit der beiden großen Kriege, fast inhaltslos; aber eine Geschichte Europas ohne die Juden wird ewig unvollständig bleiben. Es wird darauf ankommen die beiden Punkte zu bezeichnen, von denen aus wie wir wenigstens meinen, Maß und Art des so merkwürdigen Einflusses derselben auf den inneren Entwicklungsgang Europas verständlich werden.

Unserer Aufgabe gehört dabei nur das geistige Moment an. Doch läßt auch dieses eine völlige Scheidung von den wirthschaftlichen nicht zu. Und hier ist es, wo wir unsere Grundauffassung des letzteren für die jüdische Geschichtschreibung, die wir im Einzelnen nicht verfolgen können, wenigstens characterisiren dürfen.

Die Juden treten von Anfang an auf als ein wandernder Stamm,

oder als ein Wanderstamm mitten zwischen uralten und ansässigen Civilisationen. Das ist es, was ihrem wirthschaftlichen Leben seinen unverlöschlichen Grundzug aufgeprägt hat. Das Volk als solches hat nie ein eigenes Land gehabt und nie vermocht, sich in demselben eine Heimath mit Arbeit der Hände und des Herzens zu gewinnen, und der Einzelne hat nie darnach getrachtet, auf fester väterlicher Hufe sich und den Seinen dauernden Einzelbesitz zu erhalten. Dennoch bedarf jedes Volk des Besitzes. So mußten sie, dem Grundbesitz ihrer eigensten Natur nach entfremdet, sich der ewig beweglichen Form des Gutes, das allenthalben ist und allenthalben mächtig, aber dennoch nie heimathlich zu werden weiß, dem Werthe der Güter, dem Geldkapital hingeben, wie alle anderen Völker dem Güterkapital. Das ist der Grundcharacter des gesammten Lebens dieses Volkes von Anfang an bis zur heutigen Zeit; die Juden sind das Volk der Differenz des Werthes statt der des Grundbesitzes. Und es scheint, daß sie es bleiben werden.

Dennoch haben auch sie des Grundbesitzes so wenig als irgend ein anderes Volk jemals ganz entbehren können. Das Hineintreten desselben in ihren natürlichen Entwicklungsgang bildet die eigentlichen Epochen ihrer Geschichte; aber das was diese Geschichte uns jedesmal zeigt, ist der Sieg des ursprünglichen Elementes ihrer Nationalität über eben diesen Grundbesitz, dessen Macht der Geldbesitz stets zu überwinden gewußt hat, so lange es eine jüdische Nation gegeben hat. Das erstemal versuchte sie mit der Ansässigkeit und einer auf der festen Ordnung der Besitzvertheilung beruhenden öffentlichen Rechtsordnung im Lande Gosen; aber sie vermochten dieselbe nicht zu ertragen; lieber wandten sie sich der Wüste und dem Wanderleben wieder zu, als daß sie sich der gewaltigen ägyptischen Nationalität einverleibten. Dann, als diese Wüste ihnen zu enge wird, mußten sie zwar ein Land suchen, das ihnen eine Heimath bieten könne; allein sie fanden keines als Palästina, das ihnen entsprochen hätte. Denn Palästina ist dadurch ein so merkwürdiger Theil des westlichen Asiens, daß es schon geographisch vollkommen unfähig ist, je ein selbständiges Land und Gebiet zu bilden. Es hat eigentlich gar keine Gränzen nach Außen; doch das hätte die Kraft eines ansässigen Volkes ersetzen können. Aber es hatte vor allen Dingen nirgends einen natürlichen Mittelpunkt, der fähig gewesen wäre eine Staatenbildung um sich herum zu erzeugen. Wir würden sagen, es hat keine herrschende Ebene; denn jede Hauptstadt liegt in der Mitte der herrschenden Ebene jedes Landes. Palästina aber besteht vielmehr aus drei Landstrichen, welche mit wesentlich verschiedenem Character von Norden nach Süden nebeneinander laufen und daher sehr wenig Einfluß auf einander haben, der Küstenstrich am Mittelmeer, die Mittellinie, schmal, lang, mit sehr

verschiedener Productivität und zur geographisch centralen Gestaltung unfähig, und die Abdachung gegen die Wüste. Der Küstenstrich hat dadurch nicht das, was wir ein Hinterland nennen; der Wüstenstrich ist offen für jeden Angriff von Osten, und das schmale Mittelland weder stark genug das erstere zur selbständigen Entwicklung zu bringen, noch das letztere und seine etwaigen Colonien gegen den Araber zu schützen. Faßt man aber wieder Palästina in seiner Lage gegenüber den übrigen Theilen von Asien und Afrika als Ganzes auf, so bildet es auf den ersten Blick die große Völkerbrücke von dem ersteren nach dem letzten, und das um so mehr, als es gegen beide gleich widerstandsunfähig war und ist. Allerdings konnte ein kluger Nomadenhäuptling, wie Moses es war, sich mit gutem Recht sagen, daß gegenüber den großen in sich geschlossenen Körpern der asiatischen und afrikanischen Staatenbildungen nur noch dieses in sich zerrissene und einheitslose Gebiet Palästinas eine Eroberung durch den concentrirten Stoß eines Nomadenvolkes möglich mache, und das war es, wodurch es zum „gelobten" Lande wurde und auch den Juden unterlag; allein Ruhe und feste Entwicklung war hier nicht möglich. Innerlich nicht, weil alle Gebote Moses vermöge der Configuration des Bodens doch keinen festansässigen Bauernstamm schaffen konnten; äußerlich nicht, weil jede Bewegung der asiatischen und afrikanischen Großmächte zuerst gerade Palästina mit dem gewaltigen Stoß ihrer Heere treffen, und jede allmählige Cristallisation einer Ansässigkeit zermalmen mußte. Und so geschah es. Von hohem Interesse ist es zwar dabei zu sehen, wie sich bei den Juden die großen Faktoren aller Civilisation, Grundbesitz und Werthbesitz theils stückweise entwickelt, und theils gegenseitig bekämpft und vernichtet haben; wie dann der erste in einer, für jede Gauverfassung der Grundbesitzer viel zu zerstreuten Lage der Grundstücke es weder zu einer Gau- oder Gemeindebildung, noch zu einer festen Organisation der öffentlichen Rechtsprechung und Verwaltung zu bringen vermag, während der letztere nach Jahrhunderte langem Umherziehen mit Bundeslade und Wandergut sich endlich um den Tempel schaart, und die einzige Stadt baut die die Juden je gehabt haben, ihr Jerusalem; wie sich ferner, so wie diese Concentration vor sich geht, die Juden als Volk nicht etwa einig fühlen, sondern sofort in die beiden großen Classen der Grundbesitzer mit ihrem Bauernhäuptlinge Saul und die Stadtbewohner mit ihrem David zerfallen; wie in diesem Kampfe die städtische Kraft — der Stand der Städter, in Jerusalem wenigstens in der Andeutung vorhanden — über die ländliche, den Bauernstand, durch seine Verbindung mit dem geistlichen Stande für den Augenblick siegt, und unter Salomo Jerusalem zur Handelsstadt macht; wie dann schon damals bei den Juden das entstehende Geld-

kapital, das moneyed interest in den Büchern der Könige, die Grundbesitzer, das landed interest ausbeuten, so daß gleich nach Salomo der Kampf zwischen beiden losbricht und Land und Stadt sich in Rehabeam und Jerobeam scheiden, nachdem der erste Aufstand der Bauern unter Absalon mit der Bewältigung derselben geendet hatte, und wie von da an, nachdem die beiden großen organischen Elemente alles Besitzes sich endgültig getrennt haben, wir in den Juden das erste historische Volk der Welt sehen, das unfähig ist, es aus seinem Einzelwirthschaften zu einer Volkswirthschaft zu bringen. Das alles erkennt und versteht man erst dann, wenn man versucht als Maßstab an diesen höchst interessanten historischen Entwicklungsproceß den Maßstab der Hufenbildung und des Bauernstandes mit seiner Rechtsbildung anzulegen, und darnach den Pentateuch zu beurtheilen, dessen staatswissenschaftliche Basis in seinen zwei obersten Grundsätzen eigentlich die ganze Geschichte des Judenthums in Einem Griffe zusammenfaßt: zuerst daß sich vermöge des Jubeljahres und des damit göttlich sanctionirten Heimfallsrecht, von dessen juristischen Consequenzen Moses allerdings keine Vorstellung hatte, und das kein jüdischer Grundbesitzer trotz Moses und der Propheten heute anerkennt, niemals ein dauernder und dadurch Geschlechter- und geschichtsbildender eigener Grundbesitz bilden konnte, und zweitens daß der Jude vom Juden keinen Zins — wir denken, daß die betreffende Stelle sich nur auf Grundrente beziehen soll! — nehmen, wohl aber seinen Zins- und sonstigen Gewinn von dem Fremden erwerben darf, wie er kann und mag. Wenn einmal die jüdischen Geschichtschreiber die Geschichtselemente der übrigen Welt, oder die der übrigen Welt die absoluten Geschichtsfaktoren neben den Thatsachen wissenschaftlich studiren werden, werden wir auch eine innere Geschichte der Juden haben, und nicht eher. Immer aber steht das organische Resultat dieses Gebietes der letzteren fest, und gilt bis zum heutigen Tage, daß sich das ganze Leben des jüdischen Volkes ohne eine selbstständige Einheit der Volkswirthschaft in lauter Einzelwirthschaften aufgelöst hat, zur Zeit der Richter gerade wie gegenwärtig, daß es daher in seiner Macht nur so groß ist wie das Einzelkapital als solches überhaupt sein kann, aber der Macht der Volkswirthschaft von Anfang an entbehrt. Und so wird die jüdische Nationalität seit Salomo gänzlich machtlos, hin- und hergeworfen unter den Völkern, heimathlos unter ihnen dastehen, und mit all seinen glänzenden und großen Eigenschaften nur immer als Moment in der Bewegung und Entwicklung anderer Völker auftauchend, eines Königs harrend, und doch nicht begreifend daß es keinen König gibt wo die Heimath des eigenen Landes und des festen Grundbesitzes mangelt.

Wenn dem aber so war, und dennoch dies Volk in einer geradezu

wunderbaren Weise sich durch die Jahrtausende hindurch in seiner specifischen Nationalität erhalten und gewirkt hat, so muß es, da es wirthschaftlich des Landes und rechtlich des Staates entbehrte, ein anderes Element des geistigen Lebens festgehalten haben, welches es fähig machte, einerseits mitten im ruhelosen Völkergewirre zu bestehen und andererseits jedem Volke wieder ein Element darzubringen, das für jedes gleich hohen Werth hatte, ohne doch das Wesen einer Nationalität durch sich allein erfüllen zu können.

Und dies Element besaß es zuerst in seiner schriftlichen Offenbarung, und dann in der sich aus derselben entwickelnden Casuistik seiner geistigen Bildung. Die erste hat die geistige Einheit, die zweite die geistige Gewandtheit bei den Juden geschaffen. Und alles was beide an Werth und Unwerth im übrigen Europa den Völkern gebracht haben, liegt in diesen beiden großen Culturelementen des geistigen Judenthums. Welche Gewalt sie aber besitzen, das erfahren wir heute wie vor tausend Jahren, obwohl man heute wie vor tausend Jahren wenig nachsinnt, woher es eigentlich stammt.

Denn das ist im Geistesleben der Welt die eigentliche erste große Thatsache die erst mit dem Judenthum auftritt, daß sich mit ihm die Religion zur schriftlichen Offenbarung, und damit nicht bloß zum Gesetze überhaupt, sondern zu einem für das ganze Volk geschriebenen Rechtssystem formulirt. So weit die älteste Geschichte in Religion und Recht reicht, hat kein Volk vor und selbst neben den Juden ein auf Offenbarung beruhendes Gesetzbuch gehabt. Der Zug in die Wüste hatte den Gottesdienst nicht bloß vom Tempel, sondern auch vom Grundbesitz getrennt; er war körperlos geworden. Mit dem Verlassen des ägyptischen Landes war auch das Verständniß für eine Rechtsordnung verlassen, die nie ohne Grundbesitzordnung möglich ist. Sollte daher die Nation als solche mit ihrer nationalen Gottheit sich und ihre Ordnung erhalten, so mußte die letztere, nicht in Tempeln und Altären und nicht in fester Arbeit auf Acker und Feld sichtbar und durch beide mächtig, ihren Bestand finden, sondern an dem formalen und in der Schrift objectiv gewordenen Wort; und dies Wort, von der Gottheit selber ausgesprochen, ist die mosaische Gesetzgebung des Pentateuch. Alle anderen Theile des alten Testaments haben einen absolut verschiedenen Character von den Büchern Mosis; in ihnen erkennt man sofort die Nachahmung der historischen Aufzeichnungen, wie sie Aegypten und Indien schon lange vor den Juden besaßen, seien es Ritualbücher wie die ägyptischen, oder endlich Poesie wie die indischen. Die eigentlich historische Bibel ist der Pentateuch. Und das war nun die Natur dieser Bücher Mosis, daß der menschliche Verstand sich ihnen als dem wörtlich

formulirten Ausdruck des Willens Jehovas absolut unterwerfen mußte. An diesem durfte kein einziges Wort, ja kein Titelchen geändert werden; der Buchstabe im allerengsten Sinne ward das unerschütterlich Feste in der ewigen Unruhe des jüdischen Lebens, das Palladium keineswegs bloß des Glaubens, sondern auch der Nationalität, und mit ihm bewehrt konnte jetzt der Jude sich über die ganze Welt ausbreiten, und dennoch ewig Jude bleiben. Die Bibel ist so zur geistigen Heimath, zum zweiten höheren Vaterland eines großen und mächtigen Volkes geworden, das jeder Einzelne mit sich trägt, das seine Stärke und seine Hoffnung ist, und es ist wahrhaft wunderbar und ohne ein zweites Beispiel in der Weltgeschichte, daß ganze Völkergeschlechter die Bibel in diesem Sinne in sich aufgenommen und dabei die, welche sie ihnen brachten und an sie glaubten, dennoch beständig verfolgt und gehaßt haben! Indem nun aber das jüdische Volk zwar diese Offenbarung mit ihrer Rechtsordnung, aber nicht wie die Aegypter und Inder eine Heimath besaßen in der sie dauernde Gültigkeit hatte, mußte sie, den Juden überall hin begleitend, mit Leben, Recht und Wissenschaft aller anderen Völker beständig in Widerstreit kommen. Und jetzt galt es dem Worte dieser Bibel, das an sich heilig und unantastbar war, die Fähigkeit zu geben, sich den eben so unabweisbaren Forderungen der nicht jüdischen Welt anzupassen. Der Proceß, durch den die Juden das möglich machten, war ihre Casuistik, und das, von keinem anderen in seiner casuistischen Fülle und Feinheit je auch nur annähernd erreichte Musterwerk aller Casuistik ist der Talmud, den die Juden verehren, aber nicht mehr — aus naheliegenden Gründen — studiren, während sein Princip in ihnen noch heute beständig fortwirkt mit all seinen guten und schlimmen Folgen. Die Casuistik ist es, welche innerhalb des festen Wortes dem Gedanken die Freiheit, innerhalb der absoluten Vorschrift die Bewegung des Geistes wiedergibt, und dem einzelnen Fall die Fähigkeit verleiht, als allgemeiner Fall zu gelten. Sie und ihr Talmud waren daher dem Juden das Mittel, seine Bibel auch in den verschiedensten Ländern aufrecht zu halten; in ihnen empfing der Scharfsinn den sie fordert und dem Geiste gibt, seinen Werth für das praktische Leben, und dieser Scharfsinn, der jedes Wort der Bibel gleichsam in die Atome seiner Bedeutung aufzulösen verstand, ist erst durch die Juden in das geistige Leben des Orients, und von diesem aus in das des Occidents hineingetreten. Derselbe hat damit seine eigene Geschichte. Für Aegypten und Indien, die keine geschriebene Offenbarung und keine Bibel hatten, war er werthlos; beide kennen weder Casuistik noch Dialektik; bei den Hellenen dagegen verbindet er sich, so wie die hellenische Cultur namentlich durch die Aristotelischen Werke, die in ihrer Definitionsspalterei dem jüdischen Geiste

so vollkommen zusagten, das jüdische Leben in Mesopotamien — auf welches sich leider die treffliche und wenig bekannte Arbeit Auerbachs, „das jüdische Obligationenrecht“ beschränkt hat — und Spanien mit der großen systematischen Anlage des griechischen Geistes gerade da, wo derselbe in der Sophistik zum Wortstreit hinabsinkt. Den Römern, denen das formale Gesetz für ihre Rechtspflege eben so unantastbar gegenüber steht wie jenen das alte Testament, ist er verwandt in dem was wir die Interpretation nennen, die nachher bei der germanischen Gelehrsamkeit sich zu der größeren Schwester, dem Commentarienwesen, entwickelt; im Mittelalter feiert diese Richtung ihren Triumph in der Scholastik, und zieht einher als die Disputation; in der darauf folgenden Zeit empfängt dieselbe, nachdem sie die römischen Juristen als Glossatoren des Corpus Juris zur höchsten Blüthe entwickelt haben, in seiner Verbindung mit dem historischen, wenn auch nicht offenbarten Texte der Antiken den Namen der Kritik, welche in den Ausgaben der Classiker und Inschriften ihre dauernde Heimath findet, während dieselbe, die geschichtliche Beziehung in die Wortuntersuchung aufnehmend, sich allmählig zur Interpretation erhebt. Das ist der Weg, den der Wortscharfsinn dessen die Juden vermöge ihres Testamentes bedurften, von ihnen aus durch die Geschichte der geistigen Arbeit genommen hat. Wie viel würden wir lernen, wenn diese allgemeinen Sätze in ihrer historischen Bedeutung einmal genau durch die Literaturgeschichte hindurch verfolgt, und in diesem Sinne der Talmud mit seinem Einflusse auf die „Methode“ untersucht würde! Nur daß man dabei bedenke, daß eine Erklärung des Talmud aus dem Talmud nur für Juden werth haben kann; erst da wo wir ihn in seiner Beziehung zu der Gesammtentwicklung der geistigen Arbeit sowohl in seiner Form — denn der Talmud hat der Glosse ihre äußere Gestalt gegeben, oder umgekehrt — als in seiner Function in die Mitte der Literatur der Welt stellen, werden wir ihn verstehen und gebrauchen lernen.

Das nun, glauben wir, sind die drei großen Culturvölker, welche im Orient der Geschichte des Geistes angehören. Ihnen folgt jetzt eine zweite, größere Epoche.

Zweiter Theil.

Die Alte Welt und die Entwicklung ihres Bildungswesens.

Wir haben bereits den Character der großen Epoche, die wir als die Alte Welt bezeichnen, in seinem tiefen Unterschiede von dem des

Orients bezeichnet. Es ist die unwiderstehliche Gewalt des individuellen Geistes, der die Beschränkung des Orients durchbricht und eine neue Welt erschafft. Sie ist für die Geschichte der ganzen Welt das was jeder Theil derselben besitzt, die Wiege seiner Freiheit; die Zeit der ersten Schule, in welcher der Mensch noch bloß der Empfangende ist, ist vorüber, das Jünglingsalter bricht herein, und der freie Muth, das unmittelbare individuelle Kraftgefühl, umgeben von der ganzen Poesie des erwachenden Geistes und Herzens beginnt seine Laufbahn.

Der unerschöpfliche Reichthum dieser Alten Welt liegt nun darin, daß sich gerade vermöge dieses Characters derselben alle ihre Gedanken, alle ihre tief ethischen Kräfte, all ihr jugendliches Sehnen und Drängen in jedem Einzelnen wiederspiegeln. Die Alte Welt für sich angeschaut, ist die tiefste und schönste Erinnerung welche die Geschichte des Geistes in ihrer Selbstanschauung findet. Und darum haftet der begeisterte Blick wie die ernste Arbeit des Gelehrten hier so lange auf dem Einzelnen in Thatsache und Persönlichkeit. Denn der Orient mit all seiner imposanten Cultur hat eines nicht, dessen auch das männliche Alter bedarf. Ihm fehlt das Ideal. Weder Aegypten noch Indien noch Judäa haben Wort und Sinn für dasselbe. Die Alte Welt ist für die germanische die Welt des Idealen, das wir unbewußt im Herzen tragen und das sie zuerst zu erwecken weiß. Das ist ihre Gewalt.

Allein die Zeit ist gekommen, wo wir zugleich einen anderen Maßstab anlegen müssen. Das ist wiederum der Character der germanischen Welt, daß in ihr das Schöne an sich zur Arbeit für alle wird. Für unser Gebiet sagen wir, daß uns die Kenntniß der Bildung der Alten Welt nicht genügt; wir müssen zugleich wissen wie diese Bildung sich zur Arbeit in ihr gestaltet hat; wir müssen neben den Ergebnissen ihrer geistigen Welt auch ihr Bildungswesen verstehen. Wenn wir uns des Geistes freuen und ihn nützen mögen, so wollen wir zugleich die Quelle erkennen, aus der er entsprungen ist. Ja wir behaupten, daß auch die tiefste Kunde des Alterthums und auch das beste Bild seiner einzelnen Zustände nur ein halbes ist, wenn wir neben dem was sich dort fertig gebildet hat, nicht auch zur Anschauung bringen, wie es gebildet ward.

So wie man aber dies Gebiet betritt, treten allerdings mit ganz anderen Thatsachen auch ganz andere, kühle Urtheile über die antike Welt auf, und wir erkennen daß, wenn wir ihre Früchte dankend genießen, der Stamm selbst mit dem unseres Geschlechtes nur wenig vergleichbar ist.

Denn es ist natürlich, daß auch hier das eigentliche Bildungswesen doch zuletzt nur der Ausdruck des innersten Characters seines eigenen Volks sein kann. Und so erscheint der tiefe Unterschied jener Alten

Welt von der unserigen, daß es in jener, wie schon gesagt, weder ein staatliches, noch ein Berufsbildungswesen, noch eine Rechtsordnung der allgemeinen Bildung gibt, sondern daß alle geistige Bildung und Entwicklung in der Alten Welt dem Individuum überlassen ist.

Das was uns daher dies Bildungswesen der Alten Welt für sich betrachtet hinterlassen hat, ist in der That nur die Antwort auf die Frage, was ein Bildungswesen selbst bei dem hochbegabtesten Volk zu leisten und nicht zu leisten vermag, in welchem die Idee des Staates weder für alle gesellschaftlichen Classen noch für die einzelnen Bildungsgebiete thätig und lebendig geworden ist; und das ist ein Bildungswesen ohne Verwaltung.

Hellas und das hellenische Bildungswesen.

Die beiden Ausgangspunkte seiner Geschichte.

Es kann uns nicht beikommen, an dieser Stelle über den fast unerschöpflichen Schatz an Kenntnissen und Darstellungen im Einzelnen hinauszugehen, welche die große geistvolle Auffassung Böckh's oder die gründliche Gelehrsamkeit eines Graßberger, oder auch nur die elegante Behandlung des Stoffes von Karl Schmid oder die Arbeiten so vieler anderer ausgezeichneten Gelehrten über die Bildung und das Bildungswesen der hellenischen Welt uns gebracht haben. Dennoch müssen wir gestehen, daß, gerade indem wir den gewaltigen Stoff in seine engste Gestalt zusammendrängen und ihn von einem ganz bestimmten Gesichtspunkt betrachten, alle diese Auffassungen dem was wir zu fordern haben, nicht genügen können.

So wie man sich nämlich über die philologische Methode erhebt, welche das ganze Alterthum und wiederum jeden philologischen Theil desselben immer nur für sich betrachtet, und sich des großen Zusammenhanges der antiken Welt mit dem Orient und der germanischen Entwicklung nicht bewußt wird, treten sofort die beiden Folgen ein, welche wir für die allgemeine eigentliche und wahre Gefährdung aller classischen Studien in unserer gegenwärtigen und zukünftigen Bildung erklären müssen. Jener ganzen Philologie, die in ihrer Selbstverläugnung und Gründlichkeit im Einzelnen Niemand höher schätzen kann als wir, fehlen nämlich die beiden großen Momente, ohne welche ihr Stoff nun einmal nie lebensfähig in sich und nie praktisch wichtig für uns werden kann. Sie vermag es nicht im höheren Sinne des Wortes historisch zu sein, indem sie stets bei der Interpretation der Worte und

Thatsachen stehen bleibt, und zwar alles durch die Quellen, nie aber die Quellen selbst erklärt, und daher in allem demjenigen gänzlich hülflos wird und verschwindet, wovon diese Quellen selbst nichts wußten; und zweitens vermag sie nicht das was sie im eigentlichen Volksleben findet auf das öffentliche Recht zurückzuführen, und es damit dem Bedürfniß unserer schwer arbeitenden Zeit näher zu bringen. Die ganze hellenisch römische Bildungswelt erscheint ihnen daher stets als Ein in ein Bild zusammenzufassendes Ganzes, dessen tiefgehende Unterschiede zwar als Verschiedenheiten aber nicht als Entwicklungsstadien betrachtet werden. Und das ist geradezu falsch; denn dadurch erscheint sie ihnen auch bloß als eine Reihe von Thatsachen, die fast ohne alle Beziehungen zum volkswirthschaftlichen und staatlichen Verwaltungsrecht stehen, und das ist ein Mangel. Das ist der Grund, weßhalb auch dieser hochwichtige Theil der klassischen Welt unserem Leben und namentlich unserer Lehrerbildung so fern steht. Und dennoch ist derselbe so eng verwandt mit unserem ganzen Bildungswesen, daß sie mit ihren Grundlagen, mit ihren Principien, ja mit ihren Worten und Bezeichnungen bis mitten in unsere gegenwärtigen Aufgaben und Fragen hineinreicht. Darum soll das hellenische Bildungswesen nicht bloß ein Gebiet der Philologie, sondern ein geistiges Eigenthum des gesammten Lehrerberufes werden; und in diesem Sinne ist das Folgende unternommen.

Zu dem Ende muß man damit beginnen einen doppelten Ausgangspunkt festzustellen.

Hellas hat nicht ein, sondern es hat vielmehr von Anfang an zwei wesentlich verschiedene Gestaltungen seines Bildungswesens, die vollkommen unabhängig neben einander bestehen und sich in Attika erst am Ende der zweiten Epoche vermischen, wobei die erste Bildungsordnung untergeht und die zweite die herrschende wird. Das ganze Bildungswesen von Hellas ist nicht beherrscht und bestimmt durch das was seine Philosophen sagen, sondern es ist aus sich selbst herausgewachsen, deutlich und erkennbar; seine pädagogische Literatur ist auf dieses Bildungswesen fast ganz ohne allen Einfluß geblieben, um so mehr als sie überhaupt erst am Ende der zweiten Epoche entsteht, und weit mehr der Reflex der wirklichen selbstentstandenen Zustände als das Ergebniß systematischen Nachdenkens über dies Bildungswesen erscheint. Und endlich ist dasselbe niemals ein Volksbildungswesen im germanischen Sinne, sondern nur ein Bildungswesen der herrschenden Classe gewesen; von einem wirthschaftlichen Bildungswesen ist ohnehin keine Spur vorhanden, und wenn das freie Bildungswesen Attikas schon in der zweiten Epoche auf eine höchst praktische Bildung für den Verdienst von Geld im öffentlichen Leben hinauslief, ohne daß das ganze Hellas sich jemals

zur Idee eines Berufes zu erheben vermocht hat, so hat es dafür mit Rom das gemein, daß es die Kenntnisse als solche verachtet.

Das Bewundernswerthe in Hellas ist deßhalb nicht sein, im höchsten Grade unvollkommenes Unterrichtswesen, sondern vielmehr das, daß der gewaltige Geist jenes Volkes nicht etwa vermöge, sondern trotz seines schlechten Bildungswesens so Außerordentliches für das ganze geistige Leben der Welt hat leisten können. Daß die Philologen in Pythagoras, Plato und Aristoteles oder den olympischen Spielen Hellas selbst gefunden haben, ist endlich nur dadurch erklärlich daß es eben nicht möglich ist, Dinge und Verhältnisse klar zu erkennen, die der Staatswissenschaft nun einmal angehören, wenn man die Elemente des Staatslebens nicht zum Grunde legt.

Versuchen wir es nun, auf dieser Grundlage das griechische Bildungswesen nicht mehr bloß philologisch, sondern als ein Gebiet der pragmatischen Wissenschaft zu behandeln, so entsteht allerdings ein ganz anderes Gesammtbild als das, was uns die bisherigen Darstellungen geben.

Der erste Satz dafür ist der, daß wenn das ganze Leben von Hellas und mithin auch sein Bildungswesen auf der vollen Entfaltung der freien Persönlichkeit beruht, dieses Bildungswesen im Keime schon alle Faktoren und Ordnungen im Bildungswesen in sich gehabt und auch praktisch schon angedeutet haben wird, welche eben durch das Wesen der Persönlichkeit selber, und zwar ohne Zuthun des Staates gegeben sind.

Es ist daher der erste Grundzug des hellenischen Bildungswesens, daß es alle organischen Elemente, Begriffe und Ordnungen, wenigstens im Keime schon enthält, die den Inhalt alles späteren Bildungswesens ausmachen; und gerade darum können wir so viel von ihm lernen. Hellas hat und zwar ohne alle öffentliche Hülfe zuerst Schulen für das Volk, und selbständige Gedanken und Versuche über das Bildungs- und Erziehungswesen überhaupt oder den Begriff und die wenigstens zum Theil systematisch durchdachte Theorie der Pädagogik gehabt; es hat die ersten wissenschaftlichen Schulen, die ersten Vorträge und Collegienhefte, die ersten Kategorien der einzelnen Wissenschaften, die ersten philosophischen Systeme und den ersten öffentlichen Unterricht in den Fachgebieten bei sich ausgebildet, ohne daß der Staat sich darum kümmerte; und mit alledem was sich der frei arbeitende Geist so aus sich selber heraus zu bilden vermag, ist es die Grundlage der ganzen späteren geschichtlichen Entwicklung geworden.

Allein es zeigt uns auch zweitens, was auch das geistvollste aller Völker ohne jene thätige Staatsidee nicht zu leisten vermag. Oder,

wenn wir beides auf wissenschaftliche Begriffe zurückführen, wie sich auch bei Völkern ersten Ranges ein Bildungswesen gestaltet, das rein aus den gesellschaftlichen Ordnungen, ihren Forderungen und Bewegungen hervorgeht, ohne daß jemals die Staatsidee den Beruf oder die Kraft gehabt hätte, in diese geistige Entwicklung hineinzugreifen.

Was aber das bedeutet, dürfen wir mit zwei Worten schon an diesem Orte darlegen.

Denn es ist das Wesen der Gesellschaft, daß dieselbe in allen ihren Ordnungen und Bewegungen nach bestimmten Gesetzen auf der Vertheilung des Besitzes in Art und Maß beruht.

Die Folge davon ist daß auch das geistige Gut, und mithin auch sein Erwerb und seine Vertheilung, also das öffentliche Bildungswesen jedes Volkes durch die Vertheilung des Besitzes in allen Hauptmomenten seiner Gestaltung und Entwicklung ausschließlich beherrscht wird, so lange dasselbe es nicht vermag, der Idee des Staates einen selbständigen thätigen Organismus außerhalb und über dieser seiner Gesellschaft zu geben. Dabei kann allerdings der Einzelne seinen individuellen Bildungsgang gehen und das Höchste erreichen; aber er wird stets nur so weit die allgemeine Anerkennung und Nachfolger finden, als seine Ideen und Kenntnisse für das öffentliche Leben dem dritten verwerthbar erscheinen.

Und da nun allenthalben, wo die Vertheilung des Besitzes und mit ihr die Gesellschaft in ihren Ordnungen und Classen die Stelle der Idee des Staates einnimmt, das höchste Ziel eines jeden in dem Erwerb eben dieses Besitzes liegen wird, so wird jedes Bildungswesen allerdings zuerst immer den Ausdruck der gegebenen Vertheilung des ersteren, und damit der Ausdruck nicht des Wesens und Werthes der geistigen Entwicklung, sondern der gegebenen Gestalt der Gesellschaftsordnung sein, so daß sich beide gegenseitig erklären. Dann aber wird das Streben nach dem Erwerb des Besitzes, gleichviel ob bei Reichen oder Armen, das Leben des ganzen Menschen beherrschen, da in dem erworbenen Besitze zugleich die Grundlage für Ehre und Macht in der ganzen Gemeinschaft liegt. Dies Streben nun nennen wir das Interesse, welches gegenüber dem wirthschaftlichen Gute das wirthschaftliche Interesse heißt, gegenüber der öffentlichen Ehre und Macht aber das gesellschaftliche Interesse. So wie daher die hohe Idee des öffentlichen oder allgemeinen Interesses keinen selbstthätigen Körper und Vertreter im Staate hat, wird in jedem Volke, dessen Leben nur auf der gesellschaftlichen Ordnung beruht, das Interesse die Stelle der Staatsidee einnehmen und statt derselben herrschen, wie in allen anderen Dingen, so auch im Bildungswesen. In jeder auf der Gesell-

schaft beruhenden Ordnung der Gemeinschaft wird daher die gesammte Bildung durch den Gang bestimmt werden, den nicht mehr etwa die Idee der geistigen Entwicklung, sondern den das Interesse der Gesellschaftsclassen fordern wird. Das ganze Bildungswesen wird daher weder ein ethisches noch ein organisches, sondern nur ein rein gesellschaftliches Bildungswesen sein. Und da nun wieder zuerst jede staatlose Gesellschaft, sich selbst überlassen, nach den Gesetzen aller socialen Entwicklung stets zur Herrschaft der einen Classe über die anderen gelangt, so wird in jedem gesellschaftlichen Bildungswesen das Interesse der herrschenden Classe stets die beherrschte von der Bildung grundsätzlich anschließen, ja die Bildung der letzteren für öffentlich gefährlich und selbst für strafbar erklären.

In ganz Hellas nun, wo wie wir alle wissen die höchste Staatsgewalt grundsätzlich der Majorität der jedesmal herrschenden gesellschaftlichen Classe angehörte, haben diese Grundsätze der Gesellschaftslehre ihre erste faßbare Gestalt empfangen. Vermöge desselben ist sowohl das militärische als das geistige Bildungswesen nicht eine Volksbildung, sondern diese ganze hellenische Bildung ist eine ausschließliche Bildung der herrschenden Classe, und das ist ihr öffentliches Rechtsprincip geblieben.

Und eben darum empfängt auch wieder das Bildungswesen von ganz Hellas zweitens nicht seine Gestalt und seine Entwicklung auf Grundlage irgend einer Wissenschaft vom Bildungswesen oder einer idealen Anschauung der Freiheit des Geistes an sich und der höheren Bestimmung der Persönlichkeit überhaupt, sondern sie ist auf allen Punkten beherrscht und gestaltet durch den Besitz und seinen Erwerb, und zwar in dem Grade, daß die Unterschiede im hellenischen Bildungswesen in den einzelnen Theilen von Griechenland nicht etwa, wie die Philologie sich einbildet, durch den Geist der einzelnen griechischen Stämme — Dorer, Jonier, Aetoler und so fort — sondern nur durch die volkswirthschaftlichen Zustände, die Vertheilung und die Bewegung der rein wirthschaftlichen Erwerbs- und Besitzesarten entstanden sind und verstanden werden wollen; und das ist das Princip in der Geschichte des hellenischen Bildungswesens. Vermöge der Berücksichtigung dieser beiden Elemente, der Unfreiheit und der Gestaltung der Besitz- und Erwerbsverhältnisse aber entsteht das, was wir die concrete Wissenschaft auch dieses Gebietes nennen; denn jetzt erst können die Thatsachen in ihren Bedingungen, die Wirkungen in ihren Gründen ursachlich erkannt werden.

Damit denn ist nun aber auch der tiefe Unterschied zwischen diesem hellenischen Bildungswesen und unserem germanischen gegeben. Das

gesammte hellenische Bildungswesen hat keine Ahnung von der großen Idee einer Volksbildung; es hat keine Ahnung von dem hohen Beruf des Staates, ohne Rücksicht auf die Classen der Gesellschaft jedem Einzelnen die Bedingungen seiner Bildung zu geben; für dieses ganze hellenische Volk sind die großen historischen Epochen seines Bildungswesens in der That nur die Epochen seiner gesellschaftlichen Classenverhältnisse. Seine großen Dichter, Philosophen und Staatsmänner haben daran nichts zu ändern vermocht; und zwar das um so weniger, als sie selber nie den Gedanken erfassen konnten, daß es eine Bildung auch für die unterworfene Classe der Bevölkerung gebe.

Freilich konnte ein Volk, das auf einer so niederen Stufe des Bildungswesens blieb, auch kein dauerndes in der Geschichte bleiben. Es hat uns nur die Gränze dessen gezeigt, was die Individualität und ihr Interesse vermocht haben. Als es diesen Gedanken zu Ende gelebt, starb es.

Das sind die beiden Elemente in der Geschichte des hellenischen Bildungswesens. Von ihnen aus ergeben sich drei Epochen derselben. Die erste beruht, wie der Anfang der Hellenen, auf dem Grundbesitze und seiner staatlichen Ordnung; die zweite enthält den freien Proceß der geistigen Bildung; in der dritten sinkt alles, was die letztere gewonnen, zum Mittel für den Erwerb hinab, und die hellenische Bildung geht unter.

Erste Epoche.

Die hellenische Gauverfassung und ihr Bildungswesen. Die älteste Ephebie und Choregie.

Die älteste Gauverfassung und ihr Bildungsprincip.

Wenn die bisherige Geschichtschreibung des Hellenenthums einmal so weit gekommen sein wird, statt des spezifisch beschränkten Maßstabes der Quellen, die ihren eigenen Gegenstand schon nicht mehr ordentlich kannten, den Maßstab der Weltgeschichte an die Entwicklung des hellenischen Volkes zu legen, so wird sie auf dem Boden dieser Geschichte das finden, was die ganze germanische Welt, für welche die Hellenen die erste Wiege bilden, so tief von der orientalischen scheidet. Das ist die Gauverfassung, die Grundlage der gesammten späteren inneren Geschichte Griechenlands, der dann in der zweiten Epoche die Städtebildung mit all ihren Consequenzen gegenüber tritt.

Alle Gauverfassung der Welt und so auch die der Hellenen beruht auf dem, nach der Geschlechterordnung vertheilten, bearbeiteten und ver-

erbten Grundbesitz, während die städtische Verfassung auf dem, durch den Einzelnen erworbenen, vertheilten und meist testamentarisch vererbten gewerblichen Besitz beruht.

Alles älteste Bildungs- und Erziehungswesen, und zwar nicht etwa bloß das der Hellenen, geht daher aus dem Wesen der Gauverfassung des Grundbesitzes hervor. Allerdings nun kann diese wieder verschieden sein und durch äußere Gewalt gestört werden, und so ist auch in Griechenland weder die älteste Gauverfassung allenthalben dieselbe, noch hat sie allenthalben den gleichen Entwicklungsgang. Aber die großen leitenden Principien sind ewig die gleichen, ob wir nun nach Hellas schauen, oder nach Rom oder nach der germanischen Welt.

Blicken wir nun von diesem Standpunkt zunächst auf Griechenland, so kennen wir unter all den Stämmen des hellenischen Volkes eigentlich nur Athen und Sparta. In der That haben alle anderen auch so gut als gar keine Bedeutung für die Weltgeschichte. An diesem Orte dürfen wir uns am wenigsten darauf einlassen, von Theben, Korinth, Argos und anderen zu reden. Erst Athen und Sparta zeigen uns erfaßbar die großen Grundformen aller germanischen Geschlechterordnung und die Natur der Faktoren, welche sie im allgemeinen gestaltet und auch ihr ursprüngliches Bildungswesen beherrscht haben.

In Athen ist die Geschlechter- und Gauordnung aus der Einwanderung (Autochthonen) hervorgegangen, in Sparta aus der Eroberung. In Athen konnte sich dieselbe daher am freien Grund und Boden selbständig entwickeln, in Sparta wird sie durch die ewige Feindschaft gegenüber den alten Besitzern des Landes gestaltet und verunstaltet. Demgemäß ist auch schon das Bildungswesen der ersten Epoche bei beiden ein tief verschiedenes, und diese Verschiedenheit ist bis zum Ende der ganzen hellenischen Geschichte bleibend gewesen.

In Attika waren die Elemente einfach. Das ganze Volk schied sich in die bekannten vier Phylen, über deren Namen wir hier nicht streiten wollen. Jede Phyle hatte eine bestimmte Anzahl von Geschlechter-Genossenschaften, die Phratrien, und jede Phratrie bestand aus einer bestimmten Anzahl von Einzelgeschlechtern, die ältesten *γενή* — von denen jedes vermöge des ihm zugetheilten Grundbesitzes dreißig wehrhafte Krieger — die *ἄνδρες*, stellen mußte. Daneben gab es Hintersassen, anfänglich wohl nur aus den unterworfenen Einwohnern bestehend, welche schon von Homer der *λάος* — Lassen oder Liti — genannt wurden. Jede dieser Phylen hatte demgemäß ihre Vertheilung des Grundbesitzes und ihre Almend, *τὰ κοίνα χῶρα*; jedes Geschlecht hatte sein Allod, *τὰ ἀρχαῖα μοῖρα*, welche weder verkauft noch vertheilt werden durfte. Alles Anerbenrecht beruhte daher auf der Verwandtschaft, und darüber

machte noch in dem späten Athen, wie man weiß, mit seinen Geschlechtsregistern und den Taufzeugen der φράτωρ; da wo sich die Geschlechter aber zu einer örtlichen Gemeinschaft — vielleicht nach einer ursprünglichen Eintheilung, die wir nicht kennen — zusammenfanden, hieß diese Gemeinschaft der freien Geschlechtergenossen der δῆμος, und die κοίνα χῶρα dieses δῆμος das δημοτικόν. So war diese ganze Geschlechterordnung, wie in der ganzen Welt, zuerst eine auf der Ordnung des Grundbesitzes beruhende Wehrordnung.

Diese Geschlechter nun hatten zugleich einen Mittelpunkt, in welchem sie ihre Einheit zum Ausdruck brachten, ohne daß derselbe doch eine Gewalt über dem Einzelnen gehabt hätte. Das war der Gottesdienst. An der Spitze dieses Gottesdienstes der Phyle stand der βασιλεύς. Die Phylen untereinander aber, gemeinsamen Geschlechtes, hatten wieder einen gemeinsamen Gottesdienst, der zugleich zur Erhaltung des einheitlichen Volksbewußtseins und wohl auch zur Erledigung von Streitigkeiten dienen mochte. Zu dem Ende bestimmten sie einen Platz, der, vielleicht aus der Tradition einer uns unbekannten Wanderung zur See, eine Insel war — Delos — und die großen Gauversammlungen hier hießen die Versammlung aller Umwohner, die Amphiktyonie. Zu diesen Amphiktyonien mußte jeder Stamm die Festschiffe stellen, und war daher für diese Herstellung in Schiffsinnungen getheilt, die alten Kantrarien. Auch die Festrosse fehlten nicht; jede Phyle stellte zwei Pferde, die Hengist und Horsa jener Zeit. Den Feierdienst versahen die Priester; der Tempel — wenigstens denken wir, anfänglich nur die Phylentempel — hatten zu dem Ende ihren eigenen Grundbesitz, τὸ ἱερον, mit ihren eigenen Dienern und Lassen, den ἱεροδούλοις. Es war ein streng geordnetes Gemeinwesen.

Aus diesem Gemeinwesen nun erwuchs die erste Gestalt des hellenischen Bildungswesens, das sich dann später, namentlich in Attika, allerdings durch den städtischen Einfluß entwickelt, aber seine uranfänglichen Grundzüge unverwischbar erhalten hat.

Diese Geschlechterwelt von altfreien Bauern, ohne Fürsten und Freiherren dastehend, war natürlich eine Gemeinschaft von Gleichen. Der älteste aller Gedanken über öffentliches Bildungswesen war daher der, daß alle öffentliche Bildung auch die gleiche sein müsse. Jede, sei es publicistische, wie beim Phallus, oder philosophische Erinnerung an die frühere Zeit, wie bei Pythagoras, kam daher auf diese älteste Gleichheit aller Bildung und Erziehung zurück, und ein Theil derselben hat sich bis zum Ende des Griechenthums erhalten. Ebenso natürlich war der zweite oberste Grundsatz, daß die Nichtgleichen, die unterworfene Classe, an dieser Bildung nicht theilnehmen dürfe; und so tief lag diese

uranfängliche Vorstellung in dieser hellenischen Geschlechterordnung, daß selbst ein Mann wie Aristoteles in seiner Verzweiflung an einer wissenschaftlichen Begründung des Unterschiedes der herrschenden und beherrschten Classe zu seinem — schwer für einen Philosophen zu qualificirenden — Satz gelangte, daß die Menschen „ihrer Natur nach" entweder zu Freien oder zu Sklaven geboren seien, und daß eine Gleichheit in der Erziehung nichts werth sei (*οὐδὲν ὄφελος ἐστὶν*, Pol. I, 13). Mit diesen beiden Grundsätzen der Gleichheit in der Bildung und dem Ausschluß aller Unfreien von derselben beginnt das griechische Bildungswesen.

Naturgemäß schließt sich nun dasselbe an die beiden großen Elemente an, auf welchen jene Gauverfassung beruhte. Das eine war die Kraft zur Vertheidigung der eigenen Heimath, von der zuletzt die gesammte Existenz des Ganzen wie aller Einzelnen abhing; das zweite war der Dienst der Götter, welche mit ihrer unnahbaren Gewalt über alles entschieden. Die beiden natürlichen Aufgaben aller Bildung waren daher von Anfang an der Waffendienst und der Gottesdienst.

Nun ist es wahr, daß in beiden der Beginn aller öffentlichen Bildung bei allen Völkern liegt. Allein die Hellenen waren ein freies Volk. Bei ihnen mußten daher Waffendienst und Gottesdienst aus der freien Thätigkeit und dem freien Willen des Einzelnen entspringen. Jeder mußte sich daher zu beiden aus sich selber herausbilden. Ein öffentlich vorgeschriebenes Bildungswesen gab es daher nicht und konnte es nicht geben. Allein das Bewußtsein von der Nothwendigkeit beider durchdrang dennoch das ganze Volk; jeder wußte, daß die Existenz aller davon abhing, daß jeder Einzelne das Seine leiste. Aus diesem Bewußtsein entsprang die gleichmäßige Forderung an alle, schon das Kind zu jenen Diensten fähig zu machen; und wer es nicht that, der verging sich gegen die Gemeinschaft selber. So ward ohne Gesetz die Bildung für jenen Doppeldienst zur Sitte des Volkes, welche das Gesetz auch für das Bildungswesen ersetzt. Wer es nun aber vermochte in jenem öffentlichen Dienste etwas zu leisten, der leistete es eben dadurch der Gemeinschaft, und der Lohn dafür war die öffentliche Ehre, die jeder Auszeichnung in Waffen oder Gottesdienst folgte. Diese Ehre der öffentlichen Leistung beginnt mit dem Anfange des gesammten hellenischen Bildungswesens, und begleitet dasselbe bis an sein Ende. Sitte und Ehre sind daher die beiden gestaltenden Faktoren, auch der Bildung, in ganz Hellas; und das ist einerseits der tiefe Unterschied von der orientalischen Erziehung, und andererseits das unvertilgbare Element der hellenischen Entwicklung, welche in das Bildungswesen den freien Geist und das innere Bewußtsein des hohen öffentlichen Werthes der Bildung

gelegt haben, das die Hellenen so groß machte, und das die germanische Welt von ihnen geerbt hat.

Diese beiden Faktoren sind es nun, durch welche jener Unterschied in allem Bildungswesen in die Welt trat, den gleichfalls der Orient nicht kennt, und den unsere Zeit zu vergessen nur zu sehr geneigt ist. Durch sie nämlich löst sich die Bildung auf in ihre beiden Gebiete, den Unterricht und die Erziehung; und von da an hat die bildende Thätigkeit der ganzen folgenden Geschichte den Gedanken festgehalten, daß die wahre Bildung zwei selbständige Aufgaben habe, von denen keine für sich auch in ihrer höchsten Entwicklung genügen könne. Denn das erste war allerdings stets der freie Erwerb der Fähigkeiten, deren geschlossene Gesammtheit die thätige Kraft des Mannes bildet; allein das zweite war das Bewußtsein, daß dieselbe doch erst ihren rechten Werth durch die Einordnung in die Gemeinschaft empfange. Dem freien Hellenen aber mußte dies Bewußtsein nicht durch ein äußeres Gebot, sondern durch die eigene innere Anschauung gegeben werden; es mußte mit ihm entstehen, jeden seiner Gedanken und Arbeiten begleiten, und damit auch in allen Dingen die dem Gesammtleben angehörten, zum offenen Ausdruck gelangen. So mußte dies Gesammtleben die Kräfte, aber auch das Gemüth des Kindes erfassen; es mußte die Ausbildung der ersteren, aber auch die Hingebung des letzteren schon in die Seele des Knaben legen, und auf jedem Punkte das zweite mit dem ersten verbinden, ohne mit dem einen oder anderen allein sich genügen zu lassen. Diejenige bildende Arbeit nun, deren Inhalt die volle und freie Entwicklung der Kräfte bleibt, ist der Unterricht; diejenige dagegen welche das Bewußtsein der höheren Bestimmung des Einzelnen für das Ganze schon in der Seele des Knaben erweckt und seine ganze äußere Erscheinung damit zur Harmonie mit dem Ganzen bringt, und schon das Kind die schwerste Aufgabe des freien Mannes erfüllen lehrt, ist die Erziehung. Darum kann es in unfreier Gesellschaftsordnung einen, vielleicht trefflichen Unterricht geben, aber der Gedanke daß es eine Erziehung gebe und geben müsse, ist ein Eigenthum freier Geister und freier Völker. Die hellenische Welt ist es welche das zuerst empfunden, und wo immer in der Folgezeit das Bildungswesen der ursprünglichen freien Bestimmung des Menschen sich bewußt geworden, hat es die Erziehung als das höhere Element über den bloßen Unterricht zu stellen versucht; wo aber eine Zeit den Unterricht für die entscheidende Hauptsache zu halten und zu erklären beginnt, da hat auch schon sowohl die gesellschaftliche als die politische Unfreiheit ihr trübes Werk begonnen. Und so lernen wir auch auf diesem Punkte von den Hellenen. Ihr offenes, von Anfang

an sie begleitendes Geheimniß ist, daß der höhere **Werth** der der Erziehung sei; und wieder einmal hat die germanische **Welt zu** festem Begriffe gestaltet, was die hellenische nur empfunden, denn **sie hat** es verstanden, die Erziehungslehre als Pädagogik vom **Unterrichtswesen** zu scheiden. Der Kern der Sache selbst aber, entstanden **an jener** freien Gauverfassung, empfängt nun auch mit derselben seinen **concreten** Inhalt.

Diese beiden Elemente alles Bildungswesens empfangen **nun** schon mit der ältesten Gauverfassung zugleich ihre bestimmte **Ordnung** und bestimmte Namen; und mit diesen tritt dasselbe in die **positive** Kenntniß der Zustände und Rechte des hellenischen Alterthums **hinein.**

Denn es ist der Waffendienst der den Unterricht **fordert**; aber der Dienst der oberen Götter gibt dem Herzen die Ehrfurcht, **und** verbreitet sie über die Täglichkeit in der Selbstachtung und ihrem Anstande und in der Ehrerbietung vor dem Alter; so wird er zur **Quelle** der Erziehung neben dem Unterricht. Und beide, lebendig in **jedem**, dauernd durch die Forderung der Gemeinschaft, und dadurch mit der **dauernden** Ordnung der letzteren, mit der festen Vertheilung des **Grundbesitzes** selbst zur festen Sitte geworden, empfangen damit schon in **der** ältesten Gauverfassung von Hellas auch ihre feste Gestalt, die selbst **die** späteste Zeit niemals ganz mit ihrer Verderbtheit hat verlöschen **können.** Dem entsprechend nennen wir den Unterricht im Waffendienste und seine Ordnung schon unter den ältesten hellenischen Bauerngeschlechtern die Ephebie; das Erziehungswesen aber beruhte auf der gleichfalls ältesten Herbeiziehung der Jünglinge zur öffentlichen Ordnung des Dienstes der Götter in der ursprünglichen Choregie.

Wir denken uns nun, ohne uns hier auf die beständige Verschmelzung der verschiedenen Epochen der hellenischen Geschichte einzulassen welche den Character aller Behandlung des griechischen Bildungswesens ausmacht, die älteste Ephebie so einfach wie die Verhältnisse der Gemeinschaft selbst, in der sie entstehen mußte. Sie muß von Anfang an in drei Stadien zerfallen sein. Das erste war das der Unmannbaren, der Knaben. Ihr Inhalt bestand in den Spielen, die aber alle vom Beginn an den Character der Vorbildung für die volle Entwicklung des ganzen Mannes an sich tragen, und deren Bild uns — freilich ohne historische Unterscheidung der Zeiten — Grasbergers höchst gründliches Werk gegeben hat. Das zweite Stadium beginnt mit dem Augenblick, wo das lange Haar der Scheere fällt, der Knabe zum waffenfähigen Jüngling vor dem δῆμος erklärt wird, Schild und Speer empfängt und damit in den öffentlichen Waffendienst mit den Altersgenossen eingereiht wird. Jetzt ist er mannbar — ἡβᾶν — und mit den Genossen zur eigentlichen Waffenbildung bestimmt — ἐπὶ ἡβᾶν —

ἔφεβος.) Damit steht er jetzt unter der Ordnung der Gemeinschaft, und unter der Aufsicht der Aelteren, denen er die militärische Achtung schuldig ist. Ob es das fünfzehnte oder achtzehnte Lebensjahr war in welchem dieser Eintritt geschehen, wird Niemand entscheiden; aber muß denn das in allen griechischen Stämmen gleich gewesen sein? Wie wunderlich nimmt sich der Streit darüber bei den Philologen aus, die weder Athen von Korinth, Argos und Theben, noch die hunderte von Jahren von der ursprünglichen noch rein bäuerlichen Ephebie der alten Allodgeschlechter des δῆμος vor Klisthenes und die spätere Zeit zu scheiden wissen, und eine Dienstordnung in die zeitliche und örtliche Verschiedenheit des Hellenenthums gewaltsam hineininterpretiren wollen, ohne natürlich zu einem Resultate zu gelangen! Doch dem sei wie ihm wolle; jedenfalls konnte jene Pflicht der Waffenübung der ältesten Ephebie, schon der Landwirthschaft wegen, doch nicht ohne eine Ordnung der Frühlings- und Herbstmanöver sein, und der Bauer mußte, wenn er älter war, wohl das Recht haben, sich diesen Ephebenübungen zu entziehen und zu Hause die Wirthschaft führen. Damit war dann eigentlich der Waffenunterricht abgeschlossen; aber in der allgemeinen Wehrpflicht des bäuerlichen Grundbesitzes blieb er bis in sein hohes Alter im Waffenverband, und das war die dritte Epoche des öffentlichen Waffendienstes. Was nun diese ältesten Ephebien im Einzelnen des Waffendienstes gelehrt haben, kann uns nur die Natur der Sache und vor allem die des bäuerlichen Grundbesitzes lehren; wie aber dieser nicht gleichartig geordnet blieb, so hat sich auch die Aufgabe der Ephebie mit der Geschichte des Grundbesitzes umgestaltet; wir behaupten, und wenigstens zum Theil können wir es beweisen, daß jede Ordnung des Grundbesitzes ihre Waffenerziehung, das ist ihre Ephebie im allgemeinen Sinne aus sich selbst heraus entwickelt hat. Zu dem Ende glauben wir, das Princip der Ephebenbildung von ihrer positiven Gestalt unterscheiden zu müssen. In der That aber tritt uns schon auf diesem Punkte der große Gegensatz zwischen Athen und Sparta entgegen, der mit ihnen die ganze griechische Geschichte beherrscht: unsere Arbeit aber ist gezwungen, bei der einfachen Characteristik desselben stehen zu bleiben: das Einzelne hat die gelehrte Philologie ohnehin zur Erschöpfung schon mitgetheilt.

Das Princip aller Lehre des Waffendienstes oder jener Ephebie ist allerdings zunächst bedingt und gegeben in der Bestimmung des letzteren selbst; aber, und das ist der characteristische Unterschied desselben von dem der germanischen Welt, es ist auch absolut auf diesen Waffendienst beschränkt. Die Sicherheit des Grundbesitzes fordert von dem Wehrpflichtigen Kraft, Geschick in den Waffen und absolute Hingebung

an die Gemeinschaft, aber nichts anderes. Alle Ephebie reicht daher über die Leibes- und Waffenübung nicht hinaus, ob sie nun dafür eine eigene Bildung durch irgend ein militärisches Bildungswesen setzt oder nicht. Alle Ephebie hat daher mit irgend einem Unterricht in anderen Dingen gar nichts zu thun; von Lesen, Schreiben und Rechnen ist innerhalb derselben gewiß auch anfangs gar keine Rede, wie es die spartanische Ephebie noch spät zeigt; Kenntnisse, welcher Art sie sein mögen, werden von diesem Waffenbildungswesen weder gefordert noch werden sie irgendwie geboten; und so tief liegt diese ganze Auffassung im Wesen der ursprünglichen hellenischen Geschlechterordnung, daß der Hellene bis zum Untergange seines Volkes den Gedanken festhält und ausspricht, daß „Kenntnisse keinen Werth haben", und daher auch nie und nirgends vom Staate in seinen Anstalten geboten werden; es ist und bleibt Sache des Einzelnen, sich dieselben zu erwerben. Ebenso bestimmt ist für alle Ephebie wie für das gesammte in ihr erschöpfte Unterrichtswesen von ganz Hellas alle gewerbliche Bildung nicht bloß thatsächlich, sondern principiell ausgeschlossen; sie hemmt das, worauf gegen den Feind alles ankommt, die körperliche Kraft und Entwicklung; wer seinen Körper hingibt zur gewerblichen Arbeit ist *βαναύσος*, unedel; Freiheit ist Kraft; was die Kraft hemmt, bringt Unfreiheit; Arbeit ist Sache des Sklaven. Nur auf einem Gebiete entehrt die Arbeit nicht, auf dem des Grundbesitzes, da sie selbst Grundlage der Geschlechterordnung ist. Das sind die an sich einfachen Principien aller Ephebie des Hellenenthums, und die wissenschaftliche Geschichte muß sie selbst als die wiederum einfachen Consequenzen aller, auf dem Allod und der Geschlechtergemeinde beruhenden Gauverfassung erkennen, nur daß es diese Verachtung des althellenischen Bauern von Kenntnissen und Wissenschaft ist, die seinen tiefsten Unterschied von dem Character des germanischen Bauern bildet. Darum, am letzten Orte, konnte der erstere die Welt erobern, aber der letztere hat vermocht sich die eroberte zu erhalten.

Dies Princip muß nun seine Entwicklung in den einzelnen hellenischen Stämmen durch die historische Stellung des Grundbesitzes und seiner Gauordnung empfangen haben, in welcher die Ephebie eben die Wehrkraft des Volkes aufbieten und bilden soll. Da wo der erstere nur äußere Feinde hat, bleibt die letztere gewiß wesentlich für alle Stämme gleich; allein je nachdem er innern Feinden gegenüber steht oder aber statt dessen sich mit der Entwicklung des inneren gewerblichen Lebens verbindet, empfängt auch die Waffenbildung einen wesentlich anderen Character. Und hier ist es, wo sich die beiden Ephebien von denen wir allein genauere Kunde haben, die von Sparta und von Athen, zu scheiden beginnen, das ist, wo man den Unterschied der spartanischen und

athenienſiſchen Jugendbildung von ihren äußeren Erſcheinungen wiſſenſchaftlich auf ihre Gründe zurückzuführen vermag.

Die alte Ephebie in ihren beiden Grundformen, die ſpartaniſche und die attiſche Ephebie.

Die Spartaner hatten das alte Lacedämon erobert. Sie waren in der Minderzahl. Eine Stadt konnte ſich am Taygetes nicht bilden. So ſtanden ſie, jeder auf ſeiner Herrſchaft, den alten Beſitzern gegenüber, der Einzelne dem Einzelnen, aber immer einer gegen vier und mehrere. Eine Verfaſſung für das geſammte Volk mit demokratiſchen Grundſätzen war damit unmöglich; von einer Verwaltung konnte bei dem Mangel einer Stadt keine Rede ſein; nur eine Herrſchaft war denkbar, und dieſe konnte nur auf den Waffen beruhen; die Waffen ſelbſt aber waren erſt wirkſam, wenn ſie gegenüber der zerſtreuten Bevölkerung der Unterworfenen zu einem in ſich feſtgeſchloſſenen, gleichartig ausgebildeten, aber nicht bloß im Falle eines Krieges gegen Meſſener und Argiver, ſondern in jedem Augenblicke gerüſteten Körper daſtanden. Darum war dieſe Waffenordnung nicht etwa eine Folge oder Erſcheinung beſonderer Tapferkeit, ſondern ſie war die Exiſtenzfrage für die Spartaner ſelbſt. Sie war es daher auch, welche es bald dem herrſchenden Stamme klar machen mußte, daß die kriegeriſche Bildung der Geſammtheit auf der kriegeriſchen Tüchtigkeit des Einzelnen beruhe. Sie löſte ſich daher alsbald von allen einzelnen Lebensverhältniſſen los, ward zum Kerne des ganzen Volkslebens, weil ſie die Bedingung der Exiſtenz des ganzen Volkes ſelber war, und der Spartaner ward daher von Anfang an vor die Wahl geſtellt, entweder unterzugehen oder der Vertheidigung ſeiner Herrſchaft den Genuß ſeines Beſitzes zu opfern. Er wählte bald genug das erſtere; denn ſchließlich wählte er damit doch nur die erſte Bedingung ſeines Lebens, die Sicherheit vor dem inneren Feinde und ſeinem tödtlichen Haß. Und dieſe Wahl mußte ſich ſofort auch auf das Kind erſtrecken. Es durfte nicht in der Familie bleiben, denn dieſe hätte die Gemeinſchaft in zertheilte Körper aufgelöſt. Das Kind ſchon gehörte dem Waffendienſt, der höchſten Pflicht des Stammes, gegenüber dem unter ſeiner Herrſchaft knirſchenden früheren Hufenherrn in Lakedämon und Meſſenien. Es mußte daher gebildet und erzogen werden in Verachtung alles deſſen, was die kriegeriſche Kraft und die Erſchöpfung des ganzen Menſchen in der Entfaltung derſelben bedroht. Das aber ſind zwei Dinge. Das erſtere iſt der Genuß, der Intereſſen erzeugt und Mühe fordert: das zweite iſt geiſtige Bildung, welche zum Bewußtſein der Ungerechtigkeit der Gewaltherrſchaft führen kann. Daher

begann der erste Waffendienst zugleich mit dem Unterricht in der Entbehrung neben dem in den Waffenübungen, und setzte sich fort in der grundsätzlichen Fernhaltung von jedem Elemente der freien persönlichen Entwicklung, die in jeder Arbeit, der körperlichen wie der geistigen, gegeben ist. Ja selbst die landwirthschaftliche Arbeit war verboten, jeder Unterricht in Lesen und Schreiben untersagt; dafür stand das Kind vom 7. Jahre an unter der strengsten militärischen Erziehung, welche je die Geschichte gekannt hat. Jede individuelle Entwicklung, jede freie Thätigkeit des Einzelnen war unbedingt ausgeschlossen; all sein Lernen war Waffenspiel, aber in strengster militärischer Ordnung, Tag für Tag, Jahr für Jahr das Gleiche, die gleiche Entbehrung, der gleiche Dienst. Und nicht bloß für das Kind, sondern auch für den Mann; denn alle bedrohte beständig das gleiche Verhängniß, wenn nicht alle zugleich den Waffen ausschließlich treu blieben. Nur das Alter in seiner Verschiedenheit konnte daher eine Verschiedenheit in Waffenbildung und Waffendienst herbeiführen. Daher bildeten sich aus dem Unterschiede der Jahre der Unterschied in beiden; vom 7—12. Jahre erster Unterricht und Dienst, vom 12.—15. Jahre der zweite, vom 15. bis zum dreißigsten der dritte, die Melleirenes, vom 30. bis zum 60. der Mannesdienst, die Eirenes. So war das ganze Leben Sparta's Eins und der Genuß dieses Lebens war der Stolz auf die Waffenleistung, der Ersatz für alles, was das Bewußtsein und das Herz eines Menschen erfüllen und erheben kann. Darum ist diese spartanische Bildung der äußerste und härteste Ausdruck der Ephebie, die völlige Ausartung derselben; und sie ist es, welche den Spartanern den Character eines Volksstammes genommen und ihnen den Character eines rohen Kriegerstandes gegeben hat Sparta kennt daher keine Kunst und Wissenschaft, keine Parteien und keine Unfreiheit oder Freiheit; es kennt nichts als den mechanisch geordneten militärischen Gehorsam und seine Tapferkeit. Aber es behält von Anfang an bis zu seinem Ende die Empfindung von der Quelle, aus welcher seine traurige Existenz entsprungen ist, die Herrschaft über den Grundbesitz. Und dieser Empfindung folgt es mit einem fast thierähnlichen Instinct; wo immer es aus sich und seinen Helotenkämpfen in das Gesammtleben Griechenlands hineintritt, ist es der Verbündete der besitzenden Classe und der tödtliche Feind aller Bewegung überhaupt: eine Erhebung dessen, was es zu Hause am meisten fürchten mußte, konnte es außerhalb seiner Grenzen nicht verstehen. Es selbst war kein *δήμος*, es hatte kein *δημότικον*, es hatte keine *ἄγορα*; wie konnte es sich mit denen verbünden, die ihre Verfassung auf solche unmilitärische Dinge begründeten? So war es unfähig und blieb es, das zweite Element alles Lebens in sich aufzunehmen;

nicht einmal den Character eines griechischen Kriegerstandes nach dem Vorbild des Orients konnte es in sich entwickeln, da es unfähig war, andere Stände neben sich anzuerkennen; seine ganze Größe bestand darin, zu sterben wenn es Noth war; und die Armuth seines ganzen Daseins machte jedem leicht, was anderen, die von ihrem Leben noch etwas hoffen konnten, bewundernswerth erschien.

Das war das Unterrichtswesen in Sparta, die Ausartung der Ephebie. Lykurg hat in demselben nichts erfunden, sondern nur seine Elemente geordnet. Die übrigen Griechen aber bewunderten an Sparta nicht das was es hatte, sondern das was ihnen selber fehlte, die Ordnung und die Interessenlosigkeit. Aber Sparta hatte weder ein Hellas erzeugen können, noch konnte es dasselbe erhalten. Nur Eines hat aus ihm es selber überlebt; das ist Begriff und Achtung des militärischen Gehorsams und die Disciplin in der Erziehung. Das ist das Erbe, welches es der Nachwelt hinterlassen hat. Mit Pythagoras hat dies Sparta nichts zu thun. Keinem geistigen Elemente war es zugänglich als dem der brutalen Waffenherrschaft. Und sehr tief mußte Hellas sinken, damit dieses Element für seine zerrissenen inneren Zustände von Werth werden konnte.

Wie nun in dieser ersten Epoche die älteste Ephebie als Waffenbildung in anderen griechischen Staaten sich gestaltet, das wissen wir nicht. Argos hatte zwar eine Stadt wie Attika, aber diese vermochte sich über das Dorfähnliche nicht zu erheben; Arkadien blieb stets auf dem Standpunkt der Nomaden; Achaia war ein Land mit lauter Allodgeschlechtern, aber es hatte keine alten unterworfenen Hufenbesitzer, die es knechten mußte; Korinth war nur eine Stadt ohne ein Hinterland mit Bauern; Theben beherrschte als städtischer Mittelpunkt die Penästen des flachen Landes und konnte daher mit böotischer Rohheit den einzelnen Grundherren die strenge spartanische Erziehung ersetzen, des Haltes gewiß, den ihm die siebenthorige Adelsburg verlieh, obgleich „die Penästen den Herren immer übles sannen“, wie noch Aristoteles wußte. Nur ein Gebiet entwickelt sein eigenes öffentliches Bildungswesen zu einer ganz selbständigen Gestalt, und das ist Attika. Aber diese selbständige Gestalt entsteht, so weit unsere Kenntniß der Geschichte reicht, nicht in der Epoche der alten Gauverfassung, sondern erst durch das, was eben Attika so wunderbar groß und eigenthümlich gemacht hat, und das ist die Bildung des selbständigen städtischen Lebens in seiner Stadt, der Heimath des hellenischen Geistes, Athen. Bis dahin, bis zur großartigen Verschmelzung des Lebens der Geschlechter des alten Allodbauern von Attika mit dem gewerblichen Bürgerthum von Athen, wissen wir eigentlich von dem ganzen Bildungswesen dieses Landes nichts; alle Nach-

richten, die wir haben, sind Nachrichten über das städtische Bildungswesen und die specifisch attische Ephebie. Nur sind zwei Dinge undenkbar. Erstlich, daß die alten Bauerngeschlechter nicht schon eine Ordnung der Ephebie gehabt haben sollten, da sie doch eine strenge und uns genau bekannte Heeresordnung nach der Ordnung des Grundbesitzes hatten, und zweitens, daß sie ihre Ephebie nicht wenigstens in ihren Elementen in die Stadt übertragen haben sollten. So müssen wir von der atheniensischen Ephebie den Schluß auf die altattische zurückmachen; die Quellen haben davon so gut als keine Vorstellung, man muß hineininterpretiren, was man herausinterpretiren will; so lange daher keine Inschriften vor Solon oder doch wenigstens der Text seiner ἄξονες und κύρβονες wieder aufgefunden wird, wird auch die Inschriftenphilologie wohl lieber gar nichts zu wissen gestehen als das natürliche annehmen, daß die alten Demen gewiß Bauernwettspiele und Waffenübungen gerade so gut, auch ohne Pädonomen, gehabt haben wie die alten Bauerngeschlechter Westphalens oder Dithmarschens, geordnet nach γένη, φράτρια und φύλη, um so mehr, als wenigstens die älteste Choregie ohne solche Uebungen nicht denkbar ist und man von den atheniensischen Epheben der kylonischen Administrativdemen nur den Lexiarchen, den die Verhältnisse der Stadt nothwendig machten, wegzunehmen braucht, um die Elemente der alten Geschlechter-Ephebie klar vor Augen zu haben.

Die älteste Choregie und die hellenische Erziehung.

Wir gestehen, daß wir von der ältesten hellenischen Götterlehre nur eine sehr unvollkommene Vorstellung haben, obgleich wir dieselbe wie es scheint weitaus besser kennen als die griechischen Quellen selbst. Denn man kann es kaum bezweifeln, daß es in der That drei Arten von griechischen Göttern gegeben hat, von denen die beiden ersten Arten schon zur Zeit des Homers so mit einander vermischt sind, daß sie als Eins erscheinen, während die dritte Art, wie es ihre Natur mit sich bringt, allmählig mit der Gesammtentwicklung des hellenischen Lebens verschwindet, und kaum noch in ihren Namen ihre Existenz fortsetzt, bei denen nichts leichter erklärlich ist als eben ihre Unerklärlichkeit. Wir müssen aber diesen Theil der Mythologie theils darum hier kurz bezeichnen, weil wieder einmal selbst die gelehrtesten Arbeiten, wie die eines Preller und andere, keine Ahnung davon zu haben scheinen, daß diese hellenische so gut wie die römische Mythologie eine in ihren Elementen leicht erfaßbare nie ruhende Geschichte hat, in der Götter, Namen und Bedeutung beständig aus bestimmten Gründen wechseln und

verschwinden, so daß man ohne sie die Götter eben in ihrer historischen Stellung nicht versteht; dann aber bedarf namentlich die Geschichte des öffentlichen Bildungswesens wenn auch nicht der historischen Erklärung dieser einzelnen Götter, so doch ihrer historischen Bedeutung.

Die beiden ersten Arten der hellenischen Gottheiten sind die Naturgötter und die Geschlechtergötter. Wir sind sehr geneigt zu glauben, daß die ältesten Naturgötter und ihre Geschichte, der Kronos, der Saturnus, der alte Jupiter und selbst der alte Vulkan, wahrscheinlich auch die Vesta aus der ägyptischen Auffassung stammen; wenigstens enthält die Unendlichkeit der Zeit und des Raumes, aus denen die Erde mit ihrem Jupiter-Osiris geboren wird, die innere Arbeit der Erde mit ihrem Vulkan und die zur Vesta umgestaltete Isis eine Größe der Naturanschauung, mit der kein Volk beginnen kann, selbst wenn man von den Mysterien der Eleusinien absieht, die an und für sich ägyptisch, und bei einem Volke wie den Hellenen ohne historische Uebertragung nicht wohl denkbar sind. Allein die Hellenen waren selbständige Stämme und diese Selbständigkeit schuf ihnen auch selbständige Gottheiten, die sie, auf allen Punkten von der Geschlechterordnung umgeben, sich gar nicht anders als in einer festen Geschlechterordnung mit Familienhaupt und Verwandten aller Art, mit gemeinsamem Wohnsitz und den uranfänglichen Syssitien auf dem Olymp, der aufwartenden Magd und den individuellen Verschiedenheiten innerhalb des Familienkreises, aber zugleich mit dem ältesten Oberhaupt und dem Gehorsam des Hauses, freilich auch nicht ohne den häuslichen Zank und den gelegentlichen Zorn des Pater familias denken konnten. Der Olymp der Hellenen ist das Asgaard der Gothen; über beiden schwebt die Ahnung einer wahren höchsten Gottheit, die Odin in der Ragnaroke vernichtet und der auch Zeus gehorchen muß, wie das stolzeste Menschengeschlecht der Gottheit sich beugt. Wann wird unsere Grammatikalclassicität das Anschauen dieses gewaltigen, Hellenen- und Germanenthum zugleich umfassenden Bildes, dieser großartigen ersten Epoche der germanischen Weltanschauung, eben so nothwendig für die höhere Erziehung halten als ihre Vorbilder, die Griechen selbst, es gethan, statt den Geist mit Syntax und Vokabeln zu belasten? — So ward die Gottheit zu einer Geschlechtergottheit, und als solche empfing sie zuerst nach der Ordnung der Stämme ihre eigne innere Construction. Die Grundlage war das große, den Hellenen eigenthümliche Princip, daß die Götter die Menschen nicht wie die Gottheit des Orients geschaffen, sondern daß sie sie erzeugt haben, und darum über sie walten nicht wie der Herr über den Knecht, sondern wie der Vater über seinen Kindern. Nie hat der Orient diesen Gedanken erfassen können und erst das Christenthum hat, ohne es zu wissen, diesen

ächt hellenischen Grundgedanken mit der jüdischen Tradition von Adam in eine ebenso wunderbare als unklare Verbindung gebracht. Allein bei den Hellenen ging jene mythische Vorstellung weiter. Dem Hellenen war der Grundbesitz seines Stammes, die Phyle, die erste Hauptsache, denn auf ihm beruhte seine eigene *ἄρχαια μοίρα*, sein eigenes Alod. Die Phyle hatte daher ihren eigenen Phylengott, einen eigenen Zeus, der dann zugleich für jeden Einzelnen der Gränzgott jeder Hufe, der *Ζεύς ἕρκειος*, und damit der gemeinsame Stammesgott ward. Die übrigen Stammesgötter können wir nicht mehr genau bestimmen; daß Poseidon neben Jupiter stand wie das Meer neben dem Lande, und daß er in den Naukrarien wieder seine Choregien gehabt haben wird, liegt wohl nahe; daß der *Ἀπόλλων πατρώος* den Gott der Geschlechterordnung neben dem des Grundbesitzes bedeutet, scheint in dem Namen selbst zu liegen; was aber die anderen Götter betrifft, die Agraulos, Engalios, Auxo, Hegemone, die im Schwur der späteren Epheben auftreten, so ist es nicht wohl möglich sich etwas anderes dabei zu denken, als die landwirthschaftlichen Ortsgötter der ältesten Demen, wie es mit gutem Recht schon Grasberger III, 33 annimmt. War dem aber so, so war die Folge naheliegend. Diesen Göttern, die so eng mit dem Grundbesitz und dem auf ihm beruhenden Waffendienst zusammenhingen, mußte ein regelmäßiger, von jedem einzelnen Grundbesitzer geforderter Gottesdienst entsprechen, der wieder den landwirthschaftlichen Productionszeiten entsprach, wie unser Ostern und Weihnachten und die der alten Skandinavier. Und zwar ist es nicht anders zu denken, als daß die Ordnung dieses Gottesdienstes einerseits mit der ganzen Eintheilung des Landes und andererseits mit den Waffen, welche ja der Gottheit geheiligt waren (*τὰ ἵερα ὅπλα*), da sie die Landesherrschaft der Götter zu vertheidigen hatten, übereinstimmten. Die großen Feste waren daher die Feste der Jahreszeiten und der Phylen, die kleinen, wie es uns scheinen will, die der Demen. Daß die Waffen der Epheben diesen Gottheiten geweiht wurden, bedeutete damit natürlich die Aufnahme des jungen Mannes als wehrpflichtigen Besitzer in das Geschlecht, und deßhalb war der Geschlechtsvorstand, der Phrator, natürlich zugegen und der Act geschah vor der Geschlechtergemeinde; es ist in allem dasselbe, was wir bei dem Eintritt in die Waffenfähigkeit unter den Römern und Germanen finden. Damit beginnt dann zugleich die Pflicht zum Gottesdienst als integrirender Bestandtheil des Waffendienstes. Keinen Gottesdienst aber kann ich denken, ohne daß er seine geistige Gewalt über die sittliche Bildung des Menschen ausübe. Die aber, indem sie nicht mehr einzelnes lernen läßt, sondern das Bewußtsein einer höheren Einheit und Ordnung über den Menschen ausbreitet, ist eben die Er-

ziehung im Unterschiede vom Unterricht. Und so verschmilzt sich der Gedanke der Erziehung mit der Uebung in den Waffen und dem Rechte auf die volle Mannbarkeit. Der junge Ephebe, bis zu seinem achtzehnten Jahre sich selbst überlassen, wird jetzt belehrt, daß jeder Act seines öffentlichen Lebens den Gehorsam gegenüber den Männern die ihm vorstehen, mit der Ehrfurcht vor den Göttern verbinden muß denen er zu dienen hat. Wer nicht dieser Ehrfurcht Ausdruck gibt, beleidigt zugleich die Kriegsmänner welche denn doch eigentlich die Heimath vertheidigen, und die Götter, welche alle schützen. Das Angehören an die große Einheit wird zur Grundlage des kraftvollen jugendlichen Selbstbewußtseins; im Namen der göttlichen Ordnung fordert der Mann Ehrerbietung für das reifere Alter, Zucht und Scham für den Verkehr der Jugend unter sich, und der Stock, der in Sparta als die brutale Grundlage der Erziehung von jedem Manne willkührlich über jedem Knaben geschwungen ward, ward in Attika zum bloßen Strafmittel für die Ungezogenheit des Unbändigen. Das Angehören an das Ganze aber und das Bewußtsein, daß die Zeit kommen werde, und zwar sehr bald, wo jeder mit Gut und Blut in die Reihe der Krieger einzutreten und dann sich auf sich selber verlassen müsse, erfüllte schon das junge Herz mit Selbstbewußtsein, das um so tiefer ging, als es mit Bescheidenheit gepaart blieb. Diese Erziehung aber war, wie der Unterricht des Epheben, für alle gleich. Denn noch sah kein Reicher über die Schulter hinweg den Ärmeren an und noch waren der Dienst wie die Waffenübung der Epheben für alle viel zu ernsthaft, um bloßes Spiel aus ihnen zu machen oder leerem Gerede Raum zu geben: „Nicht zungengewandt, schulphrasenberedt wie die heutige Jugend“ sagt Aristophanes. Und das alles war es, was in unmittelbarer Empfindung diese eigentlich hellenische Welt durchdrang; das war es was sie lehrte, den Kern der eigentlichen Volkskraft nicht in der Zahl, sondern in dem stolzen Selbstvertrauen des Einzelnen zu suchen und nicht allein den Leib zur Tapferkeit in den Waffen, sondern auch die Seele zur Selbständigkeit und zum Muthe in jeglicher Gefahr zu bilden. Und so geschah das, wovon der Orient auch in seinen glänzendsten Völkern keine Ahnung hatte; die Erziehung ward nicht bloß selbständig neben dem Unterricht, sondern sie ward ein Theil des ganzen Volksbewußtseins und Volkslebens; Hellas hat seine größte Zeit gehabt, so lange sein Volk, der Waffen froh, sich selber wohlerzogen in Ehrfurcht vor den Göttern und Ehrbarkeit vor den Menschen einherging. Und als Sokrates die einfache Tradition dieser großen Anschauung angriff und sein individuelles *δαιμόνιον* den historischen Gottheiten gegenüber, die das Volk allein verstand, offen als die höchste Wahrheit lehrte, war es da wirklich nichts

als Verachtung der Philosophie, wenn Aristophanes, dieser unbestechliche Patriot, auch ihn verklagte? Wunderbar, daß kein Philolog W. P. Forchhammers die Dinge so tief auffassende kleine Schrift: „Die Athener und Sokrates“ gelesen zu haben scheint! Vor der Geschichte der Welt mochte zwar Aristophanes Unrecht haben, vor der hellenischen hatte er es nicht!

Was nun in jener Feier der Gottheit vor sich gegangen in den ältesten bäuerlichen Ephebien, der Geschlechterdemen und Phylen, das wissen wir im Einzelnen nicht. Aber es wäre unbegreiflich, wenn es nicht wie bei allen Allodvölkern zwei Theile gehabt haben sollte, die dem eigentlichen Opfer, das aus dem Orient stammt, als das germanische Element folgten. Der eine war der uralte Laich, der Waffentanz unter Gesang:

Bald „Pallas, die Städtebezwingerin“, bald „fernhin tönende Leier“ —

und dieser Gesang wird selbst wieder ein doppelter gewesen sein, ein rein ritualer und ein epischer, der vor den Perserkriegen im Homer den künftigen Kampf des hellenischen Volks mit den Asiaten voraus-ahnen ließ. Es kann nun nicht zweifelhaft sein, daß ein solcher Gesang von der gesammten Gemeinde rhythmisch gesungen ward,

„Im gehaltenen Ton, im gemessenen Tact, wie vor Zeiten die Väter gesungen“,

denn es war das Marschlied, das die Geschlechter sangen, wenn sie gegen den Feind zogen; und ebensowenig, daß dieses Marschlied eben dadurch einen inwohnenden Theil der Waffenübung selbst bildete, und darum gelernt werden mußte, um dem Waffenschritte wie der Führung von Speer und Schwert diesen Rhythmus zu geben. Diese Lieder aber begleitete die Leier; die Flöte, ihre Rivalin, die man im Marsche nicht spielen kann, mochte die ländliche Muse erheitern. Dadurch ward das Spiel der Leier ein Theil der Bildung und speziell die Harmonie des Gesanges den Einzelnen und allen verleihend, und Seele und Leib zugleich erfüllend und beherrschend auch ein Theil der Erziehung; und so entstand der Gedanke, daß die „Musik“ einen wesentlichen Theil sowohl des Unterrichts als der Erziehung bilde, ein Gedanke, den Hellas der germanischen Welt zum Erbe gegeben hat, um diese Musik aus einem noch unverstandenen Theile der sieben Künste zu einer großartigen selbständigen Kunst zu erheben. Die ganze wehrhafte Mannschaft aber, die in ihren Geschwadern ins Feld zog oder die Waffentänze der Opferfeier folgen ließ, bedeutete eben das gemeinsame Land das sie besaßen und vertheidigten, die *χώρα*; der Gesammtgesang der Waffenbürtigen hieß daher der „Chor“, das Landeslied in Schlacht und Feier, und die

letztere, naturgemäß geordnet wie der Grundbesitz selbst und seine Waffenmannschaft, in dieser Ordnung aufgeführt, die ursprüngliche Choregie. So ist die älteste Choregie weder ein Schauspiel für die Menge, noch bloß eine Feier gewesen, sondern sie ist ursprünglich ein Theil der Gauverfassung selbst, wie Opfer und Heerwesen, und es gehörte ein ganz neues Element dazu, um in der späteren Zeit ihren alten ehrwürdigen Character zu vernichten.

So meinen wir sei die Choregie der alten Phylen und Demen der erste Theil der Landesfeste gewesen, der sich an das Opfer anschloß. Den zweiten Theil bildeten dann die Wettspiele. Es ist überflüssig erst zu sagen, daß sie jeder Gauverfassung natürlich sind; aber es lag etwas in ihnen, das ihnen eine weitgehende Bedeutung gab. Die tapfere und gewandte Kraft der Wettkämpfer war nicht bloß ein Werth für die einzelne Deme, sondern für die ganze Phyle, ja für das ganze Land; nicht bloß ein Beispiel für die anderen, sondern auch eine Gewähr für den gemeinsamen Sieg über den künftigen Feind. Wer im Wettkampf siegte, ward damit eine Gewähr für alle im kommenden Kriege, und der Lohn für ihn ward damit die öffentliche Ehre nicht mehr bloß der eigenen Gemeinde, sondern des ganzen Landes, ja des ganzen hellenischen Volkes. Das war es was in Hellas jenes Element des Gesammtlebens erzeugte, welches der ganze Orient nicht kannte, und als er es gesehen dennoch nicht begriff, das Gefühl des ganzen Volkes für die Ehre überhaupt, diesen gewaltigen Faktor aller wahren Erziehung, welche aus der Selbstachtung die Verachtung vor dem Unedlen und Gemeinen erzeugt, und den Stolz des freien Mannes nicht im Reichthum sondern in der Bewunderung und dem öffentlichen Danke der Mitbürger zu finden lehrt. Und es war wohl der Mühe, ja des Todes werth, die Ehre von einem Volke wie dem der Hellenen empfangen zu dürfen und stolzer auf den Lorbeerkranz der Olympier als auf alle Schätze des Xerxes sein zu können! Unter allen Erbtheilen der griechischen Welt steht dies Element der öffentlichen Ehre und ihre Erhabenheit über dem materiellen Reichthum 'neben dem des freien Gedankens in erster Reihe; sie hat in das ganze Leben namentlich der germanischen Geschlechter auf das Tiefste eingegriffen und erst dann werden auch die letzteren untergehen, wenn sie uns allen weniger gelten wird, als die Millionen die wir besitzen mögen. Wo aber immer unsere Lehrer die classische Bildung unserem jugendlichen Geiste zum Grunde legen, da sollen sie jenes hohen Elementes gedenken und uns die Ehre über alles ehren lehren!

Das nun alles zusammengefaßt war das, was wir das öffentliche Bildungswesen der ältesten Zeit nennen, wie es sich in seiner freien und

schönen wenn auch einseitigen und unausgebildeten Gestalt in Attika von dem rohen Zustande, zu dem die arbeitslose Grundherrschaft der Spartaner es herabgedrückt hatte, loslöste und die tiefsten und edelsten Keime der ethischen Bildung in sich enthielt. Was der freie Grundbesitz, der Adel der Gesinnung und die Schönheit des kraftvollen Leibes in harmonischem Zusammenwirken erzeugen konnten, das ist hier gegeben worden. Und mit diesen nie ganz verwüsteten Elementen seines ersten Bildungswesens trat Hellas dem Orient gegenüber und bewältigte ihn. Es mochte wohl eine schöne Zeit und eine stolze Erinnerung sein, auf die selbst das verderbte Athen zurückblickte und in deren Namen der edle Geist des Aristophanes sein verkommendes Volk zu geißeln den hellenischen Muth hatte!

Wie es nun anders geworden, das muß, wie wir meinen, nicht bloß und noch dazu in ganz unhistorischem Nebeneinander einfach erzählt, sondern durch Verständniß seiner wirkenden Ursachen wissenschaftschaftlich dargelegt werden. Und es ist der Mühe werth auch darüber nachzusinnen; denn das Gleiche in verschiedener Gestalt erleben und sehen wir alle wieder in der Welt, die auch uns entstanden ist.

Zweite Epoche.

Die städtische Verfassung und ihr Bildungswesen.

Athen.

Wenn es wahr ist, daß die zweite Epoche uns ein wesentlich neues Bild gibt, so wird das, was wir jetzt entstehen sehen, selbst wieder durch ein neues, wesentlich anderes Element erzeugt worden sein.

Dieses neue Element ist der gewerbliche Besitz mit seiner Macht, dem Reichthum, seinen Classenunterschieden der Besitzenden und Nichtbesitzenden, und dem Hasse und der Verfolgung beider Classen, unter dem ganz Hellas und in ihm auch sein altes Bildungswesen zu Grunde geht.

Wie das geschehen und wie im peloponnesischen Kriege das neue Geldkapital und der alte Grundbesitz in Kampf gerathen, sich gegenseitig und mit sich selber auch das ganze Hellas vernichten, das zu sagen müssen wir anderen Arbeiten überlassen. Wir werden gezwungen, uns auf das Gebiet zu beschränken, das freilich innerhalb seiner Gränzen uns wohl zu zeigen vermag, was das ganze Hellas zuerst zu seiner vollen Entwicklung und dann zu seinem Ruin gebracht hat.

Zu allen Zeiten und bei allen Völkern sehen wir den oben beschriebenen Zustand der ursprünglichen reinen Geschlechterordnung allmählig in die Epoche der großen, kleinen und mittleren Besitze und

damit in die der factischen Herrschaft der ersteren übergehen. Aus diesem Zustand erzeugt sich dann, wenn die staatliche Einheit fehlt, die Fehdezeit dieser Geschlechter, ein Mittelalter. Jede Geschlechterordnung hat ihr Mittelalter, und so auch Hellas. Auch hier war das Königthum zu schwach, um ihm entgegenzutreten. In allen diesen Fehden gab es deßhalb immer noch einen Punkt, für den der Friede galt. Das war der Tempel. Drohte dann der Feind von außen, so ward aus dem Tempel die Stammes- oder doch die Geschlechterburg. In Attika war es die Akropolis wie in Rom das Capitolium. Hier war der Mittelpunkt des Gottesdienstes; hier der Berathungsplatz der Geschlechter des ganzen Landes — *συνχῶρειν* — hier hatte daher auch jedes Geschlecht vom Lande sein Stadthaus. Das alte Stadthaus des Miltiades in Athen kannte noch Demosthenes. Mit dem Geschlecht zogen die Diener herein, mit ihnen die Feindschaft der ersteren; keine alte Stadt ist innerhalb ihrer Mauern ohne blutige Kämpfe der Alkmäoniden und Pisistratiden gewesen. Das Bürgerthum hat in dieser Epoche der Geschlechterstadt noch wenig zu bedeuten.

Allein allmählig siedeln sich am Fuße des Berges, auf welchem Tempel und Geschlechterburg sich erheben, die beiden Faktoren an, welche dazu bestimmt sind jene zu beherrschen. Das sind Handel und Gewerbe. Mit ihnen kommt der Reichthum; mit dem Reichthum des Einen der Drang des Anderen, an demselben Theil zu haben; mit ihm der Werth, den man auf ihn legt, mit ihm seine Macht. Und jetzt tritt das gewerbliche Kapital an die Seite des Grundkapitals und eine neue Epoche beginnt.

Es darf nicht unsere Sache sein, hier darzulegen, was unserer Ueberzeugung nach dem Studium der hellenischen Geschichte einzig und allein auf diesem Gebiete zu Grunde gelegt werden sollte um Verstand und Empfänglichkeit unserer Gegenwart an jene Vergangenheit zu knüpfen, daß nämlich die innere fast unbewußte Theilnahme an der Geschichte Athens darauf beruht, daß Athen der Ursprung und das älteste Vorbild alles germanischen Städtelebens und Stadtrechtsbildung gewesen ist, und daß wir, von Athen redend, von uns selber reden. Erst wenn unsere Philologen die Geschichte Athens durch die absolut gleichartige Geschichte der deutschen, englischen, französischen Städte erklären, und die Jugend in Athen die ältesten Ahnen der eigenen Städtebildung anschauen lehren, wird dieselbe mit Lust sich selber dort wiedererkennen, woher sie jetzt nichts empfängt als Wortregeln und Jahreszahlen. Vielleicht daß der freiere Geist Nordamerikas das dereinst vermögen wird; jedenfalls vermögen wir an dieser Stelle nicht es zu verfolgen.

Allein so wie das obige auch in Athen eintritt, scheiden sich allmählig die beiden großen Elemente die von da an sein Leben bilden. Wir sehen den Kampf und die Rechtsgestaltungen beider auf allen Gebieten; die alte Geschlechterordnung und das junge Bürgerthum mit seinen Kaufherren und Schiffsrhedern — stellte doch, wie zur Zeit des Kampfes der Armada gegen Elisabeth, so zur Zeit des Kampfes der Perser gegen Athen der reiche Kaufherr Klinias der Stadt zweihundert Bewaffnete auf seinem eigenen Schiffe — ἐν οἰκήιῃ νηΐ — beginnen sich neben einander zu stellen und zu wetteifern. Die ganze Geschichte der Stadt ist von diesem Gegensatz der beiden gesellschaftlichen Ordnungen durchdrungen; hin und her wogt es; aber wie während dieses Kampfes der Großhandel Athens sich weiter und weiter vom Piräus aus über das Mittelmeer ausdehnt, vollzieht sich allmählig was zuletzt über das Schicksal der ganzen Stadt entscheidend wird; der Reichthum wird aus einer bloß wirthschaftlichen eine politische Macht, er wird zum Anrecht auf die höchsten Ehrenstellen, zum Gegenstande des Neides und des Hasses der an seiner Seite sich entwickelnden ärmeren Bürgerclasse, und an ihm und den Fragen die er erzeugt, bildet sich die erste große Rechtsphilosophie aus, mit der in Plato und Aristoteles Athen in das geistige Leben der Welt hineintritt. Für die eine, die sociale Hälfte der Geschichte Griechenlands wird es künftig keinen anderen Standpunkt geben, als den dieses ewigen gesellschaftlichen Gegensatzes, der zum erstenmale der europäischen Welt in Athen zum Bewußtsein gelangt.

So wie nun mit ihm Athen in den Vordergrund der hellenischen Geschichte tritt, bildet es auf allen Punkten seines Lebens und darum auch in seinem Bildungswesen die Elemente desselben zu lauter öffentlichen Rechtsordnungen aus. In der Magistratur, in der Gesetzgebung, im Heerwesen, in der Gerichtsverfassung, in der Volksversammlung wie in der praktischen Verwaltung ist der gesammte Gang der Entwicklung einer und derselbe. Er beginnt mit der Herrschaft der Ordnung, welche auf der Herrschaft der Landgeschlechter beruht; allein gleich anfangs stellt sich das freie Bürgerthum selbstbewußt und kräftig neben dieselben. und so entstehen die ersten Kämpfe zwischen beiden, deren Schlußpunkt eigentlich die Klisthenische Verfassung ist. In der zweiten Epoche ist der Landadel in der Stadt verschwunden, die alten auf der Gauverfassung beruhenden Institutionen haben ihren Character verloren, und der Reichthum überwindet den Besitz auf allen Punkten, um seinerseits alsbald von der Zahlenmajorität der bürgerlichen Nichtbesitzer zuerst in rücksichtsloser Weise ausgebeutet und dann vernichtet zu werden, bis in der dritten Epoche das athenische Volk, der alten Zeit und ihrer Kraft und Zucht, aber auch der neueren und ihres Reichthums wie ihrer gei-

stigen Schöne ledig, sich selbst und seine Würde verliert, und nichts mehr hervorzubringen vermag als das Virtuosen- und Hofmeisterthum im großen römischen Weltreiche.

Ist es möglich daß, wenn man das alte Hellas in diesem Sinne mit seinem Glanz, seinem Leben und den Mächten die es innerlich vernichtet haben, mitten in unsere Zeit stellt, als Verständniß und Vorbild dessen was uns umgibt, und erst auf diesen Hintergrund die großen Gestalten hinzeichnet, welche geschichtslos durch ihre innewohnende Kraft in uns allen fortleben — ist es möglich, daß unsere Jugend sich von solcher Auffassung der classischen Bildung gleichgiltig sollte abwenden können, wie sie einmüthig jetzt thut, weil sie empfindet, daß weder jene noch sie selber von unserem heutigen Bildungswesen verstanden wird?

Doch wir begegnen dem allen wieder. Zunächst verfolgen wir unsere nähere Aufgabe.

Die Solonische und die Klisthenische Verfassung.

Trotz der raschen und uns aus der ersten Zeit Athens nur wenig bekannten Entwicklung des Reichthums in Handel und Gewerbe blieb gegenüber dem östlichen Feinde doch eines klar. Attika mußte wenigstens für sein Heerwesen seine alte Verfassung festhalten; denn schließlich war die Wehrpflicht und die Wehrhaftigkeit seiner Männer doch die erste Grundlage seiner Macht. Zu dem Heerwesen aber gehörte der alte Gottesdienst; in ihm trat wenigstens für das Volk das Göttliche an die Seite des Natürlichen; zusammengreifend flocht es den Siegerkranz bei den Thermopylen und auf der Ebene von Marathon. Nur war die alte Gauverfassung mit ihrer Gleichheit des Besitzes vernichtet. Noch war gewiß viel Allod in den Demen als Grundlage für Ephebie und Choregie der alten Zeit; aber viele Einzelne waren verarmt; den Göttern und der Gemeinde in beiden dienend und dem Vaterlande sich opfernd, hatten sie, gerade wie die Römer unter den Consuln, ihre kleinen Grundstücke verschuldet, wohl auch vielfach vertheilt; die Tüchtigeren und Thätigeren waren in die „Stadt" gezogen, wie jetzt in Frankreich; es kam eine Zeit, in der aus den alten ἄνδρες damals wie in unserer Gegenwart ein ländliches Proletariat und eine Knechtschaft des freien Bauern gegenüber seinem Gläubiger geworden war, und der Waffendienst konnte nicht mehr von dem alten Demos, die Choregie nicht mehr von der alten Phyle geleistet werden. Die Noth war groß; denn wer seine Beiträge zu der letzteren nicht an den Tempelfesten zahlte, oder wegen Mangels an Geld nicht den Waffendienst ge-

nügend leisten konnte, der war ehrlos und rechtlos, ein ἄτιμος; sein Gemeindebürgerrecht war ihm verloren, denn die Gemeinde hatte ihn doch mit seinem Allod ausgerüstet, und Recht und Ehre mußte er verlieren, wenn er nicht zur Fahne oder zum Waffendienst einstand. Und das war es eigentlich, was durch die Gesetze Drakos in einer Weise geordnet ward, welche die Zahlungsunfähigen dazu brachte, von einer „drakonischen Strenge" zu sprechen. Wahrscheinlich war zur Zeit Drakos bereits die alte Ordnung der Leistungen für Heer und Feste schon in ihren Fundamenten erschüttert; Drako stellte dieselbe durch rücksichtsloses Verfahren gegen Nachlässige wie gegen Schuldner wieder her; die Strenge der spartanischen Principien aber, auf wirthschaftliche Verhältnisse angewendet, ward zur schweren Härte gegen den Einzelnen; der ἄχθος, der auf Attika lag, war der der öffentlichen Abgaben und Zahlungen in Phyle und Demos, wie sie wohl namentlich von den Kolakreten, den Schatzmeistern der Götter (gewiß mit Recht von Böckh II, 6 so bestimmt) erhoben und erzwungen wurden, und in die nach dem ältesten Princip der Markgenossen, der Symmorien, (μόρός, der Theil, Gleichbetheilte am Allod) deßhalb zugleich die συντελεῖς (gemeinsam für die Abgabe Haftende) stets mit hinein gezogen wurden. Die drakonischen Steuerexekutionsgesetze, ohne die Grundlagen zu ändern, ließen die Consequenzen nur um so härter empfinden; das ländliche Proletariat begann sich auszubilden, und nur örtlich und zeitlich half ein verfassungsmäßiges Verbot wie das des Zaleukos, daß niemand sein Allod verkaufen dürfe (τὰ ἀρχεῖα μοῖρα πολεῖν οὐκ ἔξεστι). In Attika scheint das nicht gegolten zu haben. Der nie ruhende Kampf Athens nach außen und innen aber mußte allmählig auch die Stadt selber zur Erkenntniß bringen, daß mit dem Untergange der alten Grundlagen auch sie selber gefährdet sei. So griff sie ein, und zwar in ihrer Weise. Sie übertrug dem Weisesten, Solon, den Entwurf einer neuen Verfassung. Solon aber verstand nur die eine Hälfte seiner Aufgabe; vielleicht auch daß die Zeit zur anderen noch nicht gereift war. Er hob alle öffentlichen Schulden auf in seiner Seisachtheia, und schützte durch die neue Münzordnung den Privatschuldner vor der ἀτίμια, da derselbe jetzt nur einen Theil des früheren Zinses zu zahlen hatte; seine neue Heeresordnung gründete er nicht mehr auf das Grundstück des Allods, sondern in seinen ersten drei Classen auf den Ertrag desselben, mit jener auch die Leistungen in der Choregie; dann gab er der eigentlichen Stadt ihre erste städtische Polizeiordnung, welche die Geschichte Europas kennt, und schrieb auf den öffentlichen Gesetzessäulen, als das Vorbild der XII tab. das erste bürgerliche Gesetzbuch als objective Grundlage für die bisher vollkommen willkührliche Rechtspflege,

die erste Scheidung des statute law von dem common law in Europa. Das alles war gut. Allein er ließ trotz alledem die alten Phylen und Demen unangetastet und mit ihnen auch das, was praktisch seine ganze Verfassung illusorisch machen mußte, die alte bäuerliche Verpflichtung zur Ephebie und Choregie; und gerade die war es ja gewesen, deren Kosten der kleine Mann nicht hatte tragen können, geschweige denn die der Naukrarien, deren Betrag sicher um so schwerer drückte, als der Allodbauer in der Schiffer-Innung nicht mit persönlichem Dienst wie in Wehrpflicht und Festzug seine Verpflichtung abdienen konnte. Hier mußte er offenbar mit baarem Gelde zahlen und gerade diese Zahlung war es, welche zur Zeit Solons wie gegenwärtig den Landmann am schwersten drückte. Leider kennen wir den (angelsächsischen) Schiffsschilling zur Zeit der Naukrarien zu wenig; hätten wir doch auch von dem englischen ohne John Hampden kaum etwas erfahren. Aus allen diesen Gründen konnte Solons Verfassung zwar für den Augenblick helfen, aber nicht auf die Dauer. Die Schulden kamen wieder; was nützte dagegen die Eintheilung in Pentakosie-Medimnen, Hopliten und Zeugiten; in der Ephebie waren alle gleich, und die Choregie hat eine solche taktische Aufstellung niemals aufgenommen. So geschah es daß die großartige Idee Solons keine zehn Jahre Frieden schuf; der Unmuth des ländlichen Proletariats war sofort wieder da; schmerzvoll verließ Solon seine geliebte Heimath; zum erstenmale in der Geschichte mußte man erfahren, daß eine Verfassung ohne eine Verwaltung nicht das Heil eines Staates begründe.

Als nun jene, durch Solon nicht gebändigten Kräfte Athen und Attika zugleich vollständig aufzulösen drohten, da stand ein zweiter Mann auf, dessen Einfluß auf die Athenienſische Geschichte und damit auf ganz Hellas viel größer war als der Solons, und den man zwar nicht mehr durch die Quellen allein, die ihn ja auch nicht begriffen haben, sondern nur durch das Verständniß der Verwaltung verstehen kann. Dieser Mann war Klisthenes. Klisthenes erkannte mit voller Klarheit worin der Kern des Uebels lag. Die alten Phylen und Demen waren trotz Solon geblieben. Sie waren durch die Großgrundbesitzer, die naturgemäß in ihnen herrschten, einerseits die Stützpunkte der Macht derselben und ihres Kampfes gegen die Stadt, andererseits die Heimath der Abhängigkeit des kleinen Besitzers von den großen, welche in der alten Ephebie und Choregie ,in denen sie Auflagen bestimmten und die Führer blieben, nach wie vor herrschten und ihre Gemeindeumlagen bestimmten. Aenderte man daher die ganze Verfassung der Phylen und Demen nicht, so war keine Entwicklung zum Besseren möglich. Wollte man aber diese Elemente der Gauverfassung ändern, so konnte dies nur

auf einem Wege geschehen. Man mußte unter Beibehaltung der alten Namen eine neue Gemeindeordnung schaffen, indem man die alten Phylen und Demen ganz neu eintheilte, sie so klein machte daß in keiner derselben der größere Grundbesitz zu einer öffentlichen Macht kommen konnte, zu dem Ende die Stadt selbst in solche Gemeindebezirke eintheilte, die Zahl der Phylen und der neuen Demen dafür verdreifachte, und indem man dies that, alle öffentlichen großen Functionen den jetzt zu klein gewordenen Gaugemeinden entziehen und sie in die Stadt selbst verlegen. Mit diesen Grundsätzen hat Klisthenes zuerst in der Welt das geschaffen was wir die Centralisation der Verwaltung nennen. Jetzt war die Macht des Grundbesitzes endgültig gebrochen, und aus Attika ist jetzt Athen geworden. Damit beginnt eine neue Epoche.

Wir können das nun hier nicht ausführen. Wir überlassen es der Darstellung der griechischen Geschichte in den Gymnasien, das alles mit dem Körper der nöthigen Belege im Einzelnen zu versehen. Allein die beiden Elemente dessen was jetzt sich entwickelt, liegen klar vor uns.

Die beiden Grundlagen des attischen Bildungswesens der zweiten Epoche; die staatliche Wehr- mit der Gottesdienstbildung und die geistige Bildung.

Die allgemeinen Faktoren des neuen Bildungswesens.

Wenn wir nunmehr für das Folgende den Gedanken vertreten, daß System und Geschichte des attischen Bildungswesens, und wohl auch die des hellenischen überhaupt nicht ohne die der neuen Verwaltung klar werden können, so dürfen wir unsern Standpunkt zunächst im allgemeinen formuliren.

Die große Centralisation der gesammten damaligen Verwaltung, die Klisthenes durch die neue Eintheilung in 10 Phylen und 148 (?) neue Demen erzielte, machte jede administrative Selbständigkeit dieser kleinen Verwaltungskörper unmöglich. Die Folge war die Verlegung aller öffentlichen Functionen in die Stadt, und damit ihr Zusammenfassen in Eine Ordnung des ganzen öffentlichen Lebens. Also auch der alten Ephebie und Choregie. Mit Klisthenes verschwinden sie aus den alten vier Phylen und ihren Demen, und werden integrirende Theile der städtischen Verwaltung. Das öffentliche Bildungswesen, so weit es überhaupt bestand, ist jetzt Eines geworden, und steht unter Einer öffentlichen Ordnung.

Damit ergaben sich nun für diese neue Ordnung zwei Principien, die sich aus dem Obigen erklären.

Das erste war, daß diese Centralisation an den alten Institutionen überhaupt nur so viel änderte, als sie selber vermöge ihrer Natur nach ändern mußte. Damit blieben nicht nur die Ephebie, Choregie und Naukrarie im Princip bestehen, sondern auch das Recht auf Theilnahme an denselben ward nach wie vor von dem Angehören an die alte Geschlechterordnung und ihre Verbände so wie ihre Formen unangetastet erhalten; mit ihnen also auch die alten Geschlechtervorstände, welche das Angehören des freien Bürgers an irgend ein Demengeschlecht bei der Geburt, bei dem Eintritt in die Dienstpflicht und bei dem Uebergang in die bürgerliche Wehrpflicht constatirten, die alten Phratoren der ursprünglichen Geschlechterordnung; nur mußten sie jetzt, da es ganz neue Demen gab, und die bloße Erinnerung an die Abstammung nicht mehr für den Beweis derselben genügte, eigene Standesbücher führen, (das *γραμματεῖον ληξιαρχικον*) so daß Form und Feier auch der Aufnahme in die Ephebie ohne Eintragung in diese ersten Standesregister Europa's nicht mehr gedacht werden konnte. Es folgte aber zweitens, daß die öffentlichen Abgaben für Ephebie, namentlich aber Choregie und Naukrarie in ihrer neuen Gestalt wesentlich in derselben Weise wie früher, wenigstens bis zum neuen Systeme des Nausinikos, (Olymp. 100) bestehen blieben; nur sind sie allmählig seit Klisthenes aus einer Gemeindelast zu einer Ausbeutung der Reichen durch die Armen geworden. Endlich erhielten sich, wenn auch in veränderter Gestalt, einzelne Festzüge noch nach den Grundlagen der früheren Phylen und Demen. Wir werden dann andeuten wie dies geschah.

Das zweite leitende Princip jener Centralisation, gleichfalls an sich sehr einfach, war das, daß die neue Ordnung eben nur das centralisirte, was bisher als öffentliche Aufgabe der alten Gaue und Gemeinden, der Phylen und Demen wirklich schon bestanden hatte. Klisthenes und sein, auf der Decimaltheilung beruhendes System — er durfte das altgermanische Duodecimalsystem mit den 4 Phylen und den 12 Demen nicht beibehalten, um nicht das Alte mit dem Neuen homogen erscheinen zu lassen — hat daher absolut nichts neues geschaffen als eben jene Eintheilung. Er hat keine Unterrichtsordnung aufgestellt. In strenger Consequenz davon erkannte auch die neue städtische Verfassung als Gegenstand ihrer Thätigkeit im Bildungswesen auch nichts als die Waffenbildung und die gottesdienstlichen Festzüge, oder die alte Ephebie und Choregie. Wenn der freie Bürger außerdem etwas lernen wollte, so war das absolut seine eigene Sache. Die ganze Stadtverfassung hat das öffentliche Bildungswesen strenge auf Ephebie und Choregie beschränkt, strenge nur für diese Gemeindeumlagen ausgeschrieben und erhoben, strenge nur für diese eine öffentliche Pflicht des

Bürgers erkannt, und strenge nur für diese neue öffentliche Ordnung eine Oberaufsicht eingesetzt. Das gesammte übrige Unterrichtswesen war ohne alle Ordnung, Unterstützung und Aufsicht dem Einzelnen, ihren Interessen und ihrem guten Willen überlassen. Das ist der tiefste Unterschied zwischen der hellenischen und germanischen Bildung, daß jene das gesammte Bildungswesen jetzt verfassungsmäßig in das öffentliche und das private schied. Eine Volksbildung hat die hellenische Welt stets begriffen, und hat Athen nach Klisthenes auch öffentlich organisirt; einen Volksunterricht nicht.

Damit ist die allgemeine Grundlage für das ganze spätere hellenische Bildungswesen gegeben. Ein öffentliches Bildungswesen gibt es auch nach der städtischen Centralisation nach wie vor nur für den Waffen- und den Gottesdienst, Ephebie und Choregie; beide sind auf jedem Punkte von der Entwicklung der ganzen Verfassung bedingt, und daher in beständiger Bewegung; alles andere ist sich selber überlassen.

Auf diese Weise ist das Entstehen des gesammten Unterrichtswesens, soweit dasselbe nicht durch Ephebie und Choregie umfaßt wird, keine öffentliche, sondern eine Privatangelegenheit, und somit in ganz Hellas auf das Interesse angewiesen, das die Einzelnen an diesem Unterricht haben mochten. Dieses Interesse aber war nun allerdings da und sehr mächtig. Seine zwei Seiten sind es, welche der freien Privatbildung ihre zwei Grundformen gegeben haben, und diese sind, da sie der ewigen Natur des Bildungswesens an sich entsprechen, seit jener Zeit bis auf den heutigen Tag geblieben. Sie erscheinen als das Volksunterrichtswesen mit seiner ersten Gestalt in der Volksschule, und die erste, wenn auch noch ganz ungeordnete Fachbildung mit dem höheren Lehrerwesen.

Man muß demnach, da der Staat sich um beide nicht kümmert, sie da betrachten wo sie von selber entstehen.

Das was die Volksschule von selbst erzeugte, war das Bedürfniß, welches aus dem immer wachsenden Handelsverkehr Athens hervorging, und damit der Werth den das Erlernen von Lesen, Schreiben und Rechnen für jeden Bürger einer Handelsstadt haben mußte. Die Fachbildung dagegen entspringt aus dem demokratischen Princip aller Verhandlungen, Beschlüsse und Wahlen durch die Gesammtheit des ganzen Volkes; mit ihm war der Werth der Kenntnisse und Geschicklichkeit in der Behandlung aller öffentlichen Angelegenheiten für jeden gegeben. Allein da nun ferner beide grundsätzlich die öffentliche Verwaltung gar nichts angingen, so konnte auch das Lehrwesen selbst keinen öffentlichen Beruf bilden wie in der germanischen Welt, sondern aller Unterricht wie alles freie Bildungswesen erscheint als ein Gewerbe, das

wie jedes andere um des Lohnes willen betrieben wird, und daher **niemals eine** staatliche Anerkennung, Unterstützung oder auch nur Ehre gefunden hat. Und das ist geblieben trotz aller Philosophen, so lange es eine griechische Welt gegeben hat.

Faßt man nun dies zusammen, so ergibt sich wie uns scheint der Gesichtspunkt, der für das Folgende maßgebend ist.

Das öffentliche Bildungswesen in Ephebie und Choregie ist von der alten Gauverfassung abgelöst, und ein integrirender Theil der Stadtverfassung geworden. Damit ist sie selbst dem Einfluß aller Faktoren unterworfen, welche von da an die Bewegungen der städtischen Verfassung beherrschen, und empfängt gleichsam aus ihren Händen ihre geschichtliche Entwicklung.

Die Privatbildung dagegen erscheint zwar als ein allgemeines, aber zunächst als ein reines, uncontrolirtes Gewerbe, und ist daher eine herzlich schlechte. Die erstere löst sich daher allmählig auf und die zweite vermag es nicht, vorwärts zu schreiten.

Dennoch aber ist der Geist dieses Volkes ein so hochgearteter, daß er sich in seinen einzelnen großen Trägern von diesem fast mechanischen Proceß jeder staat- und beruflosen Entwicklung loslöst, und sich nicht bloß das Wesen und die Wirklichkeit der Dinge überhaupt, sondern auch speziell das des Bildungswesens in Philosophie und Wissenschaft zum Bewußtsein bringt. In ihnen erhebt sich dann der freie Gedanke über seine Zeit und selbst über sein Volk; wenn er auch machtlos bleibt gegenüber den Zuständen die er verurtheilt, so bricht er sich doch Bahn in dem ernsten Verständniß der Besseren, und findet die Grundlagen alles Zukünftigen in den Zuständen einer verkommenden Gegenwart. Und so entsteht in demselben Hellas, dessen öffentliches Bildungswesen so tief unter dem unserigen steht, ein großartiges wissenschaftliches Bildungswesen, das die Bahn für alles das gebrochen hat, was die spätere Zeit das Ihre nennt. Und das Bedeutsame ist dabei, daß sich in diesen naturwüchsigen Anfängen jenes, sich ganz frei und selbständig überlassenen wissenschaftlichen Bildungswesens bereits die großen Grundzüge der öffentlich rechtlichen Ordnung bis auf den heutigen Tag erkennbar abzeichnen; in Wahrheit ist ein wesentlicher Theil unserer heutigen Berufsbildung wie unserer wissenschaftlichen Bildung zuletzt nichts als die durch uns zum öffentlichen Recht formulirte Gestalt des wissenschaftlichen Bildungswesens in Athen.

Und darum möge man es verzeihen, wenn wir länger bei dieser Wiege unserer Zeit verweilen, als wir es sonst durften. Ist sie doch die Urheimath derjenigen geistigen Welt und Ordnung, in der wir noch heute leben!

Nur glauben wir soll man sich bei der Betrachtung aller dieser Zustände und Quellen vor zwei Dingen hüten. Zuerst vor der Meinung, daß die Quellen selbst irgendwie ein klares Bild von jener öffentlichen oder von der Privatbildung haben, sondern daß erst die späte Gelehrsamkeit theils aus unverstandenen, theils aus unverständlichen Bruchstücken ein Ganzes gemacht hat. Dann aber vor der Parallelisirung jener Zustände mit den unserigen, als wäre es möglich, schon dort wie hier feste Rechtskategorien aufzustellen oder irgend einen Punkt zu bezeichnen, auf welchem man, wie etwa bei dem Unterrichtswesen unserer Zeit, eine feste und objective Gestalt herauszufinden im Stande wäre.

Im Gegentheil liegt das hohe Interesse der Betrachtung jener ganzen Entwicklung darin, daß wir hier eine Geschichte des Bildungswesens vor uns sehen, in welchem kein Gesetz, keine Competenz leitender Gewalten, kein durchgreifendes Unterrichts- oder Prüfungsrecht, kein festes Budget, so gut als gar keine öffentliche Bildungsanstalten vorhanden sind, kurz in welchem es mit der einzigen Ausnahme der *neuen* Ephebie überhaupt kein Unterrichtswesen im Sinne unserer Zeit gibt. Wir stehen hier vielmehr vor einem Proceß, in welchem vermöge der gänzlichen Abwesenheit der eigentlichen Verwaltung nur die im Wesen der Bildung selbst liegenden Kräfte die Ordnung und Bewegung sowohl im Ganzen als im Einzelnen schaffen. Und gerade das ist der Grund weßhalb wir an der Anschauung festhalten, daß *unser* ganzes Lehrerwesen diese hellenische Bildungsordnung kennen solle, weil sie es ist die uns zeigt, daß jene selbstwirkenden Kräfte in *allem* Wesentlichen dieselben Grundlagen aus sich selbst heraus erzeugt haben, die wir jetzt als die Elemente sowohl der Wissenschaft als des öffentlich geltenden Rechtes des Bildungswesens vor uns haben. Denn dadurch ist Hellas die erste Heimath unserer gesammten geistigen *Entwicklung* geworden.

Wir werden demnach die folgende Darstellung in das *staatliche* und das Privatbildungswesen im Sinne der attischen Welt so weit als möglich zugleich systematisch und historisch kurz charakterisiren.

Es kann uns dabei natürlich nicht beikommen, über die so tief einschneidenden Untersuchungen eines Bökh, Graßberger und anderer hinausgehen zu wollen. Das höchste was wir zu erreichen haben ist, daß unsere Auffassung nicht in directem Widerspruch mit den bisher festgestellten Resultaten stehe, und dann daß man damit beginne die Einzelverschiedenheiten in den vorliegenden Quellen auf den großen Gang der historischen Entwicklung, statt auf die zuletzt ziemlich resultatlose Interpretation der einzelnen, theils zerrissenen theils an und für sich unklaren Angaben der Quellen zurückzuführen.

Zwar hatte Klisthenes in der Stadtverfassung die Gauverfassung besiegt und die alten Phylen- und Demen-Verbände aufgelöst; allein Ephebie und Choregie als fundamentale Elemente der Verfassung blieben auch für die neue Ordnung natürlich bestehen. Sie hatten ihren alten Körper verloren; aber an und für sich nothwendig, kam es jetzt darauf an, ihre Stellung in dem neuen zu bestimmen.

Der Form nach bestand diese Stellung darin, daß die tief im Wesen der alten Geschlechterordnung liegende innige Verbindung zwischen Ephebie und Choregie, welche eben den Phylengottesdienst in seiner ältesten Verschmelzung mit Grundbesitz und Wehrverfassung zur Voraussetzung hatte, aufgelöst ward. Sie konnten künftig nicht mehr wie früher, eine gemeinsame, auf jedem Punkte auf einander angewiesene Funktion bleiben, da ihre materielle Basis, die alte Phyle mit ihrer Gauverfassung ihnen genommen war. Seit der städtischen Centralisation gehen Wehrordnung und Gottesdienst daher ihren eigenen Weg; aber beide bleiben jede für sich trotzdem die einzigen Gebiete, auf denen die Gemeinschaft sich um das Bildungswesen kümmert. Jede derselben hat somit ihre eigene Geschichte; aber so viel scheint klar, daß ohne systematische Scheidung beider trotz mannigfachen Ineinandergreifens ein klares Bild des Bildungswesens ziemlich unmöglich sein dürfte. Dem gesammten Entwicklungsproceß selber aber muß auf jedem Punkte die Gesammtgeschichte von Hellas zum Grunde gelegt bleiben; die dürfen wir als jedem gegenwärtig voraussetzen.

A. Das staatliche Bildungswesen im neuen Athen.

I. Die neue Ephebie.

Die Auflösung der alten Ephebie in die Paideia.

Wenn wir uns in die Zeit der 4 alten Phylen und ihre 12 Demen zurückversetzen, so wird es leicht verständlich wenn wir meinen, daß jene frühere Ordnung die wir oben beschrieben haben, in ihren einzelnen Theilen sowohl der Kindererziehung als der Waffenbildung nicht auf irgend welchen selbständigen Anstalten mit eigenem Lehrerwesen, sondern auf Herkommen und Sitte beruht haben muß. Damals wird es weder Palästren noch Gymnasien gegeben haben; der Gemeindeanger wird der Platz gewesen sein, auf dem sich die Knaben und Jünglinge übten, jene in den Spielen die uns Graßberger so gründlich beschrieben hat, diese in den Waffenübungen und Waffentänzen. Und hier werden auch die ältesten Gemeindefeste mit den Gemeindemahlzeiten der Geschlechterge-

nossen, die Syssitien, abgehalten worden sein, die ganz Hellas gemein waren und von denen ja Isokrates behauptete, daß Sparta sie von Athen entnommen habe. Jetzt aber waren diese Phylen und Demen nicht bloß aufgelöst, sondern offenbar absichtlich so durcheinander geworfen, daß sie zwar zum Widerstande gegen die Stadt, aber freilich auch zur eigenen Selbstverwaltung ganz unfähig wurden. Dennoch war die Jugend da, und der Wehrbildung wollte und konnte man nicht entbehren. Jetzt mußte daher die Stadt eintreten, und zunächst diesem Wehrbildungswesen eine neue Ordnung geben.

Die Aufgabe des letzteren war der Natur der Sache nach ziemlich unabweisbar. Da die ganze alte Phylen- und Demenerziehung geradezu aufgehoben war, so mußte jetzt die Stadt selber die Bildung der Jugend als ein Ganzes auffassen, und damit einerseits dem Vater, der keine administrationsfähige Deme mehr hatte, die Möglichkeit geben sein Kind für den Waffendienst auch jetzt noch auszubilden, dem jungen Manne aber eine Anstalt, in welcher ihm die erste Ausübung der Wehrpflicht mit der eigentlichen Wehrbildung unter den Genossen möglich ward. Damit ergab sich wohl von selbst die Grundlage der neuen Ordnung. Sie stellte ein Knabenbildungswesen neben dem Wehrbildungswesen auf, und während das erstere jetzt, selbständig von dem letzteren gesondert die Paideia hieß, nannte man das letztere nach wie vor die Ephebie. Das Verhältniß beider zu einander war an sich wohl vollkommen klar. Da der Staat von den Epheben eben nichts forderte als den Wehrdienst, so konnte auch die Paideia zunächst nichts anderes geben, als die Vorbildung für diese Ephebie. Was außerhalb der Ephebie lag, lag nicht mehr innerhalb der Paideia. Indem man jetzt beide für sich als gemeinsame Angelegenheit der ganzen Stadt ordnete, mußte man jeder von beiden drei Dinge geben: statt des alten Gemeindeangers einen, den verschiedenen neuen Demen gemeinsamen Platz, dann statt des alten unmittelbaren Selbstunterrichtes, den wohl höchstens die Väter geleitet, eigene öffentliche Lehrer und Ordner, und endlich einen gewissen öffentlichen Lehrplan. Und diese drei Punkte bilden nun in ihrer Ordnung einerseits für die Paideia und andererseits für die Ephebie zusammen das, was wir als ersten Theil des öffentlichen Bildungswesens die Waffenbildung nennen.

Dabei nun muß speziell betont werden, daß wir für alle diese Dinge nirgends auch nicht die Spur von einer eigenen Gesetzgebung finden. Dennoch hatte eine Reihe von Personen dabei gerade wie beim Gottesdienste eine öffentliche Gewalt. In der That bleibt daher nichts übrig, als den Satz festzuhalten, daß auch dieser, obwohl öffentliche Theil des Bildungswesens sich ganz selbständig durch die zur festen Sitte ge-

worbene Natur der Sache geordnet hat. Und das ist es, was eben das hohe historische Interesse an derselben lebendig erhalten hat; denn sonst ist in der That nicht gar viel besonderes hier zu finden.

Die Elemente der Paideia und der Paidonomie.

Unter der Paideia — wir wissen recht wohl, daß weder Paideia noch Paidonomie bei den Alten festbestimmte Begriffe, sondern höchst unklare Vorstellungen von öffentlichen Kindererziehungen enthalten — verstehen wir nun diese ganze öffentliche Erziehung der Knaben, und zwar als Vorbereitung zur eigentlichen Ephebie. Führt man diese Paideia nun auf die obigen drei Elemente zurück, so erscheint ein, wenigstens in seinen Grundlagen sehr einfaches Bild.

Was zuerst den öffentlichen Ort betrifft, den ja die Stadt nach Aufhebung der alten Demen den neuen bieten mußte, so halten wir trotz Graßbergers eingehender Kritik die Ansicht fest, daß sie von den Gymnasien geschieden und für die eigentliche Paideia bestimmt gewesen sein müssen, weil wir keine Vorstellung davon haben können, wo denn sonst die ganze Knabenerziehung Platz gehabt haben sollte, und ein Platz — das Analogon unserer Volksschule — denn doch da sein mußte. Uebrigens ist der Streit darüber deßhalb endlos, weil die Quellen selbst kein klares Bild von der Sache gehabt haben, und zwar deßhalb weil sich eben kein festes Recht dieser Anstalten herausgebildet hat. Auch scheint die ganze Frage nicht von großem Gewicht. Leider aber ist der zweite Punkt ebensowenig ein recht klarer. Es ist das Lehrerwesen dieser Anstalten. Hier scheiden sich Sparta und Athen, ihren Character gerade auf diesem Gebiete selbsteigen entwickelnd.

In Sparta ist dem Volke nie der Gedanke gekommen, daß es außerhalb der rein militärischen Knabenerziehung noch einen anderen Unterricht geben könne. Die ganze Paideia — unseren gegenwärtigen untersten Militärschulen analog, wenn man den eigentlichen Unterricht wegläßt — schloß sich außerdem nicht an Phylen und Demen, welche in Sparta überhaupt nicht entstehen konnten, sondern war eine Erziehung für das ganze Volk, und stand daher mit aller seiner militärischen Strenge unter Einem Oberhaupt. Das war der Paidonom; daneben hatte jeder ausgebildete Krieger das Recht, auch seinerseits einzugreifen; und da die ganze Erziehung absolut in nichts anderem bestand als in militärischen Uebungen, so konnte ein solcher Wachtmeister mit seiner Aufgabe auch leicht fertig werden. Daß Sparta weder Palästra noch Gymnasium hatte, ist bekannt; die Kinder übten sich, wenn sie nicht auf das gesetzlich anerkannte Stehlen ausgingen, als Vorväter

der späteren Klephten, auf dem Gemeindeanger am Eurotas, gerade wie die alten Demen in Attika. Anders war es in Athen. Hier gab es denn doch Phylen und Demen, also administrative Körper, und für diese zunächst sollte nach dem alten Princip die Paideia zugleich für ihre kirchlichen Feste vorbilden. Man kam daher, weil es mehrere Palästren gab (wie mehrere Gymnasien) weder mit Einem Paidonomen noch bloß mit Einem Lehrer aus. So entstanden die ersten Grundlagen des öffentlichen und eigentlichen Lehrerwesens, und zwar in ihrer engen Verbindung mit dem Lehrplan, wie es das noch heute, bei uns naturgemäß der Fall ist. Nur fehlt hier wieder schon den Quellen entweder die Kenntniß der Verhältnisse, oder sie hielten es nicht der Mühe werth ein Detail mitzutheilen, dessen Besprechung jetzt eine der Hauptaufgaben philologischer Gelehrsamkeit geworden ist. Im allgemeinen aber scheint uns die Hauptsache klar zu sein.

Der Lehrplan nämlich war nicht gesetzlich vorgeschrieben; auch hier griff die Natur der Sache als Sitte durch. Derselbe enthielt wesentlich zwei Elemente. Das eine war die körperliche Uebung, die schon bei dem Kinde beginnt, und deren Inhalt wohl wesentlich in den öffentlichen Spielen aller Art bestanden haben wird. Das zweite aber war die Erziehung und Bildung für den Kirchendienst, der, weil er selber aus der Verbindung des Waffenfestes mit dem Gottesdienst in Phyle und Demos bestand, auch stets zwei große Elemente hatte: zuerst das was man die Musik nannte, und dann die Anleitung zum Waffentanze in der Orchestrik, die wieder unter Begleitung jener Musik stattfand. Die Musik scheint wieder zwei Theile gehabt zu haben; einerseits das Singen der Festlieder im Chor, wozu gewiß dann das alte Epos hinzutrat — in welcher Form, läßt sich nicht mehr genau sagen; andererseits die Elemente des Saitenspieles, die Cither; beides zunächst offenbar nicht bestimmt irgend eine künstlerische Vorbildung, sondern vielmehr den Rhythmus in der militärischen Uebung in der Weise zu geben wie unsere Regimentsmusik. Die Nothwendigkeit von Horn, Trommel und Pfeife kennt jeder Militär; eine eigene Regimentsmusik aber bildet sich immer erst bei geworbenen Soldaten aus; so mußte sich das hellenische Heer dieselbe mit dem gemeinsamen Schlachtgesange ersetzen; den Auletes der Spartaner halte ich bloß für einen Signalbläser; vielleicht daß er gelegentlich auch als Regimentspfeifer sonst gedient haben mag. Jedenfalls ist es klar, daß unter diesen Umständen die Musik im Heerwesen für jeden Mann unter Waffen sehr nothwendig war, und deßhalb im Chore gelernt werden mußte. Die Orchestrik mit den Elementen des Waffentanzes reicht dann schon hinüber in die Choregie. Das ist der ganze Lehrplan der alten ersten

Volksbildung. Wie nun die Stunden eingetheilt waren, und ob und wie weit schon auch schon in Athen zweiclassige Militärschulen (vom 7. bis 12. und vom 12. bis zum 15. oder 18. Jahre) aufgestellt waren, das wissen wir um so weniger, als, wie wir gleich sehen werden, die Gemeinsamkeit und Gleichheit eben dieses ersten Unterrichts gewiß sehr bald verschwunden sind. Mit diesen Aufgaben ist nun auch die Grundlage des öffentlichen Volks-Lehrerwesens gegeben, von dem wir übrigens sehr wenig wissen. Die oberste Aufsicht über diesen ganzen Unterricht scheint der bestellte (von wem? vielleicht sogar vom Areopag) Pädotribe in Attika (wie war es anderswo?) gehabt zu haben; ob jede Volksschule ihren Pädotriben gehabt hat? Dann werden sich allmählig eigene Waffen- und Ringlehrer, Musik- und Tanzlehrer ausgebildet haben; wer setzte sie ein und wer bezahlte sie in dieser Epoche? Von Lesen, Schreiben und Rechnen scheint in diesen Schulen keine Rede gewesen zu sein. Und dennoch waren sie als Vorbildung für die Ephebie die Grundlage der Wehrhaftigkeit des Staates. Darum hatten sie auch schon frühe ein gewisses öffentliches Recht; nur war es noch auf seinem niedersten Standpunkte.

Schon zur Zeit Solons müssen sich allerlei große Uebelstände herausgestellt haben, die darauf beruhten daß alle diese Schulen nicht bloß jeder rechtlichen Ordnung, sondern auch jeder Aufsicht entbehrt haben, und die Lehrer zwar den Kindern gegenüber fast souverain, gegenüber dritten aber ohne alle Autorität waren. Solon gab daher dem uralten Gedanken seinen Ausdruck, daß diese Kindererziehung für jeden Bürger etwas Heiliges sein müsse, und verfaßte Gesetze, welche aber eigentlich reine Polizeigesetze der öffentlichen Sittlichkeit bei den nackten Gymnopädien waren, und stellte den Paidotriben als öffentliches Amt an die Spitze der Paidonomie; freilich wissen wir von der eigentlichen Aufgabe und Competenz der ersten Volksschulbehörde in der Geschichte Europa's nichts genaueres, als daß sie dem Areopag, also dem höchsten Strafgericht Athens, verantwortlich war. Dabei hielt man die alte bäuerliche, plumpe Art der Schuldisciplin strenge aufrecht; der Lehrer hatte ein fast unbeschränktes Recht der körperlichen Züchtigung; in dem barbarischen Sparta spielte der Stock eine viel größere Rolle als jetzt selbst in den untersten Militärschulen, öffentliche und Privatprügel wechselten ab, und noch Aristophanes bespöttelt das „Prügelgeklatsch“ der atheniensischen Kindererziehung. Die Eltern aber kümmerten sich, etwa wie die heutigen Franzosen bei ihren Externaten und Internaten, um das Kind nicht mehr, sowie es einmal des Morgens früh aus dem Hause war. Von einer verständigen Oberaufsicht der Pädotriben ist nichts zu lesen. So mag es wohl in diesen Schulen elend genug ausgesehen haben.

Und jetzt trat das Element hinzu, das wie wir annehmen müssen, über das Schicksal derselben entschieden und sie in die eigentliche Volksschule aufgelöst hat. Das war der Grundsatz daß niemand die gesetzliche Pflicht hatte, sein Kind überhaupt auch nur in diese militärische Vorschule zu schicken. Wenn Solon diese Pflicht aufstellt, so hat auch er nicht einmal die Absicht gehabt, sie zu einer öffentlichen Zwangspflicht zu machen; der Satz daß der Vater sein Recht auf Alimentation gegen das Kind verlor wenn er es nicht „in die Schule" schickte, bezieht sich zuerst gewiß nicht auf die Schule in unserem Sinne, die eigentliche Volksschule, sondern auf die obige Paideia, und beweist daß es eben keinerlei öffentlichen Zwang, sondern nur die Sitte gegeben hat, das Kind an derselben und zwar nicht als Unterrichtsanstalt sondern als Vorbildung für die Ephebie abzugeben. Nur für die Ephebie bestand die Pflicht, die aber ja zugleich Militärpflicht war. Und jetzt denke man sich jene eigentlich ganz verwahrlosten Anstalten, besucht von den Kindern der untersten Classen, ohne die ersten Elemente des eigentlichen Unterrichts, unter jenem unverantwortlichen Prügelgeklatsch eines Wachtmeisters — war es da ein Wunder, daß die Eltern besserer Classen sich scheuten, ihre Kinder in solche Anstalten zu senden? Konnten dieselben denn nicht zu Hause oder in verantwortlichen Privatanstalten schließlich Ringen, Musik und Orchestrik lernen? Der Gang der Dinge kann kaum zweifelhaft sein. Jene Volksschule fängt an zu verschwinden, so wie der Wohlstand allgemeiner und die Unterrichtsschulen durch Verkehr und Handel jedermann nothwendiger werden; der Staat that gar nichts für sie, so wenig er für die Gymnasien gethan hätte, wären sie nicht die Grundlage seiner Leiturgien und Festschmäuse gewesen; als die Schriftsteller auftraten die uns über dieselben hatten belehren können, waren sie wie es scheint bereits in dem Privatunterricht untergegangen; wir finden von ihnen nirgends ein klares Bild, und die alte Volkserziehung der Gauverfassung erhält sich nur noch in ihrem zweiten jetzt auch formell selbständigen Theile, der Ephebie und ihrem Gymnasialwesen.

Die neue Ephebie und das Gymnasium.

Der ziemlich endlose Streit über Ephebie und Gymnasium wird wohl für sehr viele einzelne Fragen ein endloser bleiben, aus demselben Grunde wie bei der Paidonomie. Wir glauben, daß der einzige Weg zu einem wenigstens einfachen Resultat zu gelangen darin besteht, daß man beide eben nicht als fest geordnete, unter bestimmter Gesetzgebung stehende Militärbildungsanstalten, sondern in einer beständigen historischen Umbildung begriffen betrachtet, so daß die sehr verschiedenen Nachrichten

dadurch ihren Werth empfangen, daß man sie auf die verschiedenen Stadien eben jener inneren Umbildung derselben bezieht. Uns bleibt an dieser Stelle nichts anders übrig, als eben diese letztere als Grundlage für die Auffassung der Quellen zu bezeichnen.

Wir meinen daß man in dieser Beziehung drei, allerdings nicht scharf zu trennende Zeiten unterscheiden müsse, indem sich allmählig die strenge und eigentliche Ephebie, welche aus der neuen Centralisation hervorging, umgestaltet. Ihnen allen zum Grunde aber liegt das Wesen der Ephebie selbst, und aus diesem geht dasjenige hervor, was sich im Wechsel ihrer inneren Umbildungen gleich bleibt.

Die Ephebie an sich nämlich war gar nichts anderes, als die heutige Militärdienstpflicht der Recruten. Natürlich war sie damit zwar nicht die Grundlage für die Heeresordnung, die auf der allgemeinen Dienstpflicht beruhte, wohl aber die anerkannte Bedingung für die Tüchtigkeit des Heeres, das nach der bürgerlichen Heeresrolle, dem *κοινὸν γραμματεῖον*, im Kriegsfall einberufen ward. Sie war daher zuerst und vor allem die Einberufung des jungen Geschlechterephebe zur Stellung, wobei er den bekannten Fahneneid mit Anrufung der Götter leistete, deren Bedeutung schon die Classiker nicht mehr verstanden, die aber nach der gewiß richtigen Anschauung Graßbergers alte Landes- oder Phylengötter waren. Dann wurde dem Recruten — wie jetzt — das Haar geschnitten, und zum Zeichen daß es sich jetzt nicht mehr um einen Phylen- sondern um einen Staatsdienst handle, empfing er aus dem öffentlichen Depot die Staatswaffen. Da aber nur der freie Geschlechtergenosse Waffen tragen durfte, so mußte das Einstellen des Recruten stets zugleich ein Eintragen in das Dienstregister auf der Grundlage seiner freien Abstammung geschehen; mit ihr war dann das Bürgerrecht entschieden, und daher konnte die Aufnahme in die Ephebie auch jetzt noch nur unter der alten, neu umgestalteten Mitwirkung des Geschlechtervorstandes, des Phrators stattfinden; natürlich war es dabei, daß diese Aufnahme, welche ja dann auch über Erb- und Familienrecht entschied, ein Familienfest und als solches mit gewisser öffentlicher Feierlichkeit verbunden ward. Allein ein zweites kam hinzu. Die Gemeinde hatte kein stehendes Heer für den gewöhnlichen militärischen Wachdienst, und die bereits ansässigen Bürger waren eigentlich doch nur für den Kriegsfall zum Eintritt in das Heer berufen. Nach dem Verschwinden der alten Phylen aber kam alles auf die Sicherheit der Stadt selber an, in der das ganze Staatsleben concentrirt war. Eine Stadt aber ohne eine stehende Wache ist nicht denkbar; am wenigsten in jener Zeit. So war es ganz naturgemäß, daß die Ephebie das stehende Heer jener Zeit vertrat; und diese Function ist es, welche dem Ephebendienst

seinen Character unverkennbar ausprägt. Es folgt aber daraus was bei der ganzen Lehre von der Ephebie fast immer außer Acht gelassen wird, daß die alte Ephebie in dem Grade mehr verschwinden mußte, in welchem einerseits die Stadt Söldnertruppen im regelmäßigen Dienst aufnahm, und andererseits die große Staatenbildung mit den Macedoniern zwar die großen Kriege weiter führte, aber die Landesfehden beseitigte, welche die örtliche Ephebie so wichtig gemacht hatten. Die Ephebie konnte daher nicht dieselbe sein vor Perikles und nach Alexander. Vor Perikles ist sie die Centralisirung der alten Phylenephebien durch die Klisthenische Verfassung in Athen; seit Perikles ändert sie ihren streng militärischen Character, indem sie den Anforderungen der neuen Leiturgie dienstbar wird, von denen wir gleich reden; mit der Macedonischen Herrschaft beginnt die Zeit, wo der Söldner sie als Recrutendienst überflüssig und aus ihnen eigentliche öffentliche Schulen macht. Einberufung und Fahneneid werden dem Volke unverständlich und verschwinden. Es ist wohl durchaus nothwendig nach diesen Gesichtspunkten die sonst so verwirrten Nachrichten zu ordnen, die uns über die inneren Verhältnisse der Ephebie zu Gebote stehen.

In der ersten dieser Epochen war nun das erste natürlich die Herstellung eines Exercierplatzes für alle Epheben aus allen Phylen. Die alten vier existirten nicht mehr, und die neuen zehn konnten gar keinen Phylenplatz haben, da sie ja keinen Phylenbesitz hatten. Die Stadt wies daher diesen Exercierplatz an, und das war das öffentliche Lykaion, das erst später Gymnasium hieß, weil der allmählig verkommenden Zucht und Sitte der Athener der nackte Ringkampf viel interessanter war als der Marsch der Epheben gewaffnet mit Schild und Speer. Wir denken das erste Lykaion, das des Apollo, sei dem *'Απόλλων πατρώος* geheiligt gewesen. Wir glauben ferner, daß in der ersten Epoche der Leiter des ganzen Ephebendienstes nur einer, der Gymnasiarch gewesen ist. Das waren wohl die einfachen Grundlagen der ersten Ephebenordnung; daß dann die Vergrößerung der Stadt die Herstellung mehrerer solchen Lykaien nothwendig machte, ist selbstverständlich. Und jetzt begann die militärische Ausbildung.

Für diese nun, die Recrutenbildung, läßt es sich wohl nicht anders denken, als daß in ihr die Aufgaben der Paideia nunmehr ernst genommen wurden, und daß sich daher — freilich wieder ohne Unterrichtsgesetz — von selber ein Lehrplan mit seinen Lehrern ausgebildet hat. In dieser ergaben sich daher dieselben beiden Gebiete wie für die Paidonomie in der Palästra. Das erste derselben war naturgemäß die eigentliche Waffenübung. Dieselbe bestand in zwei Hauptaufgaben: Einmal in der Ausbildung der Einzelnen, in welcher die Knabenspiele der

Paidonomie sich zu einem regelrechten Exercitium gestalteten, an dem jeder Ephebe persönlich jetzt Theil nehmen mußte. Dieses öffentliche Exercitium war eben das Pentathlon, nicht ein Fünfkampf, sondern die fünf Aufgaben des von der Sitte festgestellten Exercierreglements. Es war dabei natürlich, daß an diesen fünf Uebungen nicht bloß die Epheben sich betheiligten; mit zwanzig Jahren hat man weder Lust noch Kraft für die Gymnastik verloren; so schlossen sich auch andere junge Männer an die eigentlichen Epheben, und bildeten dann mit ihnen die Jugend, die „ἡλίκια", die sich, vielleicht nach einer Sitte die noch älter war als die spartanische Unterscheidung der Mellirenes und Eirenes, bis zum dreißigsten Jahre erstreckte, und daher für die ganze Ephebenübung wieder verschiedene Classen erzeugte, welche man die erste, zweite, dritte ἡλίκια nannte, ohne daß sie eigentliche Epheben gewesen wären. Denn die Epheben als solche hatten neben Gymnastik und Pentathlon, an welchem auch die Männer Theil nahmen, wesentlich die Waffenübung und den Waffendienst des eigentlichen Soldaten, schwergewaffnet in Reihe und Glied zu marschiren mit Speer und Schild, nach strengem militärischen Commando, oft mit harten Strapazen in der glühenden Sonne „von Lykaion zu Lykaion, mit dem Wurfspeer und dem Schild" — wie noch Aristophanes sagt — commandirt, daneben traten die Manöver im Felddienst, um das Land kennen zu lernen, dann der Dienst auf den Wällen der Stadt als Wachtposten zu stehen, offenbar unter strenger Disciplin, die Männer bildend welche die Perserkönige besiegten. Zu diesem rein militärischen Dienst trat dann die zweite Aufgabe der Ephebie hinzu, Singspiel und Waffentanz, auch jetzt untrennbar mit dem Heerwesen wie seit Alters her verbunden; mit ihr wohl auch schon früh die eigenen Sing- und Tanzlehrer, aber nicht als Künstler sondern als militärische Lehrmeister. Diese Ephebie mit ihrer strengen Dienstpflicht dauert dann zwei Jahre; dann trat der Ephebe in sein volles Bürgerrecht — vielleicht auch in die zweite ἡλίκια ein. Wir glauben das Ganze sei ursprünglich sehr einfach gewesen.

Allein in der zweiten Epoche wird es anders. Die Leiturgien entwickeln sich, und aus dem öffentlichen Dienst wird im Anschluß an jene der öffentliche Festzug mit seinen öffentlichen Spielen. Natürlich bleibt noch die militärische Erziehung, aber allmählig wird aus ihr eine Last, und die Auszeichnung im Wettspiel, sowohl im Lied als im Waffentanz, wird dem Gefühle des jungen Mannes zur Hauptsache, und neben der Ehre des tapferen Helden tritt die der öffentlichen Anerkennung für die Leistung im Schaugepränge der Leiturgie. Dies nun fordert auch für die Epheben eine eigene Ordnung des Ganzen, wie eine besondere der Einzelübung. Dafür reicht der militärische Gymnasiarch

der alten Zeit nicht mehr aus; schon ist Schmuck und Schönheit eben so wichtig, bald sogar wichtiger als Ringkampf und Speerwerfen; ja dieselben werden, zum Theil wohl auch der olympischen Spiele und ihrer Ehren eingedenk, überhaupt nicht mehr als streng militärische, sondern als öffentliche Uebungen angesehen, und um der öffentlichen Bewunderung willen mehr als wegen der militärischen Dienstleistung getrieben. Daher bildet sich ein neues Amt — vielleicht war es schon in der alten Ephebie, aber eben nur für die Choregie da — das Amt des Kosmeten, des Festordners, als Haupt der Gymnasien, und der alte Gymnasiarch verschwindet. Durch den alles überwiegenden Werth des Festgepränges der Leiturgie wird dieser Kosmet eine wichtige Person; das ganze Lehrerpersonal wird ein öffentliches; in ihm ist die innere Organisation der Gymnasien repräsentirt; und schon fangen die Ephebien an, ihre Aufzüge und die Erfolge derselben in steinernen Tafeln zur Erinnerung aufzuzeichnen; der Stolz des ganzen Volkes löst sich auf in dem Stolz seiner einzelnen Ephebien, und es hat sich daher wohl von selbst gemacht, ohne daß wir den Anfang und einen eigentlichen Zweck nachweisen könnten, daß zu Pentathlon und Chorus auch die Schaustellung öffentlicher Redeübungen — wohl Declamationen — an die Ephebenleistungen sich anschloß, die vor Areopag und Volk gehalten wurden. Nur denken wir uns dabei keine Prüfungen und „Probevorträge“ mit Graßberger III. 385, sondern eben Schaureden; es ist der Keim des französischen so nachtheiligen concours in allen Bildungsanstalten, ohne inneren Werth, auf den Effect berechnet und von diesem allein belohnt, und schon Rom hat diesen Schein des Bildungswesens in sich aufgenommen. An den Wettkämpfen aber konnte auch der Mann Theil nehmen; dadurch aber wird der Wettkampf selber statt des militärischen Exercitiums und seiner strengen Disciplin die Hauptsache, und mit ihm aus dem Lykaion ein Gymnasion. Die Folge solcher Theilnahme, welche den Character der Ephebie ändern mußte ist, daß die jungen Epheben jetzt auch den amtlichen Kosmeten allmählig in den Hintergrund schieben, und sich die Ordner, die bisher der Staat gab, selber unter sich wählen, um den Ruhm des καλῶς γυμνασιάρχειν selber zu haben; natürlich nur auf ein Jahr; damit bilden sich um dieser Wahl willen aus den alten ἑταίροις, die in der ursprünglichen Ephebie meist nur die innige Verbindung der einzelnen Waffengenossen waren, wie die Blutbrüder der Germanen und Skandinaven, größere Genossenschaften welche in Festzug und Wahl zusammenstehen, und die heutigen Studentenverbindungen nahmen ihren Anfang, um von da an von keiner öffentlichen hohen Schule mehr zu verschwinden; zwar keine Nationes, da es kein öffentliches Recht derselben gibt, wohl aber von

beständig wachsender Bedeutung, je mehr die wissenschaftliche Bildung die militärische überflügelt. Und damit geht die alte Ephebie und mit ihr das große Princip der Gleichheit im öffentlichen Bildungswesen zu Grunde, bis in der dritten Epoche mit dem Eintritte der römischen Herrschaft der letzte Rest derselben verschwindet und an ihre Stelle die erste Gestalt der eigentlichen Schulbildung auftritt.

Wir halten nun fest daran, daß die ganze Behandlung der Ephebie sich wesentlich zum Besseren umgestalten würde, wenn man einmal die Quellen in diesem Sinne historisch behandeln wollte. Denn die Widersprüche und Unklarheiten derselben entstehen vor allem daraus, daß man die großen Verschiedenheiten jener Epoche durchaus zu einem einheitlichen Bilde gestalten will. Immer aber ist jener Anfang aller staatlichen Erziehung nur halb verständlich, wenn man neben ihm nicht den zweiten integrirenden Theil derselben, die Liturgien mit ihrer maßgebenden Wichtigkeit für den geistigen Bildungsgang von Hellas hinstellt.

II. Die neue Choregie.

Entwicklung der alten Choregie zu dem Systeme der öffentlichen Feste in Panathänaien. Liturgien und Schauspiele.

Auch hier ist es wohl erlaubt, einen Augenblick bei der Wiege unseres europäischen Bildungswesens stehen zu bleiben. Denn in der That handelt es sich auch dabei nicht um einzelne philosophische Thatsachen, sondern um einen großen historischen Proceß, der jetzt noch in uns fortlebt.

So wie man sich die Umwälzung der alten Gauverfassung Attika's vergegenwärtigt, wird es klar daß die alte Choregie mit der neuen städtischen Verfassung einerseits ihrer Form nach unvereinbar ist, aber doch andererseits an ihren Grundlagen und Principien nichts ändern kann und will. Und das ist es, was die eigentliche Geschichte dieses zweiten Gebietes alles öffentlichen Bildungswesens beherrscht hat und verständlich macht.

Die alte Choregie der Gauverfassung hatte ihren tiefen Sinn. Sie bedeutete die Gemeinschaft des Volkes, seines Rechts und seines Besitzes unter dem Schutze der Gottheit, nach Phylen geschieden, und dann in einem gemeinsamen Gottesdienst aller Phylen und Demen in Athen zusammengefaßt. Das war es wohl eigentlich, was man auf den Namen des Theseus zurückführte.

Als jetzt die Phylen aufhören, wird auch die ganze — bis dahin wie wir glauben örtlich dreifache — Choregie der ältesten Zeit erstlich

eine städtische, und damit zweitens ein einheitliches System von Choregien. Niemand, auch Klisthenes nicht konnte daran denken, irgend eine alte Choregie aufzugeben; das wäre gottlos gewesen. Niemand dachte ferner daran, die großen genossenschaftlichen Principien der Choregien zu erschüttern. Man mußte nur zuerst und zunächst alles auf die Stadt übertragen; dann mußten allerdings die Faktoren, welche das verfassungsmäßige Leben dieser Stadt beherrschten, auch Inhalt und Entwicklung der neuen Choregie bestimmen.

Diese Faktoren aber sind zuerst die ursprüngliche Idee der Gemeinschaft des ganzen Volks und seines Lebens, hier nicht aus einem reflectirenden Communismus, sondern aus der historischen Tradition selber entsprungen; dann aber zweitens der allmählige Untergang der alten Geschlechter und das Entstehen der Demokratie, in welcher durch das Princip des gleichen Stimmrechts die Masse der Nichtbesitzenden den Reichthum der Besitzenden ausbeuten lernt. Die Grundlage dafür ist das alte Princip der Gleichheit aller in allem; am meisten in dem Feste das die Götter ehrt, für welche alle gleich sind. Darauf beruht die Geschichte der neuen Choregie.

Das erste was daraus folgt war, daß indem alle Landes- und Orts-Choregien jetzt städtische Feste werden, die Stadt jetzt die Verpflichtungen in der Choregie übernimmt, welche einst die alten Phylen getragen haben. Das Princip für alle Choregie ist daher, daß sie jetzt eine städtische Last, und mithin eine öffentlich rechtliche Verpflichtung für jeden Bürger gegen die Stadt wird.

Um sich die ganze Bedeutung dieser Grundsätze zu vergegenwärtigen, muß man zu der eigentlichen Function der Choregie zurückkehren.

Der Gedanke der großen Gemeinschaft und Gleichheit aller Geschlechtergenossen hatte in Attika so gut als in Sparta die älteste Gemeinsamkeit des Mahles aus dem gemeinsamen Stammesgute, das Syssition, aufrecht gehalten. Der Stamm gehörte dabei Einem großen Stammesheerde; die Göttin des Heerdes war die Vesta; so ward das Stammesmahl ein der Vesta geweihtes, und das wirthschaftliche Syssition zur geheiligten Hestiase. Die Stammesspeisung war damit von Anfang an ein ursprüngliches Princip jedes gemeinsamen Gottesdienstes, und die ältesten Abgaben der Alodbauern an die Gottheit und ihren Tempel, wie ihr furchtbar strenges Recht der *ἀτίμια* gegen den Nichtzahlenden, durch welche die Kosten der Hestiase gesichert wurden, können gewiß nicht ohne die Hestiase erklärt werden.

Ich denke nun, daß wie der Grundbesitz in seinem Alod ursprünglich gleich war, so auch die ursprüngliche Abgabe an den Tempel eine gleiche hat sein müssen. Nun aber ging die alte Besitzgleichheit der

γένη zu Grunde, aber die Gleichheit der Abgabe blieb mit ihren sehr ernsten Consequenzen für den Schuldner. Das, meine ich, sei das eigentliche ἄχϑος gewesen, das die Bauern nicht mehr ertrugen. Die Aufgabe Solons war es deßhalb zunächst, diese Last dadurch zu erleichtern, daß er zuerst in der Welt die öffentliche Last nach dem verschiedenen Ertrage vertheilte; ich kann nicht anders als in seinen vier Classen zugleich vier Steuerclassen zu erkennen, und halte vor der Hand fest daran, daß die öffentliche Besteuerung erst von da an eine Steuer nach den vier Einkommensclassen gewesen ist, die wie aller öffentlicher Dienst auf der Vertheilung des Grundbesitzes beruhte. Ein wesentlicher Theil dieser Ertragssteuern war dann natürlich eben zur Stammesfeier und ihrer Volksspeisung in der Hestiase bestimmt. Die Solonische Verfassung als Classensteuerverfassung war eben darum nicht etwa bloß eine Seisachtheia für einmal, sondern als eine Steuerordnung die dauernde Seisachtheia selbst. Nun kam Klisthenes und centralisirte die alten Phylen in Athen. Natürlich mußte jetzt jeder die alte Phylensteuer nach der Hauptstadt bringen, gleichviel welcher Classe er gehörte, da die neuen zehn Phylen mit der Last für den Gottesdienst nichts zu thun haben konnten. So empfing, denke ich, jene solonische Classensteuer den Namen der εἴσφορα. Von ihr sollte vor allen Dingen die jetzt einheitliche Choregie abgehalten werden. Also auch die Kosten der Hestiase, welche natürlich das Volk weder aufgeben konnte noch wollte. So entstanden aus den alten Stammesspeisungen der ursprünglich gleichen Alodbauern und ihrer Gauverfassung die eigentlichen Volksspeisungen, welche Rom von Griechenland übernahm, ohne ihre eigentliche historische Bedeutung zu ahnen. Die Frage war nur, welche Feste nunmehr eigentlich der Stadt als solcher und mit ihr der εἴσφορα gehören sollten. Und hier trat — wieder ohne besonderes Gesetz, sondern vermöge der naheliegenden Sitte — das Princip ein, daß das höchste Fest, das Panathanaion, allein von der Stadt, die übrigen, einst örtlichen Feste aber zum Theil von derselben, zum Theil von den Geschlechtern getragen werden mußten. Damit ward eben diese Theilung der Last eine außerordentlich wichtige Sache, denn mit ihr ward der öffentliche Gottesdienst zuerst zu einer finanziellen Frage. Es ist die erste Sorge einer Kirchensteuer in Europa, die uns nur zu sehr an die Zehnten der Leviten in Judäa erinnert. Daraus bildet sich dann auf diesem Gebiet die Bewegung, welche auch diese Steuer von dem Nichtbesitz auf den Besitz überwälzt. Und das ist, meinen wir, der Punkt auf welchem sich die alte Choregie mit ihrer Einfachheit in die neue, die Liturgie mit ihren verschiedenen Formen umgestaltet.

aber Volksbewußtsein und Volksgeist mit allen Kräften erfaßt, und die eigene göttergleiche Abstammung wie die eigene große Geschichte zur Grundlage ihrer Volksbildung macht, damit große Thaten die große That erzeugen. Und das ist es eigentlich was aus jenem Theile des ältesten hellenischen Volksbildungswesens zu uns herüber klingt, und weßhalb wir alle theils bewußt, theils gefühlsmäßig uns so gern in sie versenken, das aus ihr lernend, was die germanische Welt sich ohne jenen Staat nicht selber hat geben können. Denn alles mag das deutsche Volk in seinem großartigen Bildungswesen besser haben als das hellenische, eine Erziehung zum Volke durch das Volk hat es bis jetzt nicht gewinnen können. —

— Allerdings hat nun dieses öffentliche Bildungswesen, obwohl es einer Unterrichtsgesetzgebung gänzlich entbehrte, eine ganz bestimmte Seite, welche schon damals dem Verwaltungsrecht angehörte. Und wenn wir zum Schlusse darauf hier kurz hinweisen, so geschieht es weil wir festhalten, daß schon in der ältesten Zeit das Bildungswesen so gut als heute ohne sein Verwaltungsrecht nicht vollständig übersehen oder gelehrt werden kann.

Die beiden Punkte auf welchen es mit seiner Voraussetzung und seinen Consequenzen in das übrige öffentliche Recht hineingriff, sind die ältesten aus der neuen Ephebie hervorgehenden Bürgerstandesregister, welche nach dem Austritt aus der Ephebie den Eintritt in das eigentliche Bürgerthum mit Stimm- und Wahlrecht constatiren, und das Steuersystem.

Da nämlich eigentlich erst in der Ephebie und Liturgie das Angehören an das freie Bürgerthum seinen ersten öffentlich rechtlichen Ausdruck empfing, und nicht wie bei uns durch die Geburt, so trat an die Stelle unserer Geburtsregister das Aufnahmsregister der Phratoren, in welches jeder junge Mann sich eintragen lassen mußte, wenn er nach dem zwanzigsten Jahre und seinem Austritt aus dem Wehrdienst das volle Staatsbürgerrecht haben, und in das zweite große Register, das Bürgerregister eintreten wollte. Die Bevölkerungstabellen sind deßhalb nur in den doppelten Tabellen, den Ephebien- (Wehrpflichts-) und den Bürger- (Steuer-) Tabellen zu suchen, während von einer Aufzeichnung der Kinder in der Paideia nichts erwähnt wird. Die Heirath scheint dabei vollständig frei gewesen zu sein. Ob das nun mit seiner Strenge diese zweite Epoche überdauert hat, wo die Ephebie zur freien Gymnastik übergeht, müßte erst erforscht werden. Dagegen konnte bei den steigenden Lasten der Stadt für die großen und kleinen Feste, und bei der Erschöpfung der Wohlhabenden durch die *χορηγίαι καὶ λαμπαδαρχίαι, καὶ ὅσαι ἄλλαι τοσαῦται* über die als „Nichtschonung der

Besitzenden in der Demokratie" noch Aristoteles klagt (Pol. V. 7. 11) das alte Steuersystem nicht mehr ausreichen, so wenig wie das alte, mit den alten vier Phylen verbundene Steuererhebungssystem für die Phylen-Choregie, die Kolakreten mit ihren Phylensteuer-Registern, an deren Stelle nach der Klisthenischen Verfassung jetzt der Gemeindeschreiber, der Demarch trat. So mußte an eine neue Ordnung gedacht werden, und daraus ging der erste eigentliche Finanzplan hervor, den die Geschichte Europa's kennt, das neue Steuersystem des Nausinikus, das aber selbst durch die große Arbeit eines Böckh nicht ganz hat aufgeklärt werden können. (Ol. 100.) Wir aber müssen uns mit dieser Hinweisung um so mehr genügen lassen, als wir doch dabei von dem Ausgabebudget jener Zeit nichts erfahren; und dennoch wäre für das öffentliche Bildungswesen gerade das die Hauptsache. Jedenfalls steht fest, daß wenn jene öffentlichen Anstalten an dem Reichthum der Stadt in fast vernichtender Weise zehrten, für die Privatbildung, die wir jetzt an ihre Seite stellen, aus städtischen Mitteln nichts geschehen ist.

B. Das geistige Bildungswesen.

Das Privatbildungswesen und seine beiden Grundlagen, die Volksschule und die wissenschaftliche Bildung.

Allerdings kann es nicht unsere Aufgabe sein den fast überreichen Stoff genauer zu betrachten, den uns die gelehrten Forschungen über das ganze Schulwesen der Griechen gebracht haben, und den namentlich Graßberger so gründlich verarbeitet. Wir müssen bei dem allgemeinen Character desselben stehen bleiben; aber gerade dieser ist von hohem Werthe.

Dieser Character besteht nun darin, daß die geistige Bildung neben der militärischen und kirchlichen der hellenischen Welt nicht wie in der germanischen aus dem höheren Princip einer groß aufgefaßten Volksbildung und dem Bewußtsein ihres Werthes hervorging, sondern daß es gänzlich der Willkür jedes Einzelnen überlassen und daher in Form und Inhalt nichts war, als die einfache und leicht verständliche Consequenz von Ursachen, *die an sich ganz außerhalb der Volksbildung liegen.* Und das characteristische Moment dafür ist, daß Hellas zwar Philosophen besaß, die sich auch mit dem Volksbildungswesen beschäftigten, *aber daß es niemals Schulmänner hatte* wie unsere Welt. Was aber unser Volk an diesen besitzt, das wird die Folge zu zeigen versuchen.

Demgemäß wird es schwer sein zu verkennen, daß das was das

System der freien bürgerlichen Bildung jener Zeit war, nicht in der Reflexion oder Theorie eines öffentlichen Rechts oder seiner Verwaltung, am wenigsten in der der griechischen Philosophen, sondern eben nur in dem klaren Bilde der wirkenden Kräfte erkannt werden kann, aus denen dieselbe hervorging.

Und diese können wir schon gegenüber der allgemeinen Kenntniß des hellenischen Lebens auf drei Sätze zurückführen. Diese drei Sätze enthalten aber gerade die drei großen Grundformen alles theoretischen Bildungswesens überhaupt, und damit auch die rechtliche Grundlage desselben in unserer unmittelbaren Gegenwart.

Gerade nämlich aus der gänzlichen Gleichgültigkeit des Staates für die geistige Bildung entwickeln sich schon in Athen die ersten Keime derselben drei großen Kategorien unseres Bildungswesens, der Volksunterricht mit der Volksschule neben dem häuslichen Elementarlehrer, dem Hauslehrer, dann ein höheres Mittelschulwesen, und endlich ein höchstes Bildungswesen das in noch höchst unfertiger Form unser Hochschulwesen enthält. Dabei kennen wir zwar viel Einzelnes nicht; aber wir glauben kaum, daß man jene großen Kategorien des Bildungswesens auch in Hellas bestreiten wird, wo die unwiderstehliche Natur der Sache sie an der Stelle der Gesetzgebung als freie Gestaltung der arbeitenden Bildung geschaffen hat.

1) Die Volksschule; die Pädagogen und die erste Pädagogie.

Es war wohl wie schon gesagt kein öffentliches Recht, sondern bloß der Ausdruck der Sitte als Solon vorschrieb, daß jeder Bürger seine Kinder wenigstens Lesen und Schreiben (*γραμμάτα*) lernen lassen solle; denn wir finden wie gesagt von einer Schulpflicht in unserem Sinne keine Spur; haben doch noch in späteren Zeiten selbst historisch bekannte Männer nicht lesen können (Bernhardy in d. Gesch. d. gr. Liter. I. 42). Und dennoch müssen wir sagen, daß der Elementarunterricht schon zu Solons Zeit gewiß ganz allgemein gewesen ist. Nur hat derselbe auch sofort seine doppelte Gestalt angenommen.

Diese hängt aber aufs engste mit der gesammten Entwicklung des griechischen Lebens zusammen.

Die Lage Athens hatte dasselbe schon früh zum Mittelpunkt des Handels gemacht, und immer und auch hier schloß sich an den Handel die producirende Industrie. Die mechanische Arbeit aber erschien dem freien Mann als der Freiheit unwürdig; ja die Arbeitslosigkeit (*ὀργία*) galt als Zeichen der Freiheit; arbeitender Handerwerb, *τὸ βάναυσον*, war unehrenhaft; die *τέχνη καὶ βάναυσον τούτον* ward den Sklaven

überlassen. Allein nicht jedermann hatte Vermögen genug, um von demselben leben zu können; dagegen bedurfte jeder der mit Sklaven arbeiten ließ, allerdings des Aufsehers, eines ἐπιτήδευς, und dazu nahm er gern, sei es auf dem Schiffe, sei es am Lande, den Freigeborenen. Schon das zu werden, noch mehr aber um in der fabriksmäßigen Production, der χρηματίστικη, und gar im Geldgeschäft, der μεταβλήτικη, selbständig Vermögen im Verkehr mit andern Nationen zu gewinnen, bedurfte jeder der drei elementaren Fähigkeiten. Man achtete sie eigentlich nicht, da ihr Ziel denn doch zuletzt immer der Erwerb zu sein schien; aber entbehren konnte man ihrer zunächst schon aus wirthschaftlichen Gründen nicht. Man zahlte daher die Mühe des Unterrichts; an diese Zahlung schloß sich dann das erste Unterrichtsgewerbe, das sofort sich aus naheliegenden Gründen, zur ersten Elementarschule ausbildete. Wir wagen nicht zu bestimmen, ob Hellas die erste Heimath des Elementarunterrichts gewesen, und ob Inder und Aegypter etwas ähnliches gehabt; aber gewiß scheint, daß dieses Elementarschulwesen in demselben Grade sich bei den Hellenen einbürgerte und für alle Familien als nothwendig galt, in welchen sich Handel und Industrie entwickelten. Die großen Hafenstädte und die Inseln erscheinen von Anfang an als die Heimath dieser untersten Volksschulen; schon Herodot erzählt von der Volksschule auf Chios, die mehr als hundert Kinder — παισί γράμματα (Lesen, Schreiben, Rechnen) διδασκομένευ — bei ihrem Einsturz begrub. Aus dieser Stellung des Elementarunterrichts erklärt es sich dann auch von selbst, daß der Rechenunterricht gleich anfangs eine verhältnißmäßig so hohe Stellung einnahm, während aus dem umgekehrten Grunde derselbe bei den Germanen niemals viel bedeutet hat. (Graßberger II. 51.) Aber zugleich ist es damit klar, daß diese Anstalten, um die sich weder die Gesetzgebung noch die Verwaltung im geringsten kümmerten, nicht bloß ohne öffentliche Achtung, sondern auch in ihrer ganzen Organisation durchaus zufällig und höchst verschieden waren. Der Elementarunterricht der ganzen alten Welt ist bis zum Ende derselben ein höchst systemloses und zugleich mißachtetes Gewerbe geblieben; es unterlag wie jedes andere Gewerbe der öffentlichen Concurrenz, von den größeren Externaten bekannt gewordener Volksschulen bis zu dem Stundenlehrer hinab, der gelegentlich auf der Straße seinen Unterricht feil bot. Von einem Lehrerstande, ja von einem Lehrplan war dabei keine Rede; daß am Ende aller erster Unterricht im Lesen, Schreiben und Rechnen in der ganzen Welt denselben formalen Weg gehen muß, daß man Wandtafeln, Schreibzeug, mündlichen Unterricht, Aufsätze u. s. w. dabei haben muß, und natürlich auch bei den Griechen hatte, ist selbstverständlich. Auch hierüber

hat Graßberger das Bekannte gründlich zusammengearbeitet. Eben so natürlich nahm man als Inhalt für Schreiben und Lesen wohl die großen epischen Dichter, wenn der Knabe älter wurde. Aber Prüfungen, ein fester Lehrcursus, Schulzeugnisse, Eintheilungen von Schulclassen finden wir nicht. Von allen tieferen Anlagen im Elementarunterricht, von einer Religions- oder Sittenlehre, von Geschichte und Geographie ist nirgends die Rede, und die Kinder, die man dem Stocke oder der Ruthe des Lehrers überließ, kamen und gingen wie sie wollten; der Glanz und die Noth des öffentlichen Lebens mochten dann ihre weitere Erziehung übernehmen. Schwer ist es zu sagen, wie sich diese Elementarschulen zu der eigentlichen Paideia in der Palästra verhalten haben mögen. Gab es eigene Jahresclassen, eigene Stunden dabei? Gewiß ist nur, daß sich „alles Volk" in diese Schulen drängte, und daß die Gemeinsamkeit des Unterrichts die Gleichheit desselben von selbst erzeugte. Und hier war es nun wo die rasch entstehenden Unterschiede der besitzenden und der nicht besitzenden Classe ihre Arbeit begannen, um neben der untersten Volksschule die zweite Gestalt des Elementarunterrichts zu erzeugen, das älteste Hauslehrerthum, die erste Pädagogie.

Denn zu Hause kümmerten sich die Eltern um die Erziehung und namentlich um den Unterricht der Kinder sehr wenig; in jene niedere Schule mochten sie das Kind auch nicht allein hingeben; wer konnte wissen was bei der entstehenden Sittenlosigkeit und ihrer öffentlich anerkannten Knabenliebe demselben dort geschehen möge? So kamen sie, so lange noch die alte Gemeinsamkeit des Lebens in ihnen wach blieb, zu dem an sich einfachen Gedanken, dem Kinde sowohl in der Schule als in der Palästra einen Begleiter mitzugeben, unter dessen Verantwortlichkeit der Knabe stand; das war der Knabenführer, der erste Pädagogus; natürlich ein Sklave. Aber der Sklave, den der Hellene ja nur zu oft aus den besiegten eigenen Stammesgenossen als Kriegsbeute zu Hause brachte, war oft selbst ein gebildeter Mann. Warum sollte nicht dieser Sklave selbst den Elementarunterricht ertheilen? So ward aus dem Pädagogen der Lehrer. Und wer schrieb diesem Lehrer vor was er lehren soll? Wer beaufsichtigte ihn? Niemand. Das aber ergab zwei Dinge, deren Folgen bis auf den heutigen Tag reichen. **Zuerst** ward der junge Mann aus den wohlhabenden Familien überhaupt dem gemeinsamen Unterricht entzogen; er lernte im Hause, höchstens mit seines Gleichen außerhalb der Volksschule unterrichtet, schon frühe das sociale Classenbewußtsein mit all seinen Consequenzen kennen. Schon bei dem ersten γραμμα „verschwand die Sitte daß es eine gemeinsame Schule für alle geben müsse". Dann aber begann der junge Mensch das was der Sklave ihn lehrte, mit dem Lehrersklaven

ugleich zu mißachten; niemals hat selbst der attische Helene von Er-
rerb von Kenntniß irgend eine Achtung gehabt; der Sklave selbst aber
onnte wenigstens rechtlich, gewiß der Sitte nach, über den Zögling
eine Autorität, keine Gewalt haben; natürlich lernte dieser jetzt nur
as er Lust hatte; schon bei den Hellenen war schließlich das Verderben
er Aristokratie der langsam aber sicher entstehende Mangel an gründ-
cher geistiger Bildung, den die spätere *σχόλη* nicht mehr ersetzen
onnte. Das wird sich während des peloponnesischen Krieges endgültig
itwickelt haben; bereits Aristoteles erzählt das alles als eine bekannte
Sache; wunderbar aber ist es, daß das Wort der neuesten Zeit, daß
e reaktionäre Aristokratie nichts lernt und nichts vergißt, schon von
ristoteles (Pol. IV. 9) gedacht ward.— *οἵ — μὲν ἐν ὑπερόχαις εὐτυ-
χημάτων ὄντες — οὔτε βούλονται οὔτε ἐπίστανται —!*" So
ehen sich die großen Thatsachen und geflügelten Worte durch die Welt-
schichte, ewig dieselben, und doch so selten verstanden!

Allerdings aber entwickelte gerade diese erste noch ganz unfreie
ädagogie des Hellenenthums alsbald ihre zweite Seite; wieder einmal
igt es sich, wie gewaltig der Geist jenes Volkes selbst in seiner Un-
eiheit den edlen Kern zu finden wußte. Gerade jene Pädagogie, durch
elche die Vornehmeren sich „gewöhnten nicht mehr in die allgemeine
chule zu gehen" (*οὐδ' ἐν — τοῖς διδασκαλίοις ἄρχεσθαι συνή-
ες*, wie Aristoteles sagt), warf den ganzen Ernst, die ganze Aufgabe
r ersten Bildung einerseits auf die individuelle geistige Kraft des
ngen Menschen zurück, und zwang ihn, der sich durch kein öffentliches
ramen vor anderen als tüchtig legitimiren konnte den Werth dessen
as er sich innerlich erworben, auch innerlich und durch sich selbst
hätzen zu lernen. Hier ist es wo sich jenes große Princip der Indi-
dualität Bahn bricht, das die Griechen wie die Römer so gewaltig
macht, und wo mit demselben die erste Vorstellung davon entsteht,
ıß die Entwicklung jenes individuellen Bewußtseins und der Kraft
ırch sich selbst zu sein was man ist, sich als die eigentliche Erziehung
n dem, dem rein Brauchbaren zugewendeten Unterricht scheidet. Mit
r tritt dann das kräftige, thätige Selbstbewußtsein an die Stelle der
itte, und offen erkennt schon der Hellene, was zweitausend Jahre
äter von der mittelalterlichen Scholastik zur höheren Bildung hinüber-
hrt, daß der Kern und das letzte Ziel der Lehre nicht die bloße
enntniß, sondern das thätig werdende Wissen, die *ἐνεργεία*, verbunden
it dem festen Character, der *ἀρέτη* sein solle. Und darum ist Hellas
ieder das erste Land geworden, wo freie Männer für die selbstge-
onnene Ueberzeugung in göttlichen und menschlichen Dingen in den
od gegangen sind. Wie hätte die spätere germanische Welt ihren nie

ruhenden Kampf mit der Unwissenheit des Volkes und der Unduldsamkeit seiner Pfaffen durchzukämpfen vermocht, wenn die classische Welt ihr nicht jene großen, aus sich selbst heraus gewordenen und auf sich selbst stehenden Vorbilder schon in das Herz des Schülers eingeprägt hätte? Ist es das Leben oder ist es der Tod des Sokrates, was mehr in der Weltgeschichte gewirkt hat? Wer aber soll das Gemüth des Jünglings mit jenem unverlierbaren Element aller edleren Aufopferung für das Wahre und Schöne, den freien und edlen Character, anders erfüllen, als eben jener Pädagog, dem Leib und Seele des Jünglings überantwortet werden? Und beruht nicht, selbst über alle Fähigkeit und Kenntniß hinaus, darauf zunächst auch für den Staatsmann das Heil des eigenen Staates, für den Philosophen das Heil der Menschheit? Und ist dem so, ist dann diese Aufgabe des Pädagogen, der zum Jugendlehrer im höheren Sinne wird, nicht selbst Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung und wissenschaftlicher Grundsätze? So begreift man, daß die Pädagogik entstand, und was sie eigentlich war und wollte. Es ist unabweisbar, sie von der Pädonomie zu trennen, will man jene Urbildungsepoche aller Geschichte des heutigen Bildungswesens verstehen. Die Pädonomie ist der öffentliche Unterricht für den Waffendienst im Staate, der Ephebie, mit der sie ihre Entwicklung findet und untergeht; die Pädagogik dagegen ist die Lehre von der sittlichen, individuell sich gestaltenden, das ganze Leben umfassenden bildenden Arbeit des Geistes, und daher eine ewige, alle Zeiten überdauernde Wissenschaft von Gesetz und Ziel der letzteren; mit ihr scheidet sich die Erziehung als die höhere Aufgabe der Bildung zuerst von dem Unterricht als der niederen und mechanischen, und darum und nicht wegen einzelner Lehrsätze oder Philosophen ist die germanische Welt zu der hellenischen innerlich zurückgekehrt, als sich zweitausend Jahre später die ethische Idee der Erziehung des Menschengeschlechts von den socialen Zuständen des Volks und von der todten Gelehrsamkeit losriß, um eine neue Zeit zu begründen. Der aber werden wir wieder begegnen.

Diese Grundzüge nun mit ihren, immer hoch wichtigen positiven Einzelheiten auszufüllen, müssen wir andern überlassen. Und auch für das Folgende können wir nur die elementaren Grundlinien hier hinzeichnen.

2) Die Mittelschule und die encyclopädische Bildung. Der Ursprung der sieben freien Künste.

Auch hier dürfen wir wohl bemerken, daß man sich unter dem hellenischen Mittelschulwesen nicht etwas unseren heutigen Begriffen

formell ähnliches vorstellen darf. Daß wir dagegen ein solches Mittelschulwesen haben, beruht auf denselben Gründen, aus denen wir uns nichts anderes denken können, als daß die Hellenen es der Sache nach gehabt haben müssen.

Alles was wir von der ältesten Volksschule derselben wissen zeigt uns, daß man junge Leute nicht bis zum achtzehnten Jahre, also bis zur Ephebie, mit welcher ohnehin der theoretische Unterricht gerade so abgebrochen erscheint wie bei unserem Freiwilligenjahr der allgemeinen Wehrpflicht, in diesen Schulen lassen konnte. Eben so klar ist es, daß auch der Pädagoge, mochte er selbst ein Gelehrter sein, nicht allen Fächern gewachsen sein konnte. Auch das leuchtete ein, daß die höhere Bildung, von der wir gleich reden, denn doch eine selbständige, weit über den Volksunterricht hinausgehende Vorbildung forderte. So muß es ein Stadium einer solchen Vorbildung gegeben haben; aber diese Vorbildung hatte weder ein öffentliches Recht, noch eine Prüfung, noch eine öffentliche Anstalt, und darum ist es eben nicht möglich, sie historisch in eine feste Gestalt zu bringen. Wir sind fast ausschließlich auf das angewiesen, wodurch sie selbst entstand, die Natur der Sache.

Diese Natur der Sache bestand nun keinesweges in einem pädagogischen System, sondern in dem was das wirkliche Leben forderte, für welches die Bildung gewonnen ward. Und das muß man schon hier so bestimmt als möglich bezeichnen; denn in Wahrheit ist es hier, wo sich die ersten Keime der beiden großen Bildungsgebiete abzeichnen, die jetzt unsere ganze Unterrichtsordnung und selbst die großen Richtungen unserer gesammten Wissenschaften beherrschen. Jenes uns nur in vagen Andeutungen erkennbare Mittelschulwesen von Hellas, in welchem sich die höhere sociale Classe von der niederen abschied, welche wie noch heut zu Tage von der Volksschule in das gewerbliche Leben hineintritt, und das die allgemeine Vorbereitung für die beginnende nicht mehr gewerbsmäßige, sondern öffentliche Thätigkeit geben sollte, mußte entweder die Vorbildung für die allen offen stehende politische, oder für die wirthschaftliche Laufbahn darbieten. In ihr mußte der junge Mann entweder sich zum Staatsmann, oder zum großen Unternehmer so weit vorbilden, um dann ins Leben mit eigener Kraft eintreten zu können. Wiederum äußerlich scheiden konnte man dies Gebiet nicht; Prüfungen und eigene Berufe gab es auch nicht; so blieb nichts übrig als daß die Natur der Verhältnisse wirkend eintrat. Und die erzeugte nun gleich anfangs ein — sagen wir es gleich, allerdings noch unklares — Bewußtsein davon, daß die Kraft sich im staatlichen Leben zur Geltung zu bringen, in der Entwicklung des Gedankens und des tieferen Verständnisses der menschlichen und göttlichen Dinge, die Bedingung einer

wirthschaftlichen Laufbahn dagegen in positiver Fähigkeit mit der Kenntniß der objectiven Naturgesetze liege. Noch sind diese Grundlagen nicht geschieden; noch überwiegt das Gefühl, daß sie erst alle zusammen die wahre Vorbildung ausmachen; aber schon zeichnen sich die ersten Linien ab, und die Unterscheidung zwischen dem wirthschaftlichen und dem öffentlichen Beruf, zwischen dem Realschulwesen und der Gymnasialbildung tritt unverkennbar in das gesammte Vorbildungswesen hinein, der erste Beginn einer Entwicklung, in deren Mitte wir heute stehen.

Stellt man sich auf diesen Standpunkt, so sind die folgenden Sätze wohl schwer zu bezweifeln.

Die Grundlage aller öffentlichen Geltung ist offenbar die öffentliche Rede. Diese aber, die wie wir gleich weiter sehen werden, noch weitere Folgen erzeugt, fordert zuerst die volle Herrschaft über die Sprache. Dann fordert sie scharfe Ausbildung des Gedankens bei jedem einzelnen Gegenstande, und endlich die Uebung in Disputation und Vortrag; alles das aber neben häuslichem Studium zugleich wieder in der Gemeinschaft mit anderen. Auch ist es kein Zweifel, daß sie untereinander in der obigen Ordnung stehen müssen. Und eben so wie der Elementarunterricht werden sich hier, da der Staat sich nun einmal um das ganze Bildungswesen nicht kümmert, Lehrschulen als gewerbliche Unternehmungen entstehen, welche für die höhere wissenschaftliche Bildung vorbereiten. Freilich nicht gar viele; denn niemand braucht ja etwas gelernt oder ein Prüfungszeugniß zu haben, um die Vorträge von Plato und Aristoteles nach jener Vorbildung zu besuchen; sie ist zwar factisch, aber nicht rechtlich das Gymnasium unserer Zeit vor der Universität. Um so natürlicher ist es, daß jeder sich dann doch Rechenschaft ablegt von dem Allernothdürftigsten, was jedenfalls der junge Mann wissen und geübt haben muß; und das nun formulirt sich dann zum Inhalt der Vorbildung fast von selbst als die Sprachlehre oder die Grammatik; dann die Dialektik welche der Philosophie den Weg bahnt, dann endlich die erste Disputations- und Vortragsübung, die Rednerkunst. Irgendwie muß der junge Mann diese drei Dinge in ihren Grundzügen gelernt haben; wie und wo, das ist seine Sache; wahrscheinlich gibt es auch dafür Anstalten und Lehrer, zu Hause mit dem Pädagogen oder öffentlich; aber immer sind Grammatik, Dialektik und Rhetorik der Inhalt des Vorbildungswesens für die politische und damit auch für die eigentlich wissenschaftliche höchste Bildung in jener Zeit wie in der unserigen.

Will aber der junge Mann ein anderes und bestimmteres, will er die praktische Laufbahn betreten, so muß er mit der Grundlage alles

Erkennens der wirklichen Dinge beginnen, und das ist das Maß. Dies nun besteht in Ziffer und Zeichnung; die Grundlage alles Messens der Erde aber ist das ewige Maß der Bewegung in den Gestirnen. So beginnt hier ein neues Gebiet. Die bloße Rechenkunst ward zur höheren Lehre vom Zahlenwesen, der Arithmetik; die Zeichnung, die γραφικη, von der Aristoteles (in Pol. VIII.) redet, ohne recht zu wissen was er damit machen soll, wird zur Geometrie, die dann aus sich naturgemäß die Baukunst bildet und erst durch sie einen praktischen Sinn hat und ihre hohe Wichtigkeit empfängt; die Himmelskenntniß aber erhebt sich zur Kenntniß der Gesetze aller mechanischen Bewegung, der Astronomie. Alle diese Dinge stehen neben der Grammatik, Dialektik und Rhetorik; sie sind in Inhalt und Zweck wesentlich verschieden; sie sind für sich gedacht die erste, noch höchst unvollkommene Gestalt der wirthschaftlichen Berufsbildung neben der wissenschaftlichen, wie bei uns.

Nur eines fehlt; es ist aus dem praktischen Leben gegriffen. Der junge Mann, der diese Dinge lernt, soll doch mit dem 18. Jahre in der Ephebie seine Dienstzeit beginnen. Ich kann daher eine solche Bildung in Hellas mir denn doch nicht denken, ohne daß sie in directer Beziehung zu dieser Ephebie und ihren Forderungen stände. Ich muß daher diese Forderungen gleichfalls zusammenfassen und sie, damit in Ephebie und Leiturgie Ehre für den jungen Mann gewonnen werde, als ein drittes Gebiet der Vorbildung aufstellen. Diese Ephebenvorbildung, die in der gemeinen Palästra denn doch niemals genügend für die höher gebildete Jugend geboten werden kann, umfaßt nun die drei Theile, welche der Ephebe leisten muß, die eigentliche Gymnastik, die Orchestrik und endlich die Musik, wie es oben in der Ephebie gezeigt ward. Es ist die militärische Vorbildung neben der wirthschaftlichen und wissenschaftlichen. Aber Gymnastik und Orchestrik sind Uebungen und keine Wissenschaft. Als solche kann nur die Quelle alles Rhythmus in allen Dingen gelten; ich kann daher jene beiden ersten zwar hochhalten, aber der geistigen Bildung gehört doch nur die Musik. Vom Standpunkte der höheren Erziehung liegt es daher nahe, diesen dritten Theil der Vorbildung in μουσικὴ zusammen zu fassen, und diese mit dem übrigen Vorbildungsgebiete als ein Ganzes zu betrachten. Freilich nicht, wie wir es heutzutage thun, als ein objectiv geltendes System; auch hat keine pädagogische Lehre schon damals diese Begriffe genau so formulirt, und man kann daher auch nicht sagen, daß man jene Aufgaben als einen eigentlichen Lehrplan oder als die von dem Jüngling objectiv geforderte schon bei den Griechen bezeichnet hätte. Es ist wahr, daß das erst in den folgenden Jahrhunderten geschah;

aber sie entspringen wenigstens in ihren Hauptkategorien aus der obigen Entwicklung mit Inhalt und Namen, obwohl wir nicht sagen können, in welcher Weise sie gehandhabt wurden. Nur eines ist wohl einleuchtend. Diese ganze Vorbildung, mochte nun der Einzelne sie ganz oder nur zum Theil durchmachen, enthält noch keine fertigen Wissenschaften, sondern sie besteht in Uebungen, allerdings fähig und bestimmt, den Jüngling für das tiefere Eindringen in das Wesen der göttlichen und menschlichen Dinge vorzubilden: aber sie selbst sollen ihn doch eigentlich noch weder zum Philosophen noch zum Praktiker machen. Der freie Bürger jedoch bedarf ihrer alle, um von ihnen aus dann den eigenen Lebensberuf in der Gemeinschaft frei wählen zu können; erst indem er sie alle wenigstens in ihren Elementen kennt, ist er fähig, ein tüchtiger Bürger zu werden. So scheidet sich das, was man als die Vorbildung sowohl für das öffentliche Leben als für die höchste geistige Bildung betrachtet, einerseits von der Elementarbildung, andererseits von der wissenschaftlichen Bildung; es ist eigentlich keine *παιδεία* mehr, und auch noch keine Wissenschaft, keine *ἐπίστημη*; man hatte kein rechtes Wort dafür und erst Aristoteles scheint es als *τέχνη*, Fertigkeit — artes — bezeichnet zu haben. Der Sache nach aber entstehen mit ihnen die „sieben Künste" der Römer und des Mittelalters, in ihrer ersten noch unfertigen Gestalt, die drei Künste der allgemeinen geistigen Vorbildung, die Elemente der höheren Grammatik, Dialektik und Philosophie, die der speziellen Fachbildung in den Elementen der Geometrie, Arithmetik und Astronomie, und die Kunst des öffentlichen Lebens in Gymnastik, Orchestrik und Musik, in der letzteren zusammengefaßt. Diejenige Bildungsarbeit aber, welche dem Jüngling schon vor der Ephebie die Grundlagen für diese höhere *παιδεία* beibringt, nimmt gegen den Anfang der macedonischen Epoche den Namen der *ἐγκυκλοπαιδεία* an. Encyclopädie und höheres Mittelschulwesen sind daher historisch identische und wir meinen jetzt auch historisch vollkommen klare Begriffe.

Wie nun praktisch und im Einzelnen diese Vorbildung — selbst wieder das älteste Vorbild unseres Gymnasial- und Realschulwesens — betrieben worden ist, das wissen wir eigentlich nicht. Die Quellen warfen sie beständig mit dem Elementarunterricht zusammen; der Ausdruck *παιδεία* umfaßt die ganze Bildung bis zur Ephebie. Daher die Worte Encyclopädie (Kyropädie), die freilich sich erst später gebildet haben, aber naturgemäß hier wie immer nicht die Sache schufen, sondern die entstandene bezeichnen sollten. Nur daß man nicht den Maßstab unserer Zeit mit ihrem bereits zum festen Recht gewordenen Begriffe anlege; und eben so wenig läßt sich das alles, da es in jedem einzelnen

Falle absolut dem Belieben und den Geldkräften des Einzelnen überlassen blieb was und wie viel er aus jenen „Künsten" lernen wollte, quellenmäßig als eine objectiv bestehende Ordnung, wie bei unserem Mittelschulwesen mit Inbegriff der Gymnasien, nachweisen.

Es läßt sich nur als wahrscheinlich annehmen, daß einerseits die reicheren Bürger für die einzelnen Gebiete eigene Hauslehrer annahmen, während sich für minder Bemittelte gewiß Institute aller Art gebildet haben, die aber immerhin kostspielig genug gewesen sein mögen. Dabei war es natürlich, daß gerade hier die eigentliche Pädagogie aus einer bloßen Aufsicht zur Stellung des Lehrerthums sich erhob; schon die Alte Welt verstand unter den Pädagogen weder den Pädotriben, den Volksschullehrer, noch den wissenschaftlichen Lehrer. Und deßhalb war es auch hier wo Athen und Sparta sich streng unterschieden. Während sich in Athen diese Pädagogie allmählig zu einem selbständigen gewerblichen Lehrberuf erhob, kannte Sparta, das schon das Lesen und Schreiben für überflüssig hielt, die ganze Pädagogie nicht; — *παύουσι — παιδαγογῶν, παύουσι ἀποδιδασκαλῶν, αὐτονόμους ἀφιᾶσιν* — sagt Xenoph. Republ. Lac. c. 2. und 3. 1; freilich, da Sparta absolut jedes Lykaions mit seinen Philosophen und Vorträgen entbehrte. Wer aber nicht Geld genug hatte, um eine solche Pädagogie zu zahlen, der mußte doch zum Handwerk greifen und ward, wie in den deutschen Städten, einfach ein Lehrling bei einem Meister; ein drastisches Beispiel davon gibt uns Lukianus in seinem Somnium (init.), wo die Volksschulen von jener höheren *παιδεία* ganz bestimmt geschieden werden (bei Graßberger II. 55, dazu trefflich Bernhardy: Griech. Lit. I. 34). Entscheidend aber war es wohl, daß mit diesem Unterschiede in der ganzen Volksbildung die alte Idee der Gleichheit, wie wir sie in der ersten Epoche dargestellt, endgültig Abschied nahm. Es war umsonst, daß diejenigen, welche wie wir sagen würden, die historische Schule unter den Publicisten bildeten, wie Phaleas, dessen eigentliche Bedeutung Aristoteles so schlecht würdigte, die alte Gleichheit der Erziehung zurückforderten; sie war durch die Ungleichheit des Besitzes schon lange so unmöglich, daß Aristoteles selbst die Gemeinschaft und Gleichheit der *παιδεία* an und für sich für verkehrt (*οὐδέν ὄφελος — τὸ μίαν εἶναι παιδείαν — καὶ τὴν αὐτήν* — Pol. II. 4) erklärte. Das Gebiet aber, auf welchem sich jener Unterschied definitiv feststellte, war offenbar eben diese Mittelbildung. Von ihr aus trat dann der Knabe — *παίς* — in die Ephebie; und nach der Ephebie erst konnte die eigentliche wissenschaftliche Bildung beginnen, wenn auch weder Abgangs- noch Prüfungszeugniß gefordert ward. Diese nun müssen wir selbständig darlegen.

3) Die wissenschaftliche Bildung. Das Entstehen der σχόλαι. Die ersten Hochschulen.

Die Grundlagen. Philosophie und Religion. Demokratie und Rhetorik.

Wieder einmal müssen wir, bei dem Mangel aller Gesetzgebungen und öffentlicher Anstalten in dieser Epoche, der wirkenden und gestaltenden Natur der Sache zuschauen.

Zwei Faktoren waren es, welche den Hellenen, auch wenn er die Pädagogie mit ihrer Encyclopädie und die Ephebie mit ihrem Waffendienst und ihrer Musik durchgemacht hatte, bei dieser Vorbildung nicht stehen ließen. Es ist aber nothwendig, sie nicht bloß jede für sich, sondern zugleich in ihrer Wechselwirkung zu betrachten; denn erst beide haben das erzeugt, was wir als die ersten Gestaltungen einer systematischen wissenschaftlichen Bildung in der Geschichte erkennen.

Der erste dieser Faktoren, der innerlich gewaltige, war der Geist des hellenischen Volkes selber. Ihm hat es nie genügt bei der äußeren Anschauung stehen zu bleiben; und da wo er ins innere Wesen der Dinge eindrang, besaß er keinen formulirten Glauben, der ihm den Schein der Befriedigung seines höchsten geistigen Bedürfnisses hätte ersetzen können. Darum sind die Hellenen das erste Volk der Welt, welches das Wissen an die Stelle des Glaubens zu setzen versuchte. Das Wissen aber, dem diese hohe Aufgabe zufiel, mußte darum wagen, die tiefsten Gründe aller göttlichen und menschlichen Dinge mit der Arbeit des Gedankens zu erfassen. Und so entstand das größte Erbtheil der hellenischen Welt, bestimmt den endlosen Kampf mit allen beschränkten Glaubensbekenntnissen der ganzen Welt aufzunehmen, die Philosophie. Die Philosophie ward zur Religion der Griechen. Und ohne das weiter in den philosophischen Systemen der Griechen zu verfolgen, müssen wir es zunächst mit dem Bildungswesen derselben zusammenhalten. Denn die Folge davon war, daß die Philosophie auch in dem letzteren dieselbe Stellung gewann, welche in der germanischen Welt die Religionslehre als Theil des Bildungswesens für sich gewonnen hat. Bei den Hellenen ist die Philosophie nicht irgend ein bloß theoretischer Unterricht, nicht ein Gegenstand der Uebung des Gedankens oder bloß dialektischer Wettkämpfe, nicht irgend ein theoretisches Gebäude, zu dem nur die einzelnen Schulen sie ausbildeten und sie in den Dienst des politischen Lebens hineinzogen, sondern sie ist ihnen die auf der Arbeit des Gedankens beruhende Anschauung der in der wirklichen Welt lebendigen Gottheit. Und darum war diese hellenische Philosophie nicht ein besonderes Fach wie bei uns, sondern

sie ist, wie der Gedanke an das Göttliche es ewig bleiben wird, die Grundlage und das letzte Ziel aller höchsten Bildung selbst; sie erscheint als nothwendige Bedingung und als Abschluß derselben, die nicht mit der Jugend fertig wird, sondern zugleich dem Manne eben so nahe liegt; für den hellenischen Geist ist die Philosophie der innere Gottesdienst, und nur die Hellenen gegenüber dem Orient vermochten es, die höchsten Gebote der gedachten Gottheit selbst wieder als Gedanken zu fassen und den Gehorsam gegen das Göttliche zur Wissenschaft zu erheben. Das war die Ethik, in welcher das Gefühl sich zum Bewußtsein des Gerechten und Ungerechten erhob, die das Recht von der Idee des werdenden Gerechten scheiden und durch den Gedanken den Willen unter das Erkennen zu bringen lehrte. Diese Ethik ward zur Mutter unserer Rechtsphilosophie als das Recht zur selbständigen Wissenschaft ward; den Hellenen war sie das praktische Gottesbewußtsein, die angewandte Philosophie des Lebens der Gemeinschaft; darum das Element jeder höheren Bildung, nicht etwa bloß des Philosophen von Fach, und darum ein immanenter Theil des höchsten Bildungswesens überhaupt. Wenn im Orient der göttliche Wille zum menschlichen als Gesetz wird, so wird eben durch jene Weltanschauung in Hellas das menschliche Gesetz zum Ausdruck eines göttlichen Willens; dann aber vermöge jener Stellung der Philosophie nicht bloß für den Philosophen, sondern für das lebendige Bewußtsein des ganzen Volkes. Und darum konnte selbst der Rechtsanwalt, der vor den Heliäen die einfache Sache seines Clienten vertrat, sich vor den öffentlich versammelten Geschworenen eben auf das höchste Wesen des Gesetzes berufen, ohne Furcht, nicht verstanden zu werden, wie es Demosthenes in jener wundervollen Stelle (Aristogen I. 16) that, wo er das Wesen des Gesetzes anruft: „Das Gesetz ist die Schöpfung (εὕρημα) und das Geschenk der Götter, die Lehre (δόγμα) der weisen Männer, — das Uebereinkommen (συνθήκη) des gesammten Staates (πόλεως), nach denen es der ganzen Stadt zu leben geziemt."

So war die Philosophie eins mit Gottesbewußtsein, verständiger Erwägung des Wesens der Dinge und Freiheit des Volkswillens, und wenn wir darum sagen, es gebe zuletzt kein Gesetz, keinen Gehorsam und keinen Staat ohne Religion, so sagten sich die Hellenen, daß es keinen Staat ohne Philosophie, und keinen Staatsmann ohne Ethik geben könne. Und darum ist das ganze Hellas gerade von seiner philosophischen Bildung in ganz anderer Weise durchdrungen, wie die germanische Welt; sie war ein eigenes, selbständiges, geistiges Lebensgebiet, und damit der erste und letzte selbständige Theil des höchsten wissenschaftlichen Bildungswesens. Wie schwer es ist, ohne diesen Standpunkt das ganz zu verstehen, was wir die Geschichte der griechischen Philo-

sophie nennen, und die selbst Zeller nur als die Reihenfolge der einzelnen griechischen Philosophen erfaßt hat, zeigt uns vor allem die Behandlung der Dogmengeschichte des Christenthums. Wie ganz anders, wie viel großartiger wird sich dereinst dieser Theil der Wissenschaft gestalten, wenn sie zu der Erkenntniß gelangt, daß alle Systeme der griechischen Philosophie in Wahrheit Dogmen einer Religion waren, die keine formale Confession besitzt!

Daß nun allerdings bei dem hellen Blick der Hellenen diese Philosophie nicht lange bei jenen allgemeinen Sätzen stehen bleiben konnte, die wir als die Weisheit der ältesten Philosophen kennen, ist klar. Sie mußte der Erkenntniß der wirklichen Dinge Herrin werden, um die Idee des Göttlichen — *τὸ θεῖον* — zum vollen Bewußtsein zu bringen. So tritt das schon bei den Hellenen ein, was noch heute die Grundlage unserer Berufsphilosophie ist; die Arbeit des Geistes theilt sich nach ihrem Object. Wie gerne folgten wir auch hier dem, was man die Geschichte der Philosophie nennt, und was man mit individuellen Gestaltungen statt mit dem organischen Lebensproceß der Geistesgeschichte erfüllt! Und doch liegen die Grundlagen so klar vor uns! Denn das erste, ohne welches ein Fortschritt nicht denkbar ist, ist die ewige Scheidung des sinnlich Erkennbaren von dem geistigen Dasein der Dinge, und mit ihr die beiden ursprünglichen Kategorien alles Wissens, die Physik und die Metaphysik, die Kenntniß der Erscheinungen und die Erkenntniß des Begriffes; und es bleibt wohl das unsterbliche Verdienst des Aristoteles, zuerst diese Kategorien des Wissens selbständig geschieden zu haben. An sie schließt sich dann die wissenschaftliche Erkenntniß des Staates, die Lehre von der Wahrheit und Gerechtigkeit aller Verfassung als die Philosophie des Gerechten, die *πολιτεία*; und so bilden sich aus dem abstracten Begriffe der Philosophie die großen Richtungen, welche zu selbständigen Kategorien in der späteren Geschichte werden; sie sind es, welche noch am heutigen Tage die Naturwissenschaften, die reine Philosophie und die Rechtsphilosophie zum Inhalt unserer philosophischen Facultäten gemacht und sie in ihnen als Eins zusammengefaßt haben.

Neben diese, eben darum die ganze griechische Welt durchdringende Philosophie, welche doch zuletzt die ganze Weltanschauung, also auch das öffentliche Leben zum Inhalt des arbeitenden Gedankens macht, tritt nun der zweite große Faktor, den wir nicht kürzer als mit dem Namen der Demokratie bezeichnen können. Wie man das höchste hellenische Bildungswesen ohne das Wesen der Demokratie hat erfassen und entwickeln wollen, ist uns unverständlich.

Das Wesen aller reinen Demokratie besteht darin, daß ohne Rück-

sicht auf die geistigen und Besitzesunterschiede jeder das gleiche Recht in allen öffentlichen Dingen habe. Das Princip der Demokratie besteht deßhalb darin, daß jedes Gesetz und jede Entscheidung endgültig nur von der Gemeinschaft des Volkes und mithin seiner Majorität beschlossen werden kann. Die Form, in welcher dies Princip zur Geltung gelangt, besteht ferner darin, daß eben nur die Gemeinschaft selbst einerseits das Gesetz macht, andererseits aber auch in jedem einzelnen Falle darüber selber richtet; sie ist zugleich die gesetzgebende und die vollziehende Gewalt. Wie nun das ein organischer Mangel im Staate ist und jeder Staat an demselben zu Grunde gehen muß, das haben wir hier nicht zu untersuchen. Allein das ist klar, daß in Folge dessen jede, der Majorität gegenüber grundsätzlich unselbständig gewordene Vollziehung nicht ein Amt, sondern nur ein Auftrag, ein Mandat der souveränen Majorität wird, daß jeder mithin das gleiche Recht hat, jedes Mandat zu übernehmen, ohne einer fachlichen Bildung zu bedürfen und ohne ein Recht auf ein solches Mandat zu haben, und daß es daher in der reinen Demokratie keines Berufes und also auch keiner Berufsbildung bedarf, um allem dem ein Leiter und Vorstand zu sein, was doch zuletzt ohne gründliche Kenntniß und jahrelange Uebung nicht wohl ausgeführt werden kann. Das, worauf es daher in dieser reinen Demokratie als der Souveränetät der ziffernmäßigen Majorität allein ankommt, ist weder Kenntniß noch Philosophie, sondern einfach die Fähigkeit, diese Majorität der Stimmen für sich zu gewinnen. Mit ihr gewinnt daher auch jeder, der das vermag, nicht bloß die Entscheidung in aller Gesetzgebung und in jedem Richterspruch in bürgerlichen wie in Strafsachen, sondern auch die öffentliche höchste Ehre als Haupt der Herrschenden und die höchste öffentliche Stellung in allen Verwaltungsangelegenheiten, die größten Einnahmen und den größten Einfluß auf alle Dinge. Das aber alles zu erreichen, dafür gibt es in der reinen Demokratie absolut nur einen Weg, und das ist die öffentliche Rede. Alles andere Können und Wissen beugt sich vor der Rede, wenn sie die Masse zu beherrschen vermag; alle Bildung empfängt zuletzt ihren höchsten Werth durch das öffentliche Wort, das jener verwerthet; so wird sie, in ihrer ersten Grundlage aus der Ueberzeugung entspringend, alsbald zu einer Uebung, und endlich, alle Elemente des Geistes in sich gleichsam in ihrer höchsten Spitze zusammenbiegend, zur höchsten Kunst, zur ersten und letzten Voraussetzung jedes öffentlichen Erfolges. Die Spitze aller öffentlichen Bildung ist daher die Königin der Künste, die Redekunst, die Rhetorik.

Allerdings aber ist diese Rhetorik eben deßhalb auch nicht etwas Einfaches. Zuerst muß sie der Sprache, durch sie der Literatur voll-

kommen Herrin sein; durch sie wird daher die **Grammatik** zu einer selbständigen Wissenschaft und Lehre der höheren Sprachwissenschaft und der Literaturgeschichte. **Dann** muß sie des Gedankens mächtig sein, und zwar sowohl in der Klarheit der eigenen Auffassung, als in der Widerlegung des Gegners; sie muß zur **Dialektik** und zur **Sophistik** werden. Und **endlich** will sie als solche geübt sein im öffentlichen Auftreten, die Gemüther der Hörenden verstehend ehe sie beginnt, sie hinreißend während sie dem Munde entfließt, sie begeisternd zum Abschluß in jedem Einzelnen, wenn sie endet. Das ist ihre künstlerische Seite; dadurch eben ist sie eine Kunst. Allein sie hat daneben einen Inhalt. Dieser Inhalt ist der positive Beschluß, den sie in der Versammlung erzielen will. Nun ist es klar, daß, solange die Gesammtheit des Volkes sich noch nicht um solche öffentlichen Dinge und bestimmte Zwecke in ihnen bekümmert, die Redekunst sich mit dem süßen Erfolge begnügt, die Gemüther zu bewegen und darin ihren Triumph zu suchen. Alle Kunst der Rhetorik beginnt daher mit der Prunkrede. Allein wo nun ganz bestimmte Dinge und Zwecke, sei es für das Ganze, sei es für Wohl und Interessen des Einzelnen, in der Rede erreicht werden sollen, da fordert die richtige Empfindung des Volkes denn doch Sachkenntniß, und wer die mit der Kunst zu verbinden vermag, der wird siegen. So erzwingt der Wettstreit auf der Rednerbühne, was in seiner Weise der Wettkampf im Gymnasium forderte, eine selbständige wissenschaftliche Vorbildung für die rhetorische Behandlung des öffentlichen Gegenstandes; und wie aus der ursprünglich reinen und abstracten Philosophie daher die wissenschaftlichen Fächer selbständig hervorgingen, so bilden sich als die wahre Grundlage der Rhetorik allmählig die einzelnen Fachgebiete des öffentlichen Lebens heraus, die ersten, wenn auch noch unklaren Grundlagen dessen, was wir die **Staatswissenschaften** nennen, die Politik, die Finanz- und Güterlehre, die Idee der Volkswirthschaft, ja selbst etwas Geographie und Geschichte. Diese Staatswissenschaften, die erst unser Jahrhundert als Theil unseres höchsten Bildungswesens vollständig anerkannt hat, erfüllen den allgemeinen Begriff der *πολιτεία* mit ihrer ersten, fachmännischen Substanz, und bereiten der Zukunft des Bildungswesens ihren Weg, wie wir gleich sehen werden. Und sowie einmal diese Dinge mit dem hellen geistigen Auge des Hellenen betrachtet werden, beginnen auch sie sich schon in Griechenland allmählig zu selbständigen Wissenschaften und damit zu selbständigen Bildungsgebieten zu gestalten; und diese nun, zusammengefaßt, bilden für diese zweite Epoche das, was wir in seiner Gesammtheit die wissenschaftliche Bildung der Hellenen nennen müssen.

Nur muß man auch hier gerade für unsere Aufgabe das Eine

festhalten, ohne welches keine Anschauung dieser Dinge jemals richtig werden kann. Da alle diese Zweige der wissenschaftlichen Bildung von keinem Gesetz geordnet und von keiner Staatshülfe unterstützt sind, so ist keiner derselben fähig, das zu werden, was wir eine Anstalt nennen. Alles was hier für die höchste Bildung geschieht, beruht ganz und gar auf der Individualität aller derer, welche für das geistige Leben der Hellenen in Philosophie, Rhetorik und Fachkenntnissen thätig sind. Alle diese Männer stehen natürlich ganz unvermittelt neben einander; nirgends ist eine Gemeinschaft ihres Strebens, ja merkwürdigerweise nicht einmal eine gegenseitige Berücksichtigung derselben vorhanden; fast der einzige, der nicht etwa von „Quellen" in unserem heutigen Sinne, sondern nur noch von „Citaten" redet, ist Aristoteles in seiner Politik, und auch das in einer so unfertigen, ja abfertigenden Weise, daß wir nichts gründlich beurtheilen können, als was wir selber im vollständigen Texte vor uns haben. Um so wichtiger ist die pragmatische Auffassung dieser Entwicklungsgeschichte, welche wir der bisherigen individualisirenden unbedenklich zur Seite stellen. Unserer Aufgabe wenigstens kann nur sie genügen.

Zu dem Ende scheiden wir hier als die drei großen Formen der öffentlichen Bildungsthätigkeit, welche schon damals die Natur der Sache erzeugte und welche eben darum auch heute lebendig sind wie vor Jahrtausenden, die Literatur mit der Fachbildung, die eigentlichen Hochschulen und die theoretische Bildungslehre oder Pädagogik.

Der Anfang der Fachbildung und Fachliteratur. Medicin, Mathematik, Landwirthschaft.

Wenn wir hier von der hellenischen Literatur im Unterschiede von der speziellen Fachbildung, sowie von den Hochschulen Griechenlands in ihrer ersten Gestalt sprechen, so verstehen wir darunter alle Schriften, welche weder von den Schulvorträgen erzeugt noch für dieselben bestimmt waren, sondern der allgemeinen Bildung im freien individuellen Gebrauche dienen. In diesem Sinne ist uns diese hellenische Literatur die Presse in ihren ersten Anfängen.

Wir glauben dabei daß es nicht richtig sein würde, wenn man das Bildungswesen nicht enge auf das Unterrichtswesen beschränken will, die Literatur als Bildungsfaktor wegzulassen, wie es gewöhnlich geschieht.

Nur daß wir von diesem Analogon unserer Presse aus jener Epoche nur einen Theil kennen. Die großen Werke der Meister haben schon damals die Tagesarbeit verschwinden lassen; kaum daß ihre Spuren

zurückgeblieben sind. Das eigentlich bildende Element lag damals wie jetzt in den Meisterwerken selbst. Diese aber scheinen, wie jetzt die Werke unserer großen Meister, in den Händen jedermanns gewesen zu sein. Die Lessing, Schiller, Goethe, Shakespeare jener Zeit, der hellenische Klopstock Pindar, Homer, Hesiod, die großen Dramatiker waren im Besitz nicht bloß der höher Gebildeten. Denn schon in der Grammatik der Mittelschule legte jeder bessere Lehrer sie seinem Unterricht zum Grunde. Gewiß sind auch Werke wie des Herodot die Basis der allgemeinen Bildung geworden; denn Herodot hat den Hellenen den Weg nach dem Orient gewiesen; er ist zum allgemein geistigen Besitzthum Griechenlands geworden; es ist die Literatur der allgemeinen Bildung der Männer, neben welcher die der Frauen schon damals die Lyrik war. In dem entstehenden Minnesängerthum, wenn auch ohne Bürger und Ritter, in dem Troubadour ohne die Perspective der tiefen gesellschaftlichen Unterschiede, ertönen die Lieder der Sappho und ihres lieblichen Erben, des Anakreon, durch die hellenische Welt.

Wir meinen, daß man in diesem Sinne gerade wie in unserer Zeit von einer Volksliteratur und von einer neuen Volkspoesie als Trägerin der allgemeinen Bildung reden soll und kann; aber Gebrauch und Wirkung beider erscheint allerdings zu unbestimmt, um demselben für unsere Aufgabe eine bestimmte Gestalt zu geben.

Dagegen tritt uns schon in dieser Epoche eine andere Literatur entgegen, welche, obwohl sie von den berühmtesten Männern auf das ernsthafteste untersucht ist, doch von der allgemeinen Geschichte des hellenischen Bildungswesens fast ganz vernachlässigt wird. Wir können sie nicht besser bezeichnen, als die Fachliteratur. Wir verstehen unter derselben diejenigen geistigen Arbeiten, welche das Gebiet der realen, an die Naturkräfte, ihre Erscheinungen und ihre Verwerthung anschließenden Vorbildung in Mathematik, Arithmetik und, wenn man will, Astronomie zu selbständigen Wissenschaften erheben, und diese wissenschaftliche Ausbildung gerade wie jetzt zur Grundlage eines bürgerlichen Erwerbes machen, ohne mit politischen Fragen in Beziehung zu treten. Wir meinen nicht, daß es schon in dieser Epoche eine höhere philologische Bildung über der grammatischen gegeben habe; sie gehört offenbar erst der Zeit, wo die schaffende Kraft der Literatur zu Ende war. Dagegen hat sich offenbar für das reifere Alter schon damals ein eigenes Bildungswesen gestaltet für die drei Gebiete, auf denen wir auch schon den Anfängen der Fachliteratur begegnen, der Medicin, der Mathematik und der Landwirthschaft; und diese Literatur zwingt uns, anzunehmen, daß sich um die Meister in diesen Fächern schon damals Schüler gesammelt haben, welche den höheren Unterricht derselben genossen und

ihnen gefolgt sind, obwohl wir diesen Gang der Dinge im Einzelnen noch nicht verfolgen können. Was zunächst die Medicin betrifft, so hat Häser in seiner vortrefflichen Geschichte der Medicin Bd. I. (bes. 1. S. 111 ff.) sich das Verdienst erworben, mit gründlichster Quellenkunde den Namen des Hippokrates zu einer ganzen Epoche der medicinischen Fachbildung zu erheben. Wie dankbar hätte die Geschichte des Bildungswesens ihm daneben sein müssen, wenn es in seiner Aufgabe gelegen hätte, damit auch die Geschichte der Naturwissenschaften zu verbinden, die niemals ein bloßer Philologe schreiben wird! Daß die mathematische Fachliteratur nicht gleichfalls vor Euklid in ähnlicher Weise sich entwickelt haben sollte, ist nicht füglich denkbar. Nur das Eine möchten wir hier erfahren, ob sich nicht schon damals auf Grundlage dieser Mathematik die erste Lehre von der Architectur ausgebildet hat, die als solche doch schon bei Cicero erscheint. Es ist gewiß nicht richtig in der Geschichte der Architectur, die in den Händen unserer Kunsthistorik stets nur die Einseitigkeit der Geschichte des Schönen statt der des Nützlichen enthält, die Geschichte der Mathematik zu vergessen! Was aber endlich die wirthschaftliche und innerhalb derselben namentlich die landwirthschaftliche Lehre betrifft, so sehen wir deutlich schon lange vor Aristoteles die hesiodische Poesie zu einer selbständigen Landwirthschaftslehre sich entwickeln (vgl. Böckh: Vorrede zu den Gesprächen des Sokratikers Simon I. 44), bis Xenophon als der Hauptschriftsteller derselben auftritt. Ob nun auch landwirthschaftliche Mittelschulbildung neben der Politik stattgehabt, vermögen wir nicht zu sagen; gewiß ist nur, daß bei Xenophon, wie es im Character seiner Zeit lag, schon das ethische und politische Element überwiegt, und daß sich damit die grammatische, medicinische und mathematische Bildung, welche dem Staatsleben schon damals fern standen, von Philosophie und Politik eben so fern hielten, wie gegenwärtig. Warum es bei den Griechen daneben keine Rechtsschule gab, die stets in die Rhetorik aufging, werden wir unten sehen; die Geschichte des höheren Fachbildungswesens Griechenlands wird auf diesen Gebieten von den Spezialgeschichten der einzelnen Fächer ihre positive Ausfüllung zu empfangen haben. Für die Weltgeschichte des Bildungswesens aber liegt die hohe Bedeutung dieser ersten Fachschulen und Literatur in zwei Dingen, denen wir unten wieder begegnen. Zuerst darin, daß die positive Fachkunde sich in ihnen zu einer wissenschaftlichen Behandlung und damit zu selbständiger wissenschaftlicher Geltung erhebt, und, von den Abstractionen der Philosophie und Politik sich abscheidend, ihre selbstthätige Entwicklung und dauernde Lebensfähigkeit empfängt; dann aber darin, daß sie es eigentlich sind, welche schon bei den Griechen einen selbständigen wissen-

schaftlichen Beruf für das einzelne Wissensgebiet geschaffen, der germanischen Welt das Verständniß, die Macht und die Liebe zu demselben überlassend und damit das große, erst in der germanischen Welt auch zur rechtlichen Geltung gelangende Princip dauernd gegründet haben, daß eine wissenschaftliche Bildung in dem bestimmten Fache die wahre und damit berechtigte Bedingung der Ausübung desselben sein müsse. Dadurch sind sie der Keim, aus welchem tausend Jahre später sich der Gedanke und das Recht der Berufsbildung und ihrer geistigen Disciplin in Fachkenntniß und Fachübung entwickelt hat. Von ihnen aus geht die Fachschule, diese Grundlage der strengen, objectiven Wissenschaft, die Mutter der positiven Fachkenntniß, die sich fast vornehm neben die Philosophie und neben die freien Künste stellt, und daher das zweite große Element in den Universitäten unserer Weltepoche zu bilden berufen ward. Mit ihr beginnt der Werth, aber auch ein wenig der Stolz des Fachbildungswesens; und zuletzt die tiefe Scheidung zwischen dem concreten und abstracten Wissen überhaupt, deren letzte Gestalt der Unterschied zwischen Naturwissenschaft und Philosophie ist. Allerdings aber bilden sie noch keine „Schulen" im hellenischen Sinne, und waren auch weder fähig noch dazu bestimmt, den jungen Mann zu einem öffentlichen Beruf zu erziehen, und diese innere Scheidung derselben von Philosophie und Politik ist bis auf den heutigen Tag geblieben. Sie konnten daher den einzelnen großen Bedürfnissen des Gesammtlebens, aber nicht seiner Einheit genügen. Und wenn wir jetzt die Bedeutung des folgenden Abschnittes gegenüber dieser entstehenden Fachbildung in einen Satz zusammendrängen, so werden wir unter den eigentlichen Schulen und ihrer Thätigkeit das bezeichnen, was in seinem letzten Ausgange doch nichts anderes war, als der gewaltige Versuch eben jene selbständige Staatsidee mit ihrem ganzen geistigen und sachlichen Inhalt im höchsten Bildungswesen zum selbständigen Bewußtsein zu bringen, und ihr im Geiste der Jugend die hohe Berechtigung wieder zu geben, die sie in der Classenherrschaft der sogenannten reinen Demokratie verloren hatte und an deren Mangel Hellas unterging.

Die wissenschaftlichen Hochschulen in Hellas. Die eigentlichen σχόλαι.

Allgemeiner Character derselben.

Man muß das was wir als das hellenische Hochschulwesen dieser Epoche zusammenfassen, unbedingt als ein innerlich Ganzes neben jene strenge Fachbildung hinstellen, von der wir soeben geredet, um so mehr, als wir auch literarisch fast gar keine gegenseitigen Anknüpfungen zwischen

beiden Bildungsgruppen finden. Der tief verschiedene Character beider drückt sich damals so deutlich aus, daß er jede Einzelheit philologischer und antiquarischer Frage weit überragt. Alle Fachschule genügt sich in ihrem wissenschaftlichen Berufe selber und geht durch alle Jahrhunderte unbekümmert um die übrige Welt ihren Weg. Alle Hochschule dagegen will damals wie jetzt den Geist in seiner Arbeit und Aufgabe als Theil der Gemeinsamkeit aller erfassen und ihn nicht mehr für das bloße Wissen des Wahren, sondern zugleich für die thätige Arbeit in der Verwirklichung des Gerechten erziehen. Alle Fachschule für sich gedacht hat daher das Leben der Natur, alle Hochschulen das Leben des Staates zu ihrer letzten Grundlage. Und so war es schon bei den Griechen und so wird es bleiben.

So lange nun in Hellas noch der große hellenische Volksgeist lebte, der den wahren Ruhm jeder geistigen, künstlerischen und kriegerischen That in dem freien Dienste der Gemeinschaft zu suchen und zu ehren wußte, so lange der Besitz noch nicht die Classen und die Classen nicht die Interessen geschieden und zum offenen Kampfe getrieben, so lange hat der Zustand gedauert, von dem wir sagen, daß es das Leben selber sei, das dem Einzelnen seine edelste Bildung gegeben. So lange das freie Wort des denkenden und redlichen Mannes noch besonnene und ehrliche Herzen fand, die ihm zuhörten und ihm folgten bloß um der Sache willen, so lange mochte, nach vollbrachter παιδεία und wohl beendeter Ephebie, die ehrliche Theilnahme an öffentlichen Dingen genügen, um die Liebe zum Vaterlande mit dem offenen Verständniß der wahren Aufgabe des Gesammtlebens auszufüllen. Und das große und edle Bild dieser Zeit war es, das dem bedeutsamen Worte seinen eigentlichen Inhalt gab, der Jüngling solle nicht scholae sed vitae discere. Als aber die Parteiungen kommen und die socialen Auffassungen der quantitativen Majorität unterliegen und mit Blut und Eisen verfolgt werden, da wird in dem Kampfe um das Dasein auch in jener Welt aus der Hingebung an den Staat und der Verehrung des Ethos die Kunst, die Elemente, die Mittel, und das Ziel der Herrschaft zu verstehen. Und diese Kunst ist keine einfache. Sie hat wie das öffentliche Leben selbst ihre unmittelbare Grundlage verloren; sie will geistige Ueberzeugung, öffentliche Fertigkeit und wenigstens in den Hauptsachen des öffentlichen Lebens eine gewisse Fachkenntniß. Diese Dinge aber wollen erworben sein; sie lösen sich selbständig von einander ab und werden zu eigenen Gebieten der öffentlichen Bildung und damit der Lehre. Es tritt die Epoche ein, wo man nicht mehr durch das öffentliche Leben, sondern für dasselbe zu leben beginnt. Die Schule scheidet sich von diesem Leben, dem man ohne Bildung nicht mehr gewachsen ist.

In diesem Sinne meinen wir, daß die Entstehung der öffentlichen Hochschulen in Hellas erst mit der neuen Demokratie beginnt; wir meinen, daß alle diese Hochschulen, oder was wir darunter verstehen mögen, in ihrem letzten Zwecke nicht wissenschaftliche Berufs-, sondern politische Schulen gewesen sind; daß alle diese Schulen auf der Individualität ihrer Meister und Lehrer beruht haben, und daß der specifische Character aller dieser Hochschulen in allen ihren Formen der war, die wissenschaftliche Ausbildung nur als Mittel für politische Zwecke zu geben und zu üben. Wir meinen, daß alle Lehrer und Meister dieser Schulen, ob sie uns nun bekannt sind oder nicht, sich dieser specifischen Aufgabe vollkommen bewußt gewesen sind, und daß ihre Zeit und ihr Volk gar nichts anderes, als eben diese staatsmännische Aufgabe von ihnen gefordert hat. Wir meinen allerdings, im tiefen Unterschiede von unserer Zeit, daß nirgends der Staat eine solche Schulbildung weder für seine Verfassung noch für seine Verwaltung forderte, und daß es ganz dem Einzelnen überlassen blieb daran Theil zu nehmen; daß aber schon mit dem Ende des peloponnesischen Krieges diejenigen, welche an öffentlichen Dingen Theil nahmen, den Werth solcher höheren Bildung recht wohl verstanden und sich daher um der Sache willen in die Hörsäle drängten, die Vorträge aufschrieben und zu Hause trugen, so daß sich allmählig ein System dieser Bildung entwickeln konnte. Ja wir meinen, daß sich der Rest des edleren hellenischen Geistes, in seinem tiefen Unmuth über den inneren Zerfall seines herrlichen Staatslebens, gerade in diese Hochschulen flüchtete, um in der Wissenschaft den festen Halt wieder zu finden, den er in der wirklichen Kläglichkeit des Staates verloren, und daß so die wunderbaren Leistungen jener ersten großen staatsmännischen Lehrer das in der ganzen germanischen Welt gewirkt und lebendig erhalten haben, was wir neben der Verehrung für den Meister die Begeisterung für die Wissenschaft nennen, welche in dieser Weise das Einzelfach nicht zu geben vermag. Und wenn die Function dieser Schulen daher einerseits durch die gegebene Gestalt der Dinge und Ereignisse in der Geschichte des hellenischen Bildungswesens sich umgestaltet und zuletzt verschwindet, so war es ihre höhere Bestimmung, jenes Element für alle Zeiten des germanischen Geisteslebens zu gewinnen und den geistigen Adel jedes Volkes nach dem Maße zu messen, nach welchem es für sein staatliches Leben in diesem Sinne das Wissen anerkennt, gesucht und zu gebrauchen gewußt hat. Der Geist, in dem diese Schulen gewirkt, ist es daher, der es Jahrtausende später vermocht hat, die starren und stolzen Fachwissenschaften aus ihrer Isolirung herauszureißen und sie mit der tiefsten Arbeit des Erkennens zu verbinden, obwohl sie selbst diesen speziellen Wissenschaften ferne standen. Denn

niemals haben Plato oder Aristoteles Bücher geschrieben oder Vorträge gehalten über Mathematik oder Grammatik oder Heilkunde oder Rechtslehre; und dennoch wurden sie die leitenden Geister für alle. Aber endlich ist es auch gerade dieses tiefere Wesen jener Schulen, diese innige Verbindung jedes ihrer Theile und Gebiete mit der Idee des lebendigen Staates, der sie in Griechenland verschwinden ließ als Hellas selbst sein staatliches Dasein an die römische Welt verlor, und durch die Rom so spät und erfolglos Hochschulen mit Philosophie, Rhetorik und Staatswissenschaft neben seinen wesentlich juristischen Fachschulen errichtete. Mit dem hellenischen Staat ist die hellenische Hochschule untergegangen; nach ihm beginnt die dritte Epoche des hellenischen Bildungswesens, wo Gelehrsamkeit an die Stelle des schöpferischen Geistes und die Form an die Stelle des Inhalts tritt.

Das Lehrwesen in diesen Hochschulen. Ihre zwei Epochen, die offene Schule und der Hörsaal.

Wann nun eigentlich diese ältesten Schulen entstanden sind und wie es in ihnen im Einzelnen hergegangen sein mag, davon können wir uns kein recht klares Bild machen. Jeder weiß, daß *σχόλη* überhaupt nicht „Schule" heißt, sondern die Muße, das ist die freie Zeit für die geistige Bildung. Jeder Rhetoriker und Philosoph bot daher seine Leistungen ursprünglich für diese freie Zeit des Staatsbürgers an. Schon darum muß man annehmen, daß man wenigstens in der strengen Zeit die Ephebie, die ohnehin genug in Anspruch genommen war, diese *σχόλη* nicht besuchte, sondern daß sie auf die Lebenszeit nach dem zwanzigsten Jahre berechnet war, was eigentlich auch schon durch die Gegenstände der Lehre bedingt ist. Natürlich war dabei von keiner obligatorischen Vorbildung, ja wohl eben so wenig von einem bestimmten Platze oder einer Ordnung des Vortrags oder einem Lehrplan die Rede; man ging und kam wann und wie man wollte, und im Anfange hat jeder Vortragende sich auch gewiß mit der bloßen Ehre begnügen lassen, seinen Vortrag gehalten zu haben. Mußte sich doch der weise Thales schon von seinen Zeitgenossen den Werth einer Weisheit bezweifeln lassen, die ihm keinen Erwerb zu bringen vermochte. Ob literarische Arbeiten Honorar boten, müssen wir für die erste Zeit sehr bezweifeln; erst Pindar lehrte Dichtkunst für Geld herzugeben. Als aber der beschäftigungslose Athener sich gewöhnte, in seinen freien Stunden — die freilich außer den Gerichtssitzungen und dem Theater wohl den ganzen Tag umfaßten, wenn er nicht einem Gewerbe vorstand — den Redner, Dichter oder Philosophen anzuhören, wurden zuerst feste Sammelplätze

für die öffentlichen Vorträge üblich; naheliegend war es, dafür die Lycäen zu benutzen und dann auch wohl, wie bei unseren Concerten, Stühle hinzusetzen. Wir wissen, daß der Stoiker Chrysippos zuerst solche Vorlesungen unter freiem Himmel im Licäum gehalten hat (ὑπαίθρον ἐν Λυκαίῳ Diog. Laert. VII. 3), andere Beispiele stehen daneben (Graßberger II. 222 und öfter); auch Sokrates wie die Peripatetiker haben keine Hörsäle gehabt. In welcher Form und ob dabei ein förmliches Honorar gezahlt ward, ist nicht ersichtlich. Zwar wissen wir, daß Gorgias — und gewiß nicht er allein — von dem Ertrag seiner Reden gelebt hat; allein das kann auch das Honorar für die einzelnen Gelegenheitsreden gewesen sein. Die Eifersucht der Redner und Philosophen auf einander ist bekannt, und sie schimmert nur zu sehr durch in der Art und Weise, wie z. B. Aristoteles den Plato in seiner Politik behandelt; war das alles bloß geistiger Schulenneid? Was sollen wir uns vorstellen, wenn die Zahl der Schüler, wie beim Aristoteles nach vielen hunderten, ja beim Isocrates nach tausenden gerechnet wird?

Dagegen nun müssen wir annehmen, daß, sowie man anfing, positive wissenschaftliche Kenntnisse auch im Vortrag des Meisters zu ehren und zu suchen, zunächst die äußere Gestalt der σχόλη eine andere ward. An die Stelle des freien Himmels und etwa der Poikile tritt der Hörsaal, und an die Stelle des freien Zuhörers das geschriebene Collegienheft. Die natürliche Folge ist, daß diese Vorträge sich, wenn auch langsam, nach einem gewissen Lehrplan gestalten; der Jahrescursus entsteht und mit ihm auch das Honorar für die Vorlesung, gewiß auch mit seinen naturgemäßen Formalitäten. Keiner unter all den großen Meistern aber ist für diese Gestaltung bedeutsamer, als Aristoteles, der in seiner Person die erste eigentliche Universität gebildet hat. Wir wissen jetzt mit ziemlicher Bestimmtheit, daß seine uns vorliegenden Werke zum großen Theil Collegienhefte seiner Zuhörer waren, daß er den Vortrag wie jeder tüchtig arbeitende Gelehrte änderte, wie die beiden Ethiken beweisen, daß er mit einigen derselben nicht recht am Schlusse des Lehrjahres zum Abschluß kam, wie seine Politik zeigt, in welcher die ersten sieben Bücher so viel Zeit vorwegnahmen, daß das achte, was vielleicht in der Anlage die Hauptsache sein sollte, höchst unfertig geblieben ist, und daß andere wieder, wie seine Oekonomik, eigentlich gar nicht zur rechten Gestaltung gelangte, während er Ethik, Physik und Metaphysik vollständig gegeben zu haben scheint; wenn man seine Werke als Ganzes übersieht, so ist der Gesammteindruck nicht wegzubringen, daß er zuerst einen bestimmten mehrjährigen Lehrcursus aufgestellt und innegehalten hat, in welchem in der That mit Ausnahme der strengen Jurisprudenz Grammatik, Mathematik, Medicin

und Landwirthschaft alle Facultätswissenschaften im ersten Keime selbständig neben einander stehen. Welche Stellung dabei speziell die Staatswissenschaft einnahm, werden wir unten andeuten. So, denken wir, hat sich die Ordnung der eigentlichen wissenschaftlichen „Schule" zuerst zu ihrer zweiten Gestalt erhoben; es kommt schon wenn auch keine juristische, so doch eine wissenschaftliche Einheit in die Schule; sie beginnt sich aus der Einzelschule zu einem System zu entwickeln, und daraus geht dann in der folgenden Epoche unter Mitwirkung der römischen Verwaltung das spätere Fachschulwesen hervor, um sich in der germanischen Welt vollständig zu seinem Organismus zu entwickeln. Aber das ist klar, daß die dem staatlichen Leben zugewandte Aufgabe gerade dieser „Schulen" ihnen eine ganz andere, öffentliche Stellung gab als den Fachschulen. Und darum müssen wir, die Einzelnheiten bei Seite lassend, jetzt versuchen die drei Arten dieser Hochschulen in ihrem Geiste und ihrer Function für das Gesammtleben zu characterisiren. Denn sie sind die Vorfahren wenigstens der Hälfte unseres heutigen höchsten Bildungswesens.

Natürlich wird man sich nun dabei keine Schulen in unserem heutigen Sinne denken, als Bildungsanstalten, welche unter irgend einem Unterrichtswesen stehen. Die griechische Schule ist die Lehre eines einzelnen hervorragenden Mannes, der mit seinem letzten philosophischen Grundprincip eine mehr oder weniger vollständige Weltanschauung, namentlich die der Gottheit und des Ethos verbindet, ohne sich auf bestimmte Fachgebiete einzulassen. In Hellas ist in dieser ganzen Epoche der Lehrer zugleich seine Schule. Dennoch aber zwingt das Bedürfniß auch diese an sich ganz freien Schulen, zwei Dinge in sich aufzunehmen. Zunächst müssen sie dem Lehrer in irgend einer Form einen Erwerb bieten, und das gibt ihnen die erste äußere feste Ordnung in Ort, Vortrag und Schülern, den Begriff der Lehranstalten vorbereitend. Dann aber müssen sie allmählig einem bestimmten Bedürfniß des öffentlichen Lebens entsprechen lernen, für welches sie selbst doch den jungen Mann ausbilden sollen.

In diesem Sinne nun glauben wir in Athen drei Grundformen der höchsten Bildungsformen nach Object, Lehrgang und letztem Zwecke aufstellen zu müssen. Wir nennen sie die rhetorischen, die philosophischen und die staatswissenschaftlichen Schulen, welche letztere den Hörsaal bei sich erzeugen und den Uebergang zur folgenden Zeit bilden. Die ganze Ordnung und Thätigkeit dieser Schulen aber, die in der That die selbständigen, verschiedenen Auffassungen des Staatslebens und seiner Aufgaben bedeuten, bringt es mit sich, daß sie auf der Individualität der Lehrer beruhen. Es ist daher richtig und zugleich am leichtesten

verständlich, wenn wir dieselben nach den Männern characterisiren, welche mit der Lehrschule zugleich ihr eigenes System schufen.

Wenn wir daher von der rhetorischen Schule sprechen, so sind die höchsten Vertreter derselben gewiß Isokrates und Demosthenes; an der Spitze der philosophischen steht Plato; Gründer und Haupt der staatswissenschaftlichen wird ewig Aristoteles bleiben. Keine dieser Schulen — das ist keines dieser Bildungsgebiete — genügt für sich. Sie ersetzen einander. Keine Schule ist plötzlich entstanden; jede von ihnen hat vielmehr ihren eigenen, inneren und äußeren Entwicklungsproceß. Keine ist darum auch mit ihrem Haupte oder mit der Darstellung seiner großen Function erschöpft; aber indem wir jenen großen Namen aussprechen, cristallisirt sich das arbeitende Geistesleben des Staates in ihnen zu einer festen Gestalt, und die geschichtliche Gestaltung und Aufgabe der ursprünglichen Elemente aller höchsten geistigen Bildung wird in dem Namen ihrer Häupter zur persönlichen Unsterblichkeit.

Die drei Grundformen der atheniensischen Hochschulen.

a. Die Rhetorik.

1) Die attische Rednerkunst und ihre zwei Epochen. Die Sophisterei.

Was die Rhetorik an sich ist, das haben wir hier nicht zu untersuchen. Welche Bedeutung sie im Staatsleben überhaupt hat, weiß jeder. Wie sie sich aus dem Wesen der reinen Demokratie entwickelt, in welcher sich alles Staatliche dem Beschlusse wie dem Richterspruche der Majorität und damit der Macht und der Schönheit des öffentlichen Wortes beugt, und wie sie zuletzt alle öffentliche Bildung in sich aufnimmt, und alle Kenntniß und Fähigkeit in sich zu der geistigen That der Rede gleichsam wie mit einem Griffe zusammenfaßt, und darum die „Königin der Künste“ heißt, das haben wir früher gesagt. Wie sie aber zur eigentlichen Schule geworden ist, das ist im Einzelnen schwer zu verfolgen.

Und doch eigentlich nur, wenn man nach dem formalen Elemente fragt. Denn so weit die Geschichte zurückgeht, ist es hellenische Art, die That mit der Rede zu begleiten. Und darum ist das so, weil die freie Rede Zeichen und Bethätigung der Freiheit ist. Der Orient hat keine Redner, und kann keine haben. Die Rede beginnt mit der freien hellenischen Welt. Wenn Hesiod der Dichter der Fachthätigkeit ist, die Landwirthschaft preisend, der Lehrer des stolzen Allodbauern für Haus und Hof, bis Virgil die Idylle an die Stelle der Wissenschaft des Land

baues setzt, so ist Homer der Vater nicht bloß des Epos, sondern der Rede; nach ihm lehrt dann Herodot das Urtheil über die fremden, Thucydides das über die hellenischen Dinge und Menschen in der Rede, welche an die Seite der Thatsachen tritt, zum Ausdruck bringen, was ihm wieder Livius mit anerkennenswerther Erfindungsgabe nachahmt; und als nun das Recht des Beschlusses und der Wahlen auf die Ecclesia des ganzen Volkes, das Recht des gerichtlichen Urtheils auf die Gesammtgeschwornen der Heliäa, und die Gewalt über Gut, Leben und Tod auf die Volksmasse überging, da ward die Rede aus einer dichterischen zu einer sehr praktischen Kunst. Und so wie sie das ward, begann zugleich das, was wir die historische Entwicklung der Rhetorik, deren letzte Gestalt noch in unserer Zeit die Probepredigten, Probevorlesungen und zum Theil die öffentlichen Vorträge bilden, nennen müssen.

Wenn wir nun diese Entwicklung der hellenischen Rhetorik zunächst von unserem Standpunkte der Geschichte des Bildungswesens und als Theil desselben betrachten, so glauben wir, daß wir schon in ihr die beiden Stadien scheiden können, die wir oben angegeben.

Die erste Epoche ist die, in welcher die Redekunst noch *fachlos* als eine allgemeine und öffentliche Uebung erscheint. Sie entsteht dadurch, daß auf *allen* Gebieten die Rede ein wesentliches Element des öffentlichen Lebens und eine Bedingung der Geltung jedes einzelnen im Volke wird. Damit wird es der Mühe werth, gegenüber einem künstlerisch empfänglichen Volke sich für die Rede selbst auszubilden, und damit entsteht das was den Anfang und den Character der hellenischen *Rednerschulen* ergibt; der *Redner wird zum Lehrer der Rednerkunst*.

Inhalt und Aufgabe dieser ganz öffentlichen Rednerschulen ergeben sich von selber aus der Natur der Sache.

In dieser Rede und mithin auch in dieser Redekunst steht der Redner dem Volke in seiner höchsten souveränen Macht gegenüber; er darf in ihr nicht auf das einzelne Nachdenken, auf die einzelne kühle Erwägung rechnen; er muß seine Zuhörer blenden, hinreißen, *begeistern*. Er bedarf der größten Gesichtspunkte, des weitesten Horizontes; er bedarf der großen Anschauung; er muß die Gegenwart mit Vergangenheit und Zukunft in Einem Griffe zusammenfassen, in jedem Satze, ja in jedem Worte alle Saiten des Geistes zugleich anzuschlagen verstehen, und in dem Gefühle des Ganzen das Einzelne verschwinden lassen, sei es daß er vom Staate rede, sei es daß er der Idee des Staates für den eigentlichen Zweck seiner Rede bedürfe. Es ist die *Volksrede*, von der wir sprechen.

Die zweite Epoche dagegen, auch ihrerseits nicht durch Reflexion,

verständlich, wenn wir dieselben nach den Männern characterisiren, welche mit der Lehrschule zugleich ihr eigenes System schufen.

Wenn wir daher von der rhetorischen Schule sprechen, so sind die höchsten Vertreter derselben gewiß Isokrates und Demosthenes; an der Spitze der philosophischen steht Plato; Gründer und Haupt der staatswissenschaftlichen wird ewig Aristoteles bleiben. Keine dieser Schulen — das ist keines dieser Bildungsgebiete — genügt für sich. Sie ersetzen einander. Keine Schule ist plötzlich entstanden; jede von ihnen hat vielmehr ihren eigenen, inneren und äußeren Entwicklungsproceß. Keine ist darum auch mit ihrem Haupte oder mit der Darstellung seiner großen Function erschöpft; aber indem wir jenen großen Namen aussprechen, cristallisirt sich das arbeitende Geistesleben des Staates in ihnen zu einer festen Gestalt, und die geschichtliche Gestaltung und Aufgabe der ursprünglichen Elemente aller höchsten geistigen Bildung wird in dem Namen ihrer Häupter zur persönlichen Unsterblichkeit.

Die drei Grundformen der athenienfischen Hochschulen.

a. Die Rhetorik.

1) Die attische Rednerkunst und ihre zwei Epochen. Die Sophisterei.

Was die Rhetorik an sich ist, das haben wir hier nicht zu untersuchen. Welche Bedeutung sie im Staatsleben überhaupt hat, weiß jeder. Wie sie sich aus dem Wesen der reinen Demokratie entwickelt, in welcher sich alles Staatliche dem Beschlusse wie dem Richterspruche der Majorität und damit der Macht und der Schönheit des öffentlichen Wortes beugt, und wie sie zuletzt alle öffentliche Bildung in sich aufnimmt, und alle Kenntniß und Fähigkeit in sich zu der geistigen That der Rede gleichsam wie mit einem Griffe zusammenfaßt, und darum die „Königin der Künste“ heißt, das haben wir früher gesagt. Wie sie aber zur eigentlichen Schule geworden ist, das ist im Einzelnen schwer zu verfolgen.

Und doch eigentlich nur, wenn man nach dem formalen Elemente fragt. Denn so weit die Geschichte zurückgeht, ist es hellenische Art, die That mit der Rede zu begleiten. Und darum ist das so, weil die freie Rede Zeichen und Bethätigung der Freiheit ist. Der Orient hat keine Redner, und kann keine haben. Die Rede beginnt mit der freien hellenischen Welt. Wenn Hesiod der Dichter der Fachthätigkeit ist, die Landwirthschaft preisend, der Lehrer des stolzen Allodbauern für Haus und Hof, bis Virgil die Idylle an die Stelle der Wissenschaft des Land-

baues setzt, so ist Homer der Vater nicht bloß des Epos, sondern der Rede; nach ihm lehrt dann Herodot das Urtheil über die fremden, Thucydides das über die hellenischen Dinge und Menschen in der Rede, welche an die Seite der Thatsachen tritt, zum Ausdruck bringen, was ihm wieder Livius mit anerkennenswerther Erfindungsgabe nachahmt; und als nun das Recht des Beschlusses und der Wahlen auf die Ecclesia des ganzen Volkes, das Recht des gerichtlichen Urtheils auf die Gesammtgeschwornen der Heliäa, und die Gewalt über Gut, Leben und Tod auf die Volksmasse überging, da ward die Rede aus einer dichterischen zu einer sehr praktischen Kunst. Und so wie sie das ward, begann zugleich das, was wir die historische Entwicklung der Rhetorik, deren letzte Gestalt noch in unserer Zeit die Probepredigten, Probevorlesungen und zum Theil die öffentlichen Vorträge bilden, nennen müssen.

Wenn wir nun diese Entwicklung der hellenischen Rhetorik zunächst von unserem Standpunkte der Geschichte des Bildungswesens und als Theil desselben betrachten, so glauben wir, daß wir schon in ihr die beiden Stadien scheiden können, die wir oben angegeben.

Die erste Epoche ist die, in welcher die Redekunst noch *fachlos* als eine allgemeine und öffentliche Uebung erscheint. Sie entsteht dadurch, daß auf *allen* Gebieten die Rede ein wesentliches Element des öffentlichen Lebens und eine Bedingung der Geltung jedes einzelnen im Volke wird. Damit wird es der Mühe werth, gegenüber einem künstlerisch empfänglichen Volke sich für die Rede selbst auszubilden, und damit entsteht das was den Anfang und den Character der hellenischen *Rednerschulen* ergibt; der *Redner wird zum Lehrer der Rednerkunst*.

Inhalt und Aufgabe dieser ganz öffentlichen Rednerschulen ergeben sich von selber aus der Natur der Sache.

In dieser Rede und mithin auch in dieser Redekunst steht der Redner dem Volke in seiner höchsten souveränen Macht gegenüber; er darf in ihr nicht auf das einzelne Nachdenken, auf die einzelne kühle Erwägung rechnen; er muß seine Zuhörer blenden, hinreißen, *begeistern*. Er bedarf der größten Gesichtspunkte, des weitesten Horizontes; er bedarf der großen Anschauung; er muß die Gegenwart mit Vergangenheit und Zukunft in Einem Griffe zusammenfassen, in jedem Satze, ja in jedem Worte alle Saiten des Geistes zugleich anzuschlagen verstehen, und in dem Gefühle des Ganzen das Einzelne verschwinden lassen, sei es daß er vom Staate rede, sei es daß er der Idee des Staates für den eigentlichen Zweck seiner Rede bedürfe. Es ist die *Volksrede*, von der wir sprechen.

Die zweite Epoche dagegen, auch ihrerseits nicht durch Reflexion,

sondern durch den historischen Gang der Dinge entstanden, beginnt naturgemäß da, wo die öffentlichen Angelegenheiten entweder ganz dem freien Volksbeschlusse entzogen sind, oder nur für ganz bestimmte einzelne Fragen und Zwecke entscheidend werden, seien dies rein theoretische, oder seien es praktische Aufgaben, jene um als Gelehrter zu glänzen, diese um die Richter für einen Urtheilsspruch zu gewinnen. Jetzt steht der Redner nicht mehr seinem ganzen Volke, sondern er steht dem Einzelnen gegenüber, dessen theoretische Anschauung oder dessen richterlichen Spruch er gewinnen will; hier kann er nicht mehr hinreißen oder begeistern, er muß zu überzeugen wissen. Allein will er das, so muß er seine Rede nicht mehr auf die Empfindung, sondern auf das Verständniß begründen; er muß die Gewalt der Gründe über die des Gefühls stellen; und muß er das, so muß er lernen, wie man eben jene Ueberzeugung erweckt. Und damit wird die Kunst der Rede zur reflectirten Lehre von dem Beweisen dessen, was als wahr gelten soll; ich muß über den Inhalt der Rede nachdenken, ehe ich sie halte, weil ich weiß, daß der Zuhörer über denselben nachdenken wird, wenn sie gehalten ist. Das aber kann ich nur dann, wenn ich das Wesen der Rede mir theoretisch entwickle, und die Kraft der Gründe und ihres logischen Zusammenhanges über die Gewalt der Schönheit im Redefluß zu stellen weiß. So entsteht das, was wir die Theorie oder Lehre von der Redekunst nennen; jetzt erzeugen nicht mehr Anleitung und Vorbild, sondern es erzeugt die Wissenschaft die Rede, und die Logik die Kunst derselben. Darin besteht das Wesen der zweiten Epoche der hellenischen Rhetorik.

Allerdings nun kann ich diese Logik in der öffentlichen Rede auch mißbrauchen. Durch den rein individuellen Zweck wird dann aus dem Beweis der Scheinbeweis, die Ueberzeugung zur dialektischen Ueberrumpelung, und so entsteht die Sophisterei als Inhalt der Rede, mit ihr der Untergang der Rhetorik in ihrem edleren Sinn. Das ist das Ende dieser zweiten Epoche, und zugleich der Anfang der dritten, in welcher die Disputation die Stelle der Rede einnimmt; und diese ist es, in welcher dann die Rhetorik von Griechenland zu den Römern, von den Römern zu den Germanen übergeht.

Wir würden uns nun bei diesen Erscheinungen nicht so lange aufhalten, wenn das, was beide bedeuten, nicht eine so wesentliche Stellung auch im rein wissenschaftlichen Leben gewonnen und erhalten hätte. Vieles von dem, was bei den Römern Cicero geleistet und was die Scholastik des Mittelalters in ihren öffentlichen Redeturnieren aufgeführt und angeregt, ist nur dann ganz zu verstehen, wenn man auch hier auf die hellenische Rednerkunst auch für unser Jahrhundert zurückgeht.

Jene beiden oben characterisirten Stadien oder Arten der Redekunst erscheinen nun als Gegenstand der öffentlichen Bildung in den rhetorischen Schulen und den Schulen der Rhetorik.

2) Rhetorische Schulen. Gorgias, Isocrates, Demosthenes.

Die rhetorischen Schulen können dem Wesen und der Hauptsache nach nur Uebungsschulen gewesen sein, und zwar in dem Sinne, daß theils der Redner selbst seine Musterreden gehalten, theils den jungen Mann Uebungsreden hat abhalten lassen. Das Einzelne ist uns dabei nicht bekannt. Wohl aber glauben wir, daß wir auch hier drei naturgemäße Stadien mit drei, der Geschichte bekannten Namen bestimmt characterisiren können, das der Prunkrede, der politischen Rede, und der gerichtlichen Rede. Von den Prunkreden, deren Meister Gorgias gewesen zu sein scheint, ist uns nichts übrig geblieben, weil eben ihr Inhalt nur dem Augenblick angehörte. Genaueres ist uns in keiner Quelle aufbehalten. Wir müssen uns daher bescheiden uns selber zu sagen, daß sie nur aus schönen Worten, blendender Dialektik und glänzendem Vortrag als Gelegenheitsrede entstanden, und, wie wir von Gorgias und seinen Kunstreisen wissen, auch gut bezahlt worden ist. Erst Isocrates aber erhob die Rede zur eigentlich politischen Rede, und zwar mit einer Ueberzeugungstiefe und einer staatsmännischen Großartigkeit des Blickes, wie wir kaum ein anderes Beispiel in der Geschichte wiederfinden. Isocrates war so gewaltig und zugleich so tief innerlich wahrhaftig, daß seine Zeitgenossen ihn zugleich bewunderten und haßten. Es ist ein wahres Verdienst von Onken, uns eigentlich zum erstenmal in seinem „Isocrates in Athen" diese großartige staatsmännische Persönlichkeit in ihrer vollen Gestalt, so weit es die Quellen erlauben, vorgeführt zu haben, obwohl Aristoteles, wie in der Ethik, auch über ihn in jener fast wegwerfenden Weise spricht, mit der er in seinem — man verstatte uns den Ausdruck — Gelehrtenneid in der Politik den Plato abfertigt. Freilich mag ihn die schon damals sich breit machende Sophisterei, die er an jeder Stelle verurtheilt wo er von ihr spricht, mit Recht unmuthig gemacht haben. Isocrates dagegen war ein Redner im edelsten Sinne des Wortes. „In den beiden Reden, dem Panegyrikus und dem Symmachikos sehen wir Isocrates auftreten als den Sprecher einer auf der Weltbühne sich ringsum vollziehenden Bewegung. Beide verkünden gleich Lehrersprüchen die nahende Bewegung, die auf der einen Seite die Hegemonie, auf der andern die Autonomie will; den gewaltigen Proceß, der die einheitliche Staatenbildung in Griechenland einerseits auf Kosten der Freiheit, und andererseits die Selbständig-

begründet, zur Heimath der Sykophanten, der gemeinen Demagogie und der „Bettelhallunkenprocesse“ des Aristophanes mit ihrer schmutzigen Sophisterei vor Volk und Gericht hinabsank. Welch ein Gebiet für jene Gewalt der Individualisirung allgemeiner Zustände, die doch fast nur dem historischen Roman zu Gebote steht, läge hier den Dichtern in der Geschichte vor! Und wir sind dennoch gezwungen, auf das äußerste Maß der Thatsachen zurückzugehen, um statt der Menschen den Gang ihrer geistigen Bildung kurz zu characterisiren.

Mit dem Uebergange des Volksbeschlusses an die Volksversammlung und des Gerichtes an die Heliäen, in denen die Majorität weder einem Staatshaupte noch einem richterlichen Berufe gegenüberstand, sondern in ihrer Souveränetät nur sich selbst verantwortlich war, war auch der Redekunst auf allen Gebieten Thür und Thor geöffnet. Niemanden gab mehr die Sachkenntniß, niemanden die Rechtskunde, niemanden eine Wahl durch das Vertrauen der Mitbürger, niemanden die Erfahrung ein Anrecht auf die Leitung der öffentlichen Stimmung oder Abstimmung; dem beschäftigungslosen Athener genügte es zu hören und gehört zu werden, und niemals war ein Volk so edel, daß nicht da das Gemeine oder die neidische Bosheit ihren Platz gefunden hätte, wo einmal der Gegensatz zwischen den Classen zum Haß und zur That geworden. Damit empfangen Gerichtsrede und Volksrede allmählig gegen Ende des peloponnesischen Krieges jene unedle Gestalt, deren Character das Eintreten der Sophisterei in beide Arten, deren Ziel der Mißbrauch Vieler für Einzelinteressen ward. Denn die Rechtsanwaltschaft zunächst war vollkommen frei, die Art und Weise der Advocaturspraxis war ganz dem Einzelnen überlassen; eine Rechtsbildung und Prüfung gab es nicht, und die correcte Führung des Rechtsstreites bestand höchstens in der Beobachtung der wenig klaren Proceßformen, die uns Meier und Schömann in eine feste Gestalt zu bringen versucht haben. Die Volksrede daneben fand allmählig statt der ernsten Erwägung öffentlicher Dinge nur noch die bloße Theilnahme an dem Schauspiel der Rede auf dem Forum, und selbst ein Demosthenes vermochte nicht immer, den Geist seiner Zuhörer zu fesseln, selbst wo es sich um den Untergang der Vaterstadt handelte. Damit verschwand das ideale Element der Rede; wer irgend Lust oder Interesse hatte, trat als öffentlicher Stumpredner auf, bald um von dem Einen, den er bedrohte, Geld zu erpressen, bald um durch die Anderen öffentliche Gewalt zu gewinnen. Der alte starke *δῆμος* war zum *ὄχλος* geworden, „und nachdem die Rednerei (*ἡ ῥητορική*) überhand genommen, treiben die, welche öffentlich sprechen können (*οἱ δυνάμενοι λέγειν*) Demagogie, mit voller Unkenntniß der militärischen und anderen Dinge“, klagt Aristoteles (Polit. IV. 4, 4).

Zwar fehlte dem Volke noch nicht der Geist, wohl aber die Begeisterung; und jetzt kam es darauf an, diesem Strome der Zeit wo möglich einen Damm entgegen zu stellen. Der einzige Weg für das in solcher Zeit einzig Erreichbare blieb allerdings nur der Versuch, jene Redekunst von der Straße und dem Markte in den Hörsaal zu verlegen, und sie zu einer selbständigen, theoretischen Wissenschaft zu machen. Und der Mann der das versuchte, war Aristoteles.

Der Grund, weßhalb weder die Geschichte der Philosophie, selbst bei Zeller und Hildenbrand, noch auch die Geschichte des Bildungswesens, selbst nicht bei Graßberger, sich mit den beiden Rhetoriken Aristoteles' beschäftigt haben, liegt darin, daß ihnen die innige Verbindung nicht bloß der Rechtswissenschaft im Allgemeinen, sondern namentlich die des Processes mit der Philosophie nicht nahe lag. Und dennoch nehmen jene Rhetoriken in der Rechtsgeschichte der Welt eine überaus wichtige Stelle ein.

Der Unterschied zwischen Plato und Aristoteles zeigt sich vielleicht nirgends deutlicher neben der aristotelischen Aesthetik mit ihrer Unermüdlichkeit das Schöne in Definitionen aufzulösen, als in der Rhetorik. Es sollen von Isocrates Lehrbücher der Rhetorik existirt haben; gewiß sind sie nur zum Handgebrauche seiner Schüler geschrieben gewesen; die Rhetoriken des Aristoteles sind dagegen der Versuch, aus der Rhetorik eine Wissenschaft zu machen. Und dies geschieht in ächt aristotelischer Weise, indem er, wohl zuerst, die Form, den Zweck, und den Inhalt der Rede scheidet, in jedem dieser Gebiete Definitionen aufstellt, den Inhalt in seine Momente auflöst und damit das schafft, was wir die neue Theorie der Rede nennen. In diesem Sinne sind seine beiden Rhetoriken gehalten; sie sind es, welche die Rhetorik zuerst als eine Lehre darstellen, welche in bewußter Anwendung für einen bewußten Zweck zuerst zur Wissenschaft und dann zur Kunst wird. Daher hat diese Rhetorik das, was den formalen Gang der Bildung des Mittelalters beherrscht, den Unterschied zwischen Kunst und Wissenschaft, zuerst formell ausgesprochen. Damit gewinnt der Gedanke an die Verschiedenheit der Künste, und mit ihr die eigentlichen Elemente des mittelalterlichen Bildungswesens Gestalt, und deßhalb dürfen wir einen Augenblick bei der aristotelischen Rhetorik stehen bleiben.

Von den beiden Schriften des Aristoteles über die Rhetorik ist die eine offenbar der Inhalt seiner Vorlesungen, die zweite dagegen eine selbständige Arbeit, welche, wenn wir dem Verfasser glauben sollen, vollkommen den Character eines Gutachtens, und zwar speziell den eines Gutachtens über den Bildungsgang und Lehrplan für die Rednerkunst der Anwaltschaft in strafrechtlichen und bürgerlichen Rechts-

streitigkeiten hat. („Ἐπεστείλας μοί ὅτι κτλ." an Alexander.) Diese zweite Schrift ist, was hier beiläufig bemerkt sein mag, wohl die erste in der Literatur der Welt, welche eine ganz formelle Dedication (an Alexander) enthält. Was daraus zu machen ist, daß er in der ersten Rhetorik (I. 1) sagt, „viele (alle) verstehen über gerichtliche Redekunst zu schreiben" (περὶ δὲ τοῦ δικάζεσθαι πάντες πειρῶνται τεχνολογεῖν), während in c. 1 ad Alex. gesagt wird, daß niemand anderes über diese Dinge geschrieben habe (οὐδεὶς ἄλλος γέγραφε τῶν περὶ ταῦτα), wollen wir dahin gestellt sein lassen. Wahrscheinlich soll das letztere sich schon bei ihm eben auf die gerichtliche Rede und ihre spezielle Theorie beziehen, während das erstere den allgemein rhetorischen Unterricht bedeutet. Jedenfalls hat er hier zuerst einen Begriff der Redekunst aufgestellt. Sie hängt ihm innig mit der Dialektik zusammen (ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ), was in der obigen Entwicklungsgeschichte vollkommen begründet ist (Rhet. I. 1). Die Aufgabe aller Rhetorik ist ihm dabei, neben der Geometrie, welche das Uebereinstimmende (τὰ συμβεβηκότα) und der Arithmetik, welche die Zahlen (περὶ ἀριθμοῦ) lehrt, eine Sache als eine glaubwürdige hinzustellen (θεωρεῖν τὸ πιθανόν) und Rhet. I. 8 — μέγιστον δὲ πείθειν, καὶ καλῶς συμβουλεύειν. Diese Definition ist es, durch welche er zu jenen historisch so wichtigen Gedanken gelangt die Künste von den Wissenschaften zu scheiden (τέχναι καὶ ἐπιστῆμαι Rhet. I. 2), und als eine solche Kunst gilt ihm neben Geometrie und Arithmetik die Redekunst, τέχνη ῥηθορική. Der Inhalt dieser Rhetorik ist daher zuerst die genaue Anatomisirung des psychischen Momentes bei dem Zuhörer, dann aber die Betrachtung des Zweckes der Rede, aus welcher ihm die Bestandtheile jeder Rede hervorgehen, und endlich der Inhalt derselben. Er scheidet drei Arten von Reden, die er aber zusammen den Prunkreden, welche er ad Alex. c. IV. speziell als παραινησίοι λόγοι characterisirt, als πολιτικὸς λόγος gegenüber stellt, die δημηγορητικοι, die ἀποδείκνικοι und die δικαίνικοι; dann theilt er den formellen Inhalt der Rede wieder nach seiner Art in sieben verschiedene Theile und definirt jeden derselben (Rhet. ad Alex. c. II.). Doch das ist eigentlich nicht das Wichtige. Das Bedeutende besteht darin, daß ihm der Inhalt der Rede stets das Recht ist; und das nun macht seine beiden Rhetoriken eigentlich zu einer angewandten Rechtsphilosophie, deren abstracte Grundlage bekanntlich die Nikomachische Ethik ist. Und gerade auf diesem Punkte hat er viel mehr Einfluß gehabt als man gewöhnlich meint. Denn nicht bloß daß seine erste Rhetorik das Werk bildet, aus dem die allgemeinen Rechtsbegriffe der Institutionen fast wörtlich abgeschrieben sind, nicht bloß mit ihrer Unterscheidung des jus

ivile und jus gentium (*νόμος δὲ ἐστὶν ὁ μὲν ἴδιος, ὁ δὲ κοινός*), ondern auch in der Definition des jus gentium, des jus scriptum und on scriptum (— *ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ* — uod apud omnes gentes peraeque custoditur — in c. XIII. — *οινὸν δὲ, κατὰ φύσιν* — quod natura docet — Rhet. I. c. X. f. c. VIII., womit der Begriff des jus naturae als der des jus gen- ium zuerst aufgestellt wird, sowie seine Definition der aequitas (c. XIII. *παρὰ τὸν γεγραμμένον δίκαιον*). Von praktischer Bedeutung ist besonders die Alexandrinische Rhetorik, die in jeder Rechtsgeschichte ihre Stelle finden sollte, besonders dadurch, daß sie in der That die erste Lehre vom Proceß enthält, welche die Geschichte kennt. Nicht allein daß schon sie den Satz „pessima republica plurimae leges" aufstellt, und den Unterschied zwischen den Besitzenden (*τὰς οὐσιας ἔχοισιν — οἱ πλουτοῦντες*) und den Nichtbesitzenden (*τὸ πλῆθος*) als Grundlage alles richtigen Verständnisses jeder Gesetzgebung ansieht, und die geheime Stimmenabgabe bei der Wahl der Magistrate fordert (ad Alex. c. III.), sondern sie gibt, nachdem sie den Werth der Antecedentien im Strafproceß c. VI. hervorgehoben, die Elemente aller Beweislehre in c. VIII., den Begriff der Conjecturen c. X., der Zeugenlehre c. XVI., des Bekenntnisses c. XVII., des Eides c. XVIII., und eine höchst interessante Beschreibung der juristischen Interpretationslehre c. XXV. Wir dürfen hier zwar nicht auf das Einzelne eingehen, allein wenn man sich vergegenwärtigt, daß es in Athen ja weder eine selbständige theoretische, noch eine praktische Bildung für die Jurisprudenz gab, so erscheint in der That die auf diese Weise behandelte Rhetorik als die erste Gestalt der Rechtslehre, die sich dann bei den Römern von derselben trennt, und damit die erste Grundlage dessen bildet, was wir die öffentliche Bildung in Rom nennen; sie wird als Kunst (ars rhetorica) hier zur systematischen Vorbildung für die Wissenschaft des Rechts, empfängt in der letzteren ihren Inhalt und ihre Aufgabe, und so entsteht der sonst eigentlich unverständliche Satz der Institutionen, die justitia sei die ars boni et aequi. Wann werden unsere Pandektisten endlich erkennen, daß sie das römische Recht nie ohne das griechische, und dieses nie ohne die Rhetorik verstehen können? Doch läßt sich das hier nicht verfolgen. Während aber die alexandrinische Rhetorik denn doch vorzugsweise mit der in der Gerichtsrede erscheinenden Jurisprudenz zu thun hat, liegt der ersten Rhetorik vielmehr die Staatsrede zum Grunde. Und hier ist es nun, wo wiederum bei Aristoteles das im Keime erscheint, was wir heute als allgemeine Thatsache anerkennen. Für die Kunst der gerichtlichen Rede gibt es eigentlich noch keine selbständige, ihr entsprechende *ἐπιστήμη*; eine Rechtswissenschaft hat Hellas überhaupt noch

nicht. Allein der Inhalt der Staatsrede ist der Staat, sein Leben, seine Verfassung, seine Verwaltung; es ist unmöglich, eine gute Rede über staatliche Dinge zu halten, ohne etwas von diesem Staate zu wissen; die Rhetorik, wenn sie zu ihrem gerichtlichen Zweck die Ueberredung, τὸ πιθανεῖν hat, soll in der Staatsrede von dem überzeugen, was dem Heile des Staats förderlich ist; und so muß diese Staatsrhetorik die Kenntniß der Verfassung des Staats und das Verständniß des Princips seiner Verwaltung enthalten. Damit entstehen in der Rhetorik die beiden Kapitel, welche uns mehr wie alles andere den inneren Zusammenhang der ganzen politischen Auffassung des Aristoteles und seines eigentlichen Lehrgebäudes zeigen Lib. I. c. 4, die erste Vorstellung in der Welt über Nothwendigkeit und Aufgabe der Verwaltungslehre, und I. c. 8, der kürzeste Abriß der Verfassungslehre des Aristoteles mit ihren vier Verfassungen: Demokratie, Oligarchie, Aristokratie und der Monarchie, und neben ihnen die merkwürdige, aber von ihm nicht weiter verfolgte Unterscheidung zwischen τὰ κύρια und πολιτεῖα — („ὅσαι γὰρ αἱ πολιτεῖαι τοσαῦτα καὶ τὰ κύρια") — die erste Vorstellung von der Scheidung der vollziehenden und gesetzgebenden Gewalt. Wir werden gleich unten den Zusammenhang dieser Dinge mit der aristotelischen Staatswissenschaft bezeichnen. Doch dem sei wie ihm wolle; stand einmal dieser Gedanke fest, so konnte er diese politischen Wissenschaften als wahre Basis der Staatsrede nicht mehr nebenbei in der Rhetorik behandeln; sie forderten jetzt eine selbständige Bearbeitung; und das ist der Punkt, auf welchem die staatswissenschaftliche Bildung durch Aristoteles ihren ersten Ausdruck empfängt und neben die philosophisch-dialektische tritt; die Kunst der Rede hat die Wissenschaft vom Staatsleben erzeugt.

Ehe wir nun zu dieser übergehen, werfen wir einen Blick auf die philosophischen Schulen.

b. Die beiden Stadien in der philosophischen Hochschule.

1) Die Platonische und die Aristotelische Schule.

Es wird wohl kein Leser erwarten, daß wir an diesem Orte uns auf den Inhalt der Philosophie der großen Hellenen einlassen. Auch haben wir schon gesagt, welche ganz andere Bedeutung den Hellenen die Philosophie hatte, als in unseren Tagen. Sie war in der That die Religion des confessionslosen Gottesbewußtseins der Griechen. Aber da neben der Philosophie, welche die Gottheit begreifen wollte, die historischen Götter mit ihrer Tradition, ihrer Poesie und ihrem Cultus un-

wirrt fortbestanden, so war die philosophische Gotteslehre ein vollkommen außerhalb aller staatlichen Einflüsse liegendes Gebiet der freien geistigen Bildung des Einzelnen. Es mochte sie lehren wer da wollte, es mochte sie hören wer da wollte; sie war die freie geistige Bethätigung der innersten Individualität in den höchsten Fragen der Menschheit. Und darum ist die Form der Lehre in der hellenischen Philosophie auch die der absoluten Unbeschränktheit, ohne bestimmte Zeit, ohne bestimmten Ort, ohne Lehrplan, und eigentlich auch ohne Anfang und Ende. Nur eines forderte sie; und das war die „Muße" über sie nachzudenken. So empfing die Lehre von jeder philosophischen Auffassung den Namen der σχολή; der Vortrag selbst aber, mochte er nun in geschlossener Form oder im Gespräch auftreten, hatte stets seine tiefe Beziehung zur Gottheit; die philosophischen Studien der edelsten Zeit vertraten thatsächlich den Kirchenbesuch ohne Kirche, die Vorträge selbst die Predigt ohne die Kanzel, im Freien, im Lykaion, auf der Straße, beim Gastmahl; es gibt noch keine Form, es gibt nur noch einen Inhalt der Lehre in der Philosophie.

So war die erste Schule der philosophischen Bildung; die Art und Weise, wie der Philosoph vortrug, war ganz ihm selbst überlassen. Von einem Bildungsgange, von Voraussetzungen der Theilnahme und anderem war keine Rede; ja man kann sagen, daß in ihr der Begriff des Schülers fehlt. Nicht der Lehrer sprach zum Lernenden, sondern Mensch zum Menschen; nicht auf Vorbildungen, sondern auf das allgemeine, ächt Menschliche baute der Philosoph sein Verständniß; und das Bild der philosophischen Bildung, welche auf diese Weise ihren Weg ging, werden wir wohl nach dem größten Muster das uns vorliegt, die Platonische Schule nennen.

Von besonderer Bedeutung ist dabei in pädagogischer Hinsicht die dialogische Form. Wir denken nicht, daß sie ursprünglich dem Sokrates gehört. Vielmehr muß sie aus derjenigen philosophischen Richtung entstanden sein, welche wir im guten wie im üblen Sinne die Sophistik nennen. Die Sophistik war gleich anfangs kein philosophisches System, sondern das strenge Analogon des Wettkampfes im Gymnasium, die Gymnastik des Gedankens. Sie konnte allerdings im Namen eines Systems gegen den Gegner angewandt werden; man konnte sie aber auch ohne alles System gebrauchen, bloß um die argumentirende Gewandtheit zu zeigen, und diese hatte offenbar stets das größere Publikum für sich. Der Unmuth der ernsten Philosophie über eine Richtung, welche den sophistischen Worterfolg über das Resultat des tieferen Nachdenkens stellte, bricht sich allerdings nicht nur bei allen wahren Philosophen, sondern selbst in Aristophanes' Bahn; allein der Werth derselben als Uebung

des Geistes ließ sich weder theoretisch für den Denker noch praktisch für den Redner läugnen; und so erzeugte sich jene Bildungsform, die wir bis zum heutigen Tage anerkennen, die Dialektik; das erste Stadium der philosophischen Schule hat uns daher die ersten drei Methoden der Lehre hinterlassen, die dialogische, die sophistische und die dialektische Methode.

Während auf diese Weise die rein begriffliche Arbeit ihren Weg ging, erweiterte sich der Kreis der positiven Kenntnisse. Jetzt mußte das reine Philosophiren auch die Natur und das objektive Dasein der Dinge in sich aufnehmen. Ihnen mit ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit gegenüber aber hatte die Philosophie ihre ewige Aufgabe zu erfüllen, die höchste Einheit in der unmeßbaren Verschiedenheit wie in dem ruhelosen Wechsel festzuhalten. Das nun hatte allerdings zur Voraussetzung, daß die Schule jetzt sich damit der positiven Kenntniß des Wirklichen zuwendete, und diese Kenntniß statt einer flüchtigen Besprechung in philosophischer Methode zu einer objektiven Sachkunde fixirte. Hier mußte der ambulatorische und dialogische Weg verlassen werden; die Substanz des zu Wissenden trat in ihr Recht, und so entstand auch in der Philosophie der regelmäßige Vortrag, der Hörsaal und das Heft. Der eigentliche Gründer dieser Methode ist wohl ohne Zweifel Aristoteles. Er ist im Rahmen der positiven Kenntnisse der erste Professor in der Geschichte des Bildungswesens.

Diese beiden Methoden stehen sich scheinbar bloß formell einander gegenüber, zunächst als historische Stadien in der Form der Lehre. Und dennoch sind sie es, in denen sich jener tiefe Unterschied zuerst in der Welt verkörpert, den wir allem Bildungswesen zum Grunde legen müssen. Die rein philosophische Methode wendet sich zuerst und zuletzt an die Individualität; indem sie diese erfaßt und ethisch gestaltet, vollbringt sie diejenige Aufgabe der Bildung, welche wir die sittliche Erziehung nennen. Die positive Methode des geschriebenen Vortrags dagegen macht langsam aber sicher den Gegenstand mit seiner Kenntniß und Erforschung zur Hauptsache; in ihr erhebt sich der Unterricht der Vorbereitung zur Lehre der bestimmten Wissenschaft. Je vielfacher und unbestimmter daher die philosophischen Auffassungen und je bestimmter ihnen gegenüber die positiven Kenntnisse werden, desto klarer tritt auch das Bewußtsein hervor, daß die höchste Bildung weder bloß in der Erziehung, noch bloß in der Lehre bestehe, sondern daß ihre Vollendung auf der gemeinschaftlichen Entwicklung beider beruhe. Dies Bewußtsein aber wird, die ganze Arbeit der bildenden Thätigkeit entfaltend, selbst wieder zu einer Lehre, welche sich von ihrer Aufgabe Rechenschaft ablegt; und diese Lehre von den Grundsätzen und dem letzten

Zweck der Bildung ist die Pädagogik. Das ist der historische Punkt, aus welchem sie aus dem bis dahin ganz praktischen Bildungswesen zu einer selbständigen Wissenschaft geworden ist. Aber, und das ist wohl festzuhalten, diese Wissenschaft tritt uns nicht als ein einheitliches System entgegen, obwohl sie ihr einheitliches Princip hat; und eben so wenig steht sie zum öffentlichen Leben und Recht in demselben Verhältniß wie die Pädagogik unserer Zeit. Sie fordert daher als Abschluß dieser großen Periode ihre eigene Characterisirung.

2) Die hellenische Theorie der Pädagogik und der Uebergang von der Philosophie zur Gelehrsamkeit. Das positive Wissen und die ersten Bibliotheken und Sammlungen.

Es ist, glauben wir, von großem Werthe, sich über die tiefe Verschiedenheit der heutigen und der hellenischen Idee der Pädagogik Rechenschaft abzulegen, indem man zugleich den Punkt festhält, den beide mit einander gemein haben.

Die germanische Idee der Pädagogik ist, wie wir sehen werden, eigentlich erst im achtzehnten Jahrhundert selbständig geworden. Sie hat, namentlich in ihrem Beginn, aus historischen Gründen den Grundgedanken, den Menschen als solchen, und zwar abgelöst von seiner gesellschaftlichen Stellung wie von der bestimmten staatlichen Aufgabe, durch die Entwicklung aller ächt menschlichen Elemente zu erziehen, und wesentlich durch die Erziehung aller für alle die höchste Gleichheit da zu suchen, wo sie allein gefunden werden kann, in der sittlichen Erhebung des Menschen. Sie gehört daher in Princip und Ausführung der Geschichte der socialen Bewegung; das hat ihre Entwicklung, und namentlich ihre Einwirkung einerseits auf die Kindheit, und andererseits wesentlich auf die Volksschule als die Unterrichts- und Erziehungsanstalt der niederen Classe, seit dem vorigen Jahrhundert entschieden.

Die Grundidee der griechischen Pädagogik ist eine andere. Geschichte und Volksgeist, zusammenwirkend, haben den Hellenen in die Eine große Anschauung aufgehen lassen, daß nur das Vaterland die Grundlage und die höchste Aufgabe und Ehre jedes Einzelnen sei. Alles was er war und leistete, empfing erst durch den eigenen Staat seinen Werth. Er selbst dachte und empfand sich selber doch nur als Theil seines Staates. Nicht daher in ihm, seiner eigenen individuellen Entwicklung und geistigen That lag das Maß, das er an sich und sein Leben legte. War die Philosophie die Form seines Glaubens, so war die Hingabe an das Ganze als freies Glied desselben seine Sittlichkeit. Das ist das eigentliche Ethos der Griechen, die Herrschaft des hohen Bewußtseins der Gemeinschaft in der

freien Selbständigkeit des Einzelnen. Die aber ist ihrem Wesen nach nicht die Aufgabe einer bestimmten Bildungsepoche im Leben des Menschen, wie bei uns, sondern sie muß beginnen mit dem Kinde, und endet erst mit dem Tode. Ihr soll der erste Unterricht des Realen, wie die letzte Philosophie des Greises dienen. Der Bildungsproceß des Hellenen ist daher nicht auf die Zeit des Empfangens beschränkt; er umfaßt das ganze Leben des freien Mannes, ist nie abgeschlossen, hat nicht die Aufgabe ihn wie unsere Pädagogik für einen bestimmten Beruf fertig zu machen, und versteht es nicht, in einem solchen Beruf den Menschen zu erschöpfen; Fach, Stand, Lebensweise sind für ihn rein Sache des Einzelnen; alle Arbeit in Erziehung und Lehre soll ihn zum lebendigen Theil des Ganzen machen; die Pädagogik hört daher auf keinem Punkte auf, sondern sie ist die in der Bildung des ganzen staatsbürgerlichen Lebens thätige Ethik. Das ist der Standpunkt des hellenischen Bildungswesens.

Aber gerade aus der Höhe dieses Standpunktes geht auch die Beschränkung desselben hervor, in welcher der praktische Unterschied unseres Bildungswesens von dem griechischen zur Geltung gelangt. In der hellenischen Welt gehört nur das zur Pädagogik, was eben mit dem Staate in Verbindung steht. Für den Hellenen aber steht immer nur das in Verbindung mit dem Staate, was in demselben entweder als Dienst im Heere oder als Theilnahme an der Volksversammlung zur Geltung kommt. Alles was daneben liegt, läßt die Idee der hellenischen Erziehung fallen, ja vernichtet es. Und zwar keineswegs bloß in der gewerklichen, sondern ursprünglich eben so strenge in der wissenschaftlichen Welt. Als in der zweiten Epoche das griechische Bildungswesen auch diese Dinge aufnimmt, ist das alte Hellas im Begriffe unterzugehen. Es ist gut zu wissen, daß darum die Basis der germanischen Auffassung von Anfang an eine viel größere war; sie hat kein Gebiet ausgeschlossen. Freilich war ihre Arbeit dadurch eine so viel schwerere. Wir werden ihr begegnen.

Zu diesen Momenten des Unterschiedes kommt nun ein letztes. Alles was die Philosophen über die Pädagogik denken und sagen mochten, war nicht wie bei uns Gegenstand ernster Erwägung der staatlichen Gewalten, noch auch darauf berechnet irgend einen Einfluß auf das Recht und die öffentliche Ordnung des Bildungswesens zu haben, sondern es war einfach ein Theil der Einzelphilosophie, ein subjectiver Ausfluß des individuellen philosophischen Systemes. Es stand dem wirklichen Leben eben so fremd gegenüber, wie diese Systeme selbst; und so großen Werth solche Ideen auch für die Geschichte der philosophischen Systeme haben mögen, für die Geschichte des Bildungswesens selbst sind sie eigentlich werthlos.

Wir glauben uns daher bei den ohnehin bekannten Theorien von Pythagoras, Plato und Aristoteles nicht weiter aufhalten zu sollen. Es wird wenigstens für unseren Zweck genügen, wenn wir feststellen, daß alles was diese Philosophen über Erziehung und Unterricht sagen, in der That nichts ist als ein Ausfluß ihrer Staatsidee, und nicht der Idee der persönlichen Entwicklung an sich. Und betrachtet man nun mit kühlem Urtheil, ohne traditionelle Begeisterung das, was man das System der Pädagogik dieser drei Männer nennen muß, so ergibt sich, daß sie in ihrer verschiedenen Anschauung von der Bildung zum Staatsbürgerthum eigentlich wenig Eigenthümliches, sondern in der That nur das, was sich durch den Bildungsgang der hellenischen Welt von selbst entwickelt hat, zum Inhalt ihres Systems gemacht haben. Sie wollen, allerdings zuweilen mit verschiedenen Namen, Gymnastik als Grundlage der physischen, Grammatik als Grundlage der geistigen Kraft, und Musik als Entwicklung der leiblichen und geistigen Harmonie; dazu das Vorbildungswesen in der einfachen und höheren Mathematik, in der dialektischen Philosophie und endlich in der, unter der Astronomie stillschweigend mitverstandenen Naturwissenschaft. Natürlich sind sie sich eben so wenig klar, wie es das wirkliche Leben war. Da ist von keiner stufenmäßigen Bildung, von keinem Lehrplan, von keinem Berufe oder Stande, von keiner Prüfung und ihrem Rechte die Rede, selbst die bekannten platonischen Anklänge an einen unklar gedachten Lehrerstand und noch weniger die in höherem Grade unfertigen, nur für die reine Geschichte der Philosophie brauchbaren unsystematischen und unpraktischen Bemerkungen des Aristoteles im achten Buche seiner Politik können für praktisch gebildete Männer an diesem Urtheil etwas ändern. Der Kern aller dieser sogenannten Pädagogischen Systeme ist die Formulirung des historisch entwickelten, positiven attischen Bildungswesens zu einer Art von theoretischem Staatsbildungssystem, und dabei versteht man doch erst das letztere, wenn man die erstere kennt. Hier ist für die Geschichte der Philosophie sehr viel, für die des Bildungswesens sehr wenig zu lernen.

Dagegen ist ihnen eines gemein, und das ist es wodurch sie ihren so mächtigen Einfluß auf die ganze Folgezeit gehabt haben. Sie haben die Nothwendigkeit und den Werth der geistigen höheren Bildung, den das Volk ohnehin empfand, nicht bloß zuerst zum selbständigen Ausdruck gebracht, sondern in vollem Bewußtsein, daß der Staat für dieselbe nicht sorge und sie sich daher nicht an die Gesetzgebung wenden konnten, haben sie die Pflicht zur Bildung aus einer gesetzlichen zu einer ethischen gemacht. Durch sie ist diese Bildung in Erziehung und Unterricht zu einer von jeder Gesetzgebung an sich unabhängigen, sittlichen

Verpflichtung des rein Menschlichen in jedem Menschen erhoben; durch sie ist deßhalb jedes Studium der Philosophie zugleich für alle Zeiten mit dem Studium des Bildungswesens verbunden; beide haben sich durch sie beständig gegenseitig erzeugt, und so lange wir die classischen Philosophen studiren werden, so lange wird die Forschung nach den Gesetzen und Wegen, auf denen diese höhere ethische Bildung des Geistes zu Form und Inhalt gelangt, die Quelle bleiben, aus der das positive Verwaltungsrecht des Bildungswesens Leben und Entwicklung, zwar nie seine positiven Gedanken und Maßregeln, wohl aber sein höchstes leitendes Princip empfängt. Nicht die einzelnen Reproductionen des Bestehenden, die jenen Männern als Philosophie erschienen und doch nur Reflex der wirklichen Verhältnisse sind, sondern das ist das große Erbe, das sie den folgenden Jahrhunderten als die Idee der Pädagogik hinterlassen haben! —

Das nun, was wir das erste Stadium in der philosophischen Lehrart genannt haben, geht über solche allgemeine Grundsätze wenig hinaus. Der Uebergang zu dem zweiten aber ist zugleich so wichtig und in so innigem Zusammenhange mit der ganzen Geschichte des Bildungswesens, daß wir ihn wenigstens kurz characterisiren müssen.

So wie nämlich Plato zu Aristoteles, die freie Schule zum festen Vortrag übergeht, entstehen auch für jene Gebiete, welche dem geistigen Leben und dem Staate angehören, zwei Dinge, die auch hier wieder nur im Keime vorhanden, und doch die Grundlage unserer ganzen heutigen Universitätsbildung geworden sind. Wir meinen, die müsse man festhalten.

Das erste war die Erkenntniß, daß jene auf den Staat bezüglichen Wissenschaften, welche durch Aristoteles zu selbständigen Gegenständen eingehender Vorträge werden, sich nicht bloß jede für sich entwickeln, sondern sich daneben zu Einem innerlich Ganzen ausbilden müssen; daß es ein System dieser jetzt wesentlich positiv werdenden Wissenschaften gibt, und daß diesem System daher ein systematischer Lehrcursus mit einer systematisch geordneten Anstalt entsprechen solle. So wie aber eben diese Welt von positiven Kenntnissen sich selbständig neben den philosophischen Grundgedanken stellt, entsteht zugleich neben der Philosophie ein neuer Begriff, den allerdings erst die folgende Welt sich mit gutem Recht zu schaffen und zu ehren verstanden hat, die Gelehrsamkeit. Die nächste Aufgabe der Gelehrsamkeit besteht seit Aristoteles darin, neben der Entwicklung des eigenen Wissens auch die Arbeit des menschlichen Geistes über denselben in allen ihren Erscheinungen, das Können und Wissen aller anderen nicht bloß überhaupt zu besitzen, sondern erst in ihnen die rechte Erfüllung der Wissenschaft zu sehen. Um

das zu können, bedarf es dann zweitens der Aufbewahrung und Zusammenstellung theils der Exemplare und Muster für die Naturgeschichte, theils der Werke der Wissenschaft, und so entstehen die beiden Dinge, ohne welche die nunmehr folgende Wissenschaft nicht mehr sein kann, die Sammlungen und die Bibliotheken, diese beiden Körper der Gelehrsamkeit. Durch die Sammlungen aller Art erfüllt sich dann die begriffliche Arbeit mit der concreten Anschauung, und das reale Dasein kommt zu seinem Rechte neben der Philosophie; die Bibliotheken ihrerseits erzwingen die historische Auffassung und Forschung auf allen Gebieten des Wissens, und beide zusammenwirkend bereiten eine ganz neue Art des Wissens vor. Sie sind es, welche das subjective Moment im menschlichen Erkennen zuerst von dem objectiven abgelöst und dem letzteren seinen Werth neben dem ersteren gegeben haben. Vermöge der Sammlungen und Bibliotheken brauche ich nicht mehr selber nachzudenken, um etwas zu wissen. Jetzt beginnt auch das eine Wissenschaft zu werden, zu wissen, was andere gewußt haben, und diese Kenntniß empfängt ihren Werth durch das unmittelbare Bewußtsein, daß zuletzt doch alle menschliche Arbeit des Geistes eine organische ist, in welcher jede frühere Stufe die folgende bedingt. So beginnt hier eine neue Grundgestaltung der Anschauung von der Aufgabe des geistigen Lebens und die ersten Keime jener großen, sich in unserer Zeit fast ohne unser Zuthun vollziehenden Theilung der Arbeit desselben beginnen ihre Umrisse zu zeigen. Ihre erste Erscheinung ist der Anfang der Literaturgeschichte, deren erste, wenn auch höchst unfertige Gestalt wir in der aristotelischen Politik im 2. Buche finden, in der Form einer Kritik, die wahrlich wieder der Kritik bedürfen wird. Allein die Folge für den Vortrag war, daß er damit aus einem subjectiven zu einem objectiven ward; es entstehen die ersten Vorstellungen von Quellen, Autoren, Kritik und Interpretation, von dem die ganze bisherige Bildung in Hellas keine Ahnung hatte.

Neben dieser beginnenden Geltung des positiven Wissens erhielt sich aber die der reinen Arbeit des Gedankens, der reinen Philosophie. Allerdings tritt dieselbe mit der jetzt folgenden Epoche in ein ganz neues Stadium. In diesem Stadium genügt es nicht mehr, bloß eine Vorstellung von der Verschiedenheit der philosophischen Systeme zu haben, und auch im Vortrage über die Philosophie bloß zu wissen, was die Stoiker, die Platoniker, die Epikureer und andere etwa gebracht haben mögen. Es beginnt vielmehr eine neue Epoche. Freilich ist zur Zeit der Macedonier von ihr noch nichts zu spüren als die Richtung, die sie annimmt. So wie mit Aristoteles, mit den Bibliotheken und Sammlungen, die von ihm aus ihren ersten Anfang nehmen, die Erkenntniß

entstehen muß, daß die wirkliche Welt neben der abstracten ihr Recht für menschliches Wissen geltend macht, verliert das abstracte System seine Fähigkeit, für sich allein dem Gottesbewußtsein zu genügen. Das Begreifen der Kräfte, welche die wirklichen Dinge erzeugen, scheidet sich von der Kenntniß der Thatsache, der Begriff von der Wirklichkeit, und es wird klar, daß die höchste Einheit beider in keinem von beiden gefunden werden kann, sondern in einem Gedanken gesucht werden muß, der weder bloß Begriff, noch bloß Erscheinung, sondern beides zugleich ist. Es wird an späterer Stelle unsere Aufgabe sein, die Bewegung des Gedankens, die sich daran knüpft, zu verfolgen; für sich gehört sie der Geschichte der Philosophie. Für die Geschichte des Bildungswesens aber läßt sich der Punkt nicht schwer bezeichnen, auf welchem diese Entwicklung, wenn auch langsam, so doch sicher die Grundlagen für eine neue Gestaltung bietet. Die bestimmten concreten Wissenschaften fangen an, der Wissenschaft an sich ebenbürtig zu werden, aber das reine Wissen behält dennoch die Kraft, die Idee irgend einer Einheit aller einzelnen Erkenntniß festzuhalten und zu fordern. Den Zustand der Gesammtauffassung und Bildungsarbeit, der daraus hervorgeht und sich allmählig Bahn bricht und das Bildungswesen zu beherrschen beginnt, wissen wir nicht besser zu bezeichnen, als indem wir sagen, daß während bis dahin die Philosophie allein die Wissenschaft war, sie jetzt zur Wissenschaft der Wissenschaften wird.

Der Name nun, der im Allgemeinen an der Gränze dieser neuen Entwicklung steht, ist der des Aristoteles. Nicht in seiner philosophischen Anschauung, sondern in der Erhebung der positiven Lehren und Kenntnisse zu jener Ebenbürtigkeit mit der reinen Philosophie liegt seine größte historische Bedeutung. Und die Auffassung des Aristoteles von dieser Seite nebst den gewaltigen Folgen seiner specifischen Geisteswelt ist es, die wir auch für das Bildungswesen die „Aristotelik" nennen möchten.

c. Aristoteles, die positive Wissenschaft, das erste System der Staatswissenschaften und die erste publicistische Literatur.

Vor allem muß man sich dabei über einen Punkt klar sein. Es ist von Grund aus falsch und muß zu gänzlich falschen Vorstellungen führen, wenn man meint, als hätten die griechischen Philosophen überhaupt dies gehabt, was wir ein System nennen. Alle systematischen Darstellungen aller philosophischen Systeme in allen Geschichten der Philosophie, vielleicht mit einziger Ausnahme des Pythagoras, von dem

wir freilich nur aus dritten Bearbeitungen etwas wissen, sind erst durch die deutschen Gelehrten entstanden; die Hellenen selber sind in allem was sie geleistet haben, gerade wie ihre Nachfolger, absolut unsystematisch, und alle unsere Geschichten der griechischen Philosophie wissen es schon selber nicht mehr, daß ihre Darstellungen der griechischen Philosophen keineswegs bloß diese, sondern jene merkwürdige Verschmelzung des hellenischen und deutschen Geistes enthalten, die eben in dem System liegt, gerade wie unsere heutigen Juristen zu leicht vergessen, daß ihre römische Jurisprudenz weder ächt römisch im Begriffe noch im Systeme ist. Als eigentliche „Wissenschaften" in unserem Sinne erscheinen den Hellenen höchstens die Geometrie und die Medicin, wie uns Haeser vortrefflich zeigt. Und das beruht einfach auf dem Satz, den wir nicht genug betonen können, daß überhaupt erst dies System da entsteht, wo das Organische in den Dingen zum Bewußtsein des Organischen im Gedanken gelangt, und sich beide Welten gegenseitig zu erfüllen beginnen. Und hier ist es gerade Aristoteles, bei dem dies zuerst geschieht. Er ist der erste Gelehrte, und darum hat er auch zuerst den Gedanken einer positiven Wissenschaft erfaßt, und bei ihm zuerst entsteht eine allerdings höchst vage Vorstellung von einem Systeme der „Wissenschaften". Allerdings ist dasselbe noch confus und unfertig; aber die Grundzüge sind da. Zwar hat er selbst diese Grundzüge nie zu einem Ganzen zusammengefaßt, nur auf Einem Punkte überkommt ihn, wie es scheint, auf dem Katheder die Vorstellung des Systematischen. Betrachtet man nämlich ohne philologische Disputation die Summe seiner ungeheuren Arbeit als Ganzes, so scheiden sich drei Gruppen, und man kann deutlich erkennen, wie jede derselben aus der gelehrten — und deßhalb immer kritisch analysirenden, fast immer bis zur Haarspalterei gehenden — Kenntniß und Beobachtung der ihm vorliegenden Quellen und Sammlungen hervorgeht. Es ist die rein philosophische oder metaphysische, die rein naturwissenschaftliche oder physische, und endlich die staatswissenschaftliche Gruppe. Wir dürfen uns auf die Stellung der einzelnen aristotelischen Werke, so wenig als auf ihre bisherige Behandlung, die Aristotelik, hier nicht einlassen. Allein im höchsten Grade bedeutend ist eben die staatswissenschaftliche Gruppe, und wir heben sie an dieser Stelle hervor, damit die künftige Geschichte der Philosophie sie nicht wieder theils ganz vergesse, theils die Hälfte davon übersehe. Dabei nun muß man wohl zunächst davon ausgehen, daß weder Plato noch Aristoteles die ersten gewesen sind, welche es versucht haben, über Politik und Staatswissenschaften zu schreiben. Im Gegentheil haben wir schon vor fast dreißig Jahren und zwar aus dem Aristoteles selber nachgewiesen, daß derselbe für seine Politik bereits eine ganze publicistische

Literatur vorfand, die im innigsten Zusammenhange mit den socialen Gegensätzen stand, von der uns aber der gelehrte Professor eben so wenig ein vollständiges oder klares Bild gegeben hat, wie das in unseren heutigen Vorlesungen geschieht. Wir haben dort versucht, nachzuweisen, wie Männer wie Charondas, Zaleukus, Phaleas auf dem specifischen Gebiete der Staatswissenschaft die Bahn brechen, und Aristoteles selbst mit seinem beständig wiederholten: *Ἔνιοι φασιν* und Aehnlichem auf viel anderes, jetzt Verlorenes hinweist. (Stein, Ztschr. f. ges. Staats-Wissenschaft, 1853, S. 130 ff., was dann Hildenbrand in seiner leider unvollendeten Geschichte der R.- und Staatsphilosophie 1860 weiter verarbeitet hat.) Die große Klage der Geschichte gegen Aristoteles wird es bleiben, daß er nichts Genaueres aufbewahrt hat; sein Ruhm, uns wenigstens diese Spuren erhalten zu haben. Ohne ihn würden wir kaum eine Vorstellung von jener Publicistik, welche unsere heutigen Zeitungen, Abhandlungen und Flugschriften vertreten, gehabt haben. Doch wenn die „Benutzung" dieser Literatur seiner Gelehrsamkeit angehört, so war es naturgemäß wieder sein wissenschaftlicher Vortrag, seine Rhetorik, in welcher er nunmehr im wohlbegründeten Haß gegen die Phrase und die Sophisterei, die Wissenschaft als Substanz der Rede forderte. Er, der sich so ernst mit diesen Dingen beschäftigt hat, weiß recht wohl, daß alle zunächst in allen gerichtlichen Dingen eigentlich nur Kunstreden machen — *περὶ τοῦ δικάζεσθαι πάντες πειρῶνται τεχνολογεῖν* — (Rhet. I. 1.) Dem gegenüber gelangt er in Rhet. I. 4 zu dem Satze, aus dem sich alle spätere Staatswissenschaft entwickelt. „Diejenigen Dinge, über welche die öffentliche Berathung stattfindet und über welche die öffentlichen Reden gehalten werden, sind hauptsächlich (*τὰ μέγιστα*) fünf — die Wissenschaft der indirekten Steuern *περὶ τῶν πορῶν* — (wir sagen indirekte Steuern, die Einfuhrzölle einbegreifend; lagen ihm Xenophons *περὶ πορῶν* vor? warum erwähnt er das *εἰςφορά*, der direkten, nicht?) — dann über Krieg und Frieden (*πολέμου καὶ εἰρήνης* —) d. h. wie, mit wem, aus welchem Grunde und mit welchem Erfolge die Kriege geführt werden? (Ist das der Anstoß für Grotius de Jure belli ac pacis, dieser Grundlage der öffentlichen und zugleich philosophischen Rechtswissenschaft?) — Dann über die Landesvertheidigung (die Bewachung oder Ueberwachung des Landes) — *φυλακὴ τῆς χώρας* — Vorstellung von der Kriegswissenschaft und Ahnung einer Lehre vom Heerwesen; Forderung der Landeskenntniß, der Befestigung im Lande; Vorstellung von überflüssigen Befestigungen; endlich die erste Vorstellung von einer Landespolizei gegen Volksbewegungen — *ἀλλὰ καὶ τοῦ πλῆθος εἰδέναι τῆς φυλακῆς*! — dann die Handelspolitik (*τῶν εἰςαγομένων καὶ ἐξαγομένων*),

noch unentwickelte, aber offenbar durch den Onken'schen Schmerzensschrei der Handelswelt und durch die großen handelspolitischen Auffassungen des Isocrates angeregte, von Aristoteles aber nirgends zu Ende gedachte Vorstellungen, die er auch in der Politik III. S. 10 und 11 nicht weiter ausführt, als mit der Bemerkung, daß zwischen Tyrrhenern und Karthagern Verträge (*συνθῆκαι*) bestanden, „*περὶ τῶν εἰςαγωγίμων*“ und „*σύμβολα περὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν*“; daneben aber die Regeln für die Versorgung der Stadt mit Unterhaltsmitteln (*περὶ τροφῆς, πόση δαπάνη ἱκανὴ τῇ πόλει*) und woher sie kommen und eingeführt werden (Demosthenes, und seine Hinweisung auf das euxenische Meer, die Kornkammer Athens, der Beginn aller Lehre vom Kornhandel); dann soll man etwas über die Ausfuhr wissen (*τίνων ἐξαγωγῆς δέονται*), endlich Vorstellung besitzen von der eigentlichen Handelspolitik, damit mit denen, die dazu geeignet sind, Uebereinkünfte (*συμβολαί καὶ συνθῆκαι* — Conventionen und Verträge, worüber, sagt er leider nicht — Zoll? Hafengelder? —) geschlossen werden. Dann endlich folgt die Lehre von der Gesetzgebung, der *νομοθεσία*, bei welcher er die Lehre von der Verfassung und die Kenntniß fremder Länder und der Geschichte fordert. Das ist das erste System der Staatswissenschaft, das die Geschichte der Literatur besitzt; und hier stellt er auch die erste Unterscheidung zwischen der Staatswissenschaft und der Verwaltungslehre auf, welche so viele Jahrhunderte hindurch geschlummert. „Alles dieses nun,“ sagt er, „sind Aufgaben des Staatslebens, aber nicht der Rhetorik“ — *πολιτικῆς, ἀλλ' οὐ ῥητορικῆς ἔργον* — oder *ὑπολείπαι τῇ πολιτικῇ, ἐπιστήμῃ* — die Rhetorik dagegen, fährt dann das C. V fort, hat es nun damit zu thun, auf Grundlage dieser Dinge das, was dem allgemeinen Wohl dient, mit der Rede zur Geltung zu bringen, aber durch dieselbe zu hindern, was schädlich ist. Und so ward ihm aus der Rhetorik eigentlich die Aufgabe, die großen Principien der öffentlichen Verwaltung zu vertreten, die er nur in ihren allgemeinsten und nur nach abstracten Principien angibt. Hier erscheint, so viel wir sehen, zum erstenmal die Eudaimonie als das höchste Princip alles praktischen Staatslebens; die „*εὐδαιμονία*“ ist die selbstbestimmte Lebensordnung (*αὐτάρκεια ζωή*) für das Wohlsein des Lebens und der Güter (*κτημάτων καὶ σωμάτων*), und der Schutz und die Entwicklung (*φυλακτικὴ καὶ πρακτικὴ τούτων*) derselben. Das sind die ersten Grundlagen der Sicherheits- und Wohlfahrtspolizei des 17. Jahrhunderts, und wie Hugo Grotius den Titel seines großen Werkes, so hat Christian Wolf den eigentlichen Inhalt seines Jus naturae et gentium, dieses zwar flachen, aber unabsehbar breiten Systems des Eudaimonismus, aus diesem Kapitel der Aristotelischen

Rhetorik geschöpft. Wie viel Neues wird doch alt, wenn man zu Hellas zurückkehrt! Und doch sind jene fünf Theile der Staatswissenschaft nur noch mehr augenblickliche Einfälle, als daß sie ein erschöpfendes Eingehen auf die Staatswissenschaften und ihr System enthalten hätten. Denn das wußte Aristoteles sehr wohl, daß es nunmehr darauf ankomme, diese sehr allgemeinen Kategorien zu selbständigen Wissenschaften auszuarbeiten, wenn er sich auch über das Verhältniß derselben zu einander keine Rechenschaft ablegen konnte. So entstand seine **Politik**, dieses entschieden bedeutendste und großartigste aller Aristotelischen Werke, dessen Sinn es war, die Lehre von der *νομοθεσία* dadurch zu einer Wissenschaft zu erheben, daß er die Ursachen der positiven Rechtsbildung des *νόμος* in der *φύσις* des Menschen suchte, und die zuerst in der Welt, wenn wir auch nicht sagen dürfen das Gesetz, so doch die große Thatsache hinstellte und an Hunderten von Beispielen und unter hundert formalen Kategorien bewies, daß alle Gesetzgebung und Verfassung der Welt **durch die Vertheilung und die Natur des Besitzes** gegeben sei. Wie wenig haben die Nachfolger und Bearbeiter des Aristoteles diesen Satz verstanden bis auf den heutigen Tag! Aber das war das Große im Aristoteles, daß er, wie das erste Buch der Politik zeigt, sofort erkannte, daß eben diese Art und Natur des Besitzes selbst wieder eine selbständige Wissenschaft sei, die man für sich behandeln müsse. Nur darf man dasselbe nicht mit Rau und Roscher aus seinem tiefen inneren Zusammenhange mit der gesammten Aristotelischen Auffassung von dem System seiner Staatswissenschaften herausreißen und für sich um der Worterklärungen willen behandeln, wenn man nicht eine höchst einseitige Vorstellung von Aristoteles haben will. Denn er erkannte vollkommen richtig, daß man diese Lehre von den Gütern nicht beiläufig bloß als Theil der Politik, sondern als selbständige Wissenschaft behandeln müsse, wenn er auch derselben, mitten in einem sklavenhaltenden und der gewerblichen Arbeit entfremdeten Volke aus guten Gründen nicht Herr ward. So entstand ihm zuerst die **Oekonomik**, unfertig in sich, unvollständig erhalten, und doch neben der Ethik als der ersten bürgerlichen Rechtsphilosophie und der politischen Verfassungslehre der Politik und den Andeutungen über die Verwaltungslehre in der Rhetorik die erste Behandlung der Nationalökonomie als Gegenstand öffentlicher Vorträge. Mit allen diesen jetzt selbständigen Gebieten ist von da an die Staatswissenschaft eine selbständige Wissenschaft, wenn auch mit höchst verschiedenen Namen und höchst wechselnden Schicksalen dennoch in Begriff und Ziel die Grundlage der Folgezeit.

Mit Aristoteles aber schließt nun diese ganze Epoche; ja er hat nicht einmal eine Schule hinterlassen. Und damit betreten wir das Gebiet der letzten Epoche.

Denn alle bisher dargestellte geistige Arbeit hatte doch immer noch die selbstthätige bürgerliche Freiheit, die Autarkeia, zur Voraussetzung. Als die in Griechenland verschwand, verschwand sie mit ihr, und die reine Rechtswissenschaft beerbte sie, während nunmehr die alten freien Schulen, von denen wir bisher geredet, zu den öffentlichen Schulanstalten der folgenden Periode herabsanken.

Dritte Epoche.

Die Lehranstalten.

Untergang des Hellenenthums.

Die gewöhnliche Auffassung der nun folgenden Epoche ist die, daß sie eigentlich nichts enthält, als den unwiderstehlich hereinbrechenden Proceß des Verfalles und gänzlichen Unterganges der hellenischen Welt. Und gewiß haben die nicht ganz Unrecht, welche so reden. Aber nicht das ist es, was wir hier zu verfolgen haben.

Denn in der That ist diese hellenische Welt so gewaltig, daß, nachdem sie in jener zweiten Epoche, der Blüthezeit ihres Lebens, die große geistige Grundlage für die Geschichte erzeugt hat, sie in ihrer letzten Epoche noch die Kraft besaß, der bildenden Arbeit die ersten Elemente der Form zu geben, welche zu einem großen, allerdings die hellenische Zeit unendlich überragenden Ganzen nach tausend Jahren von der höher stehenden germanischen Kraft ausgebildet wurden.

Es ist daher allerdings richtig, die hellenische Welt mit dieser Epoche zu schließen. Allein als Theil der Weltgeschichte ist es gerade dieser letzte Zeitraum, der weit, selbst über die Römer hinweg, bis in unsere unmittelbare Gegenwart nicht bloß hineinreicht, sondern viele Dinge derselben, für welche Hellas das historische Vorbild war, geradezu begründet und erst recht verständlich macht. Und wir gestehen, daß uns in der Geschichte des Bildungswesens das Bewußtsein eben dieses Zusammenhanges mangelt.

Dadurch nun wird es einen Werth haben, wie wir hoffen, wenn wir in allem Einzelnen dem besser Unterrichteten folgend, es versuchen, jenen Faden festzuhalten, der auch dieses Gebiet des hellenischen Bildungswesens mit dem germanischen auf das Innigste verbindet.

Der Character des hellenischen Bildungswesens der dritten Epoche.

Und wieder halten wir daran fest, daß so tiefgehende Umgestaltungen wie die hier vorliegenden überhaupt nicht als bloße Thatsachen aufgefaßt werden dürfen. Sie wie alle historischen Gestaltungen sind die Folgen bestimmter und nachweisbarer Ursachen. In diesen soll man sie begreifen.

Der ganze bisherige Bildungsgang der Hellenen trägt, wenn man von den einzelnen großen Genien absieht, Einen Character. Alle Bildung, die staatliche wie die private, entsteht nicht durch die Liebe zum Kampfe oder durch die reine Liebe zur Wissenschaft, sondern es ist die Gefahr des Vaterlandes, der Stolz auf seine Freiheit, und das große Bewußtsein seiner Bedeutung für das Gesammtvolk der Hellenen, das die Ehre, die der Einzelne durch seine That von den Seinigen erwirbt, zum Ruhm in der ganzen hellenischen Welt erhebt. Das alles wird in Hellas getragen durch die Kühnheit und ureigne Kraft eines Geistes, der lieber stirbt als sich fremdem Scepter oder fremdem Glauben unterwirft, und veredelt durch den angebornen Sinn für alles Schöne in Wort und That. Auf diesen Grundlagen hat sich das griechische Leben in Staat, Wissenschaft und Kunst auferbaut, und Europa von Asien geschieden. Und diese Grundlagen sind vernichtet.

Wie das geschehen, wie die königliche Macht der Macedonier die Volksmacht der Griechen gebrochen und sie zum Dienste in ihren Eroberungen verwendet, und wie Chäronea der Anfangspunkt einer neuen Weltgeschichte geworden, welche dann die Römer in ihrer Weise fortgesetzt haben, bis die Osmanen diesen europäischen Staatenbildungen im Orient ein Ende machten, um sie mit unserem Jahrhundert aufs neue zu beginnen, das zu verfolgen ist nicht unsere Sache. Daß aber eine solche Umgestaltung nicht ohne ihr großes Correlat, eine ihr entsprechende Umgestaltung des Bildungswesens bleiben konnte, ist klar. Auf dem tiefen Hintergrunde jener Weltgeschichte zeichnet sich, wenn auch hier im Einzelnen weder bisher gehörig untersucht, noch auch, wie wir glauben, durch die eindringendsten Untersuchungen jemals ganz nachweisbar, die Geschichte der letzten Epoche des eigentlichen hellenischen Bildungswesens ab, um von da aus in die Geschichte der Römer und der Germanen überzugehen.

Will man nun dafür weder allgemeine Empfindungen noch zerrissene Citate und Thatsachen, so wird man jenen Proceß vor allem an die großen Kategorien des bisherigen Bildungswesens anknüpfen. Denn nicht das Bildungswesen in abstracto, sondern die Ordnung und der Geist desselben eben in jenen Gestaltungen, die wir characterisirt haben, ist das was zu Grunde geht.

Wir haben oben die öffentliche und die Privatbildung, oder das Bildungswesen für den öffentlichen Dienst und das wissenschaftliche freie Bildungswesen geschieden. Wir müssen diese Scheidung auch jetzt festhalten.

Die hellenischen Staaten haben ihre Selbständigkeit verloren. Sie fallen nicht mehr über einander her; Sparta's Bataillone marschiren nicht mehr über den Isthmus gegen Athen, Athens Geschwader landen nicht mehr in Corcyra und im Peloponnes. Griechenland hat seinen alten Feind, den König von Persien verloren, um seinen neuen Herrn, das Königsgeschlecht der Macedonier zu empfangen. Es gibt keine Bundesgenossen mehr, die Schiffe stellen oder Tribut zahlen; sie sind zu Provinzen eines anderen Staates geworden wie die Hauptstaaten selber. Die Kriege aber werden fern von der Heimath und nicht mehr für die Heimath geführt; der Söldner ist an die Stelle des Wehrmanns getreten. Die alten Gottheiten aber sind jetzt zu dem geworden, was sie eigentlich von Anfang an gewesen. An den Ufern des Euphrat und Tigris, des Nil und des Indus gibt es keinen Jupiter und keinen Olymp; sie mögen noch Landes- und Hausgötter sein, die Idee der Gottheit selbst aber ist nicht mehr in ihnen lebendig. Und wären sie es, was hat denn jene Götterfamilie, das Abbild der alten Geschlechterordnung, dem Lande und Volke geholfen? Was hilft jetzt jene Hingebung an ihre Macht, jene Furcht vor ihrem Zorn, da sie selber machtlos waren gegenüber dem Feinde, der sie unterwarf, und Ormuz und Osiris neben und über ihnen stehen? Und wenn dem allem so ist, was sollen dann noch die alten Ephebien und die Leiturgien? Der Krieg und die Fremdherrschaft haben den Rest der Geschlechter und ihren Allodbesitz so durch einander geworfen, daß der Phrator vollkommen außer Stande ist, das Geschlechterregister aufrecht zu halten und im Namen des Staatsbürgerthums den Mannbaren in die Ephebenliste einzutragen; er und mit ihm die Ordnung der Phylen und Demen verschwindet, und nur der Demarch, der Steuereinnehmer bleibt. Aber auch dieser findet in dem gänzlich zerrütteten Gemeinwesen die alte Ordnung nicht mehr, und noch weniger den alten Reichthum. Mit tiefem Blick in die Zukunft hatte Isocrates den Athenern gerathen, sich zum Mittelpunkte des Orienthandels zu machen, und die Kriegsschiffe durch ihre Handelsflotte zu ersetzen; aber das gesunkene Volk war an die Tribute der Bundesgenossen statt an eigene kräftige Unternehmungen gewöhnt, die Rednerei ersetzte die Selbstthätigkeit, der Theater- und Gerichtsobolus den tapferen Einzelerwerb; auch Athen war verarmt. Konnte man da noch an jene Leiturgien und Lampadarchien denken, die einst die Welt entzückt hatten? Und hielt man dennoch an ihnen im örtlichen Kreise fest, wie ärmlich waren sie jetzt neben

den Festen der Könige, die von den Schätzen dreier Welttheile mit feenhafter Pracht ausgerüstet, jetzt aus dem Glanzpunkt der Volksherrlichkeit zur Folie der Herrschaft absoluter Monarchen geworden? So änderte sich das, langsam, stückweise, schrittweise; die Formen blieben eine Zeit lang, der Geist der Völker, begehrlich nach nie gehörtem Ruhm und ungeahnten Schätzen jenseits des Meeres, war nicht mehr bei ihnen. Hellas, einst die europäische Welt selber, war jetzt eine Provinz einer unendlich viel größeren Gestaltung der ersten wirklichen Weltmonarchie geworden, welche die Geschichte kennt, und wenn auch das Reich Alexanders sich auflöste, die Idee der Weltherrschaft hat er den Römern und nach ihnen den Germanen als sein größtes historisches Erbe zurückgelassen. Wo war unter so großen Dingen noch ein Raum für Epheben und Choregen, wo war in dem entvölkerten Griechenland noch Gold und Muth für Panathenaien oder Volksspeisungen, während der ferne Krieger aus Persepolis und Memphis seinen Daheimgebliebenen einen Theil der Beute zu Hause senden muß, der schon für sich so groß war, daß durch den gewaltigen Rückstrom von Gold und Silber aus dem Innern von Persien und Aegypten nach Europa die Geldpreise aller Dinge sich verdoppelten, und den Untergang jener Reiche mit der ersten Preisrevolution begleitete, welche die Geschichte kennt? Die alte Zeit war vorüber, und ihre Ordnungen mußten verschwinden. Ephebie und Choregie mußten anderen Dingen Platz machen.

Aber so groß war Hellas auch noch in seinen Trümmern, daß es selbst in der Umgestaltung seiner alten Ordnung die Kraft behielt, in seiner Weise an der Spitze der Dinge zu bleiben, die sich jetzt bilden.

Denn alle diese Reiche, welche die Macedonische Herrschaft unterwarf, waren tief verschiedene, innerlich wie äußerlich. Sie hatten keine gemeinsame Sitte, keine gemeinsame Sprache, keine gemeinsame Ordnung. Dennoch waren sie Einem Willen unterworfen, und dieser Wille, den ihnen zuletzt ja doch der Sieg der hellenischen Waffen aufgezwungen, hatte Hellas zu seinem geistigen Vaterlande. Mit ihm geschah daher das, was bis zum Siege der Osmanen jene drei Welttheile beherrscht hat. Die hellenische Kultur und die hellenische Sprache übernahmen die geistige Hegemonie des neu entstehenden Gesammtlebens der drei Welttheile; Hellas, bis dahin denn doch eigentlich nur in sich selber lebend, beginnt eine zweite große Function in der Weltgeschichte. Es wird aus dem Träger der bürgerlichen und geistigen Freiheit der Griechen der Träger der Weltkultur. Die Macht seiner Waffe verschwindet, die Macht seines Geistes beginnt, und seit dieser Zeit wird aus dem rohen Unterschiede der „Barbaren und Hellenen" der Unterschied zwischen den unkultivirten und den Kulturvölkern. Und das ist so bis auf den

heutigen Tag. Und das ist so sehr so, daß heute wie in aller Zukunft die höhere Gesittung nicht mehr denkbar ist ohne Antheil an der hellenischen Classicität, und daß der seufzende Knabe im Gymnasium im Namen dieser gewaltigen Thatsache noch heute seinen Homer lernt, wie der hellenische in der Paideia, und der Lehrer Syntax und Accente tausendmal wiederholt, ohne daß beide immer wüßten, in wessen Namen sie dasjenige thun, dessen Nutzen sie nicht einsehen und dessen Last sie sich doch nicht entziehen können.

Wie nun auf diese Weise die gegenstandslos gewordene Ephebie mit dem Landeswehrdienst und die mittellos gewordene Choregie mit dem Staatsgottesdienste langsam zerbröckeln und verschwinden, das alte Hellas aber und in ihm Athen dennoch an die Spitze der großen griechischen Kulturbewegung in den drei Welttheilen tritt, da muß jetzt auch das, was von jetzt an in Athen für diese Kultur und ihr Bildungswesen geschieht, zuerst einen anderen Character, und dann eine andere äußere Form annehmen. Und wenn man das, was jetzt sich allmählig entwickelt, nicht mehr philologisch als Theil der „Alterthümer", sondern in seiner lebendigen Verbindung mit der Geschichte der Welt denken lernt, so ist der Character des Ganzen eben so klar und bestimmt, wie die Angaben der Quellen, die selbst nichts mehr von der alten Zeit verstehen, unklar, und die Resultate der Einzelforschungen, welche des höheren historischen Gedankens entbehren, unbestimmt sind.

Breitet man vor sich eine Karte des alexandrinischen Staatensystems in den drei Welttheilen aus, und denkt man sich allenthalben die griechische Sprache, die griechische Sitte, die griechische Heeresordnung, die griechische oberste Verwaltung hinzu, die doch zuletzt nur das gemeinsame Band für alle bilden, so ist es wohl einleuchtend, daß den allumfassenden Kreis jenes griechischen Gesammtlebens gleichsam mit ihrer Substanz erfüllend, jenen großen Ländern Kraft genug bleiben mußte, der griechischen Kultur, die sie allerdings in sich aufnahmen, wenigstens für ihr Volksleben die heimische entgegenzustellen. Das Gemeinsame war hellenisch, das Oertliche im höheren Sinne, das Kleinasiatische, Persische, Aegyptische, Jüdische, blieb dem Leben des Landes. In diesem Oertlichen aber fanden die herrschenden Hellenen doch schließlich die wirklichen Aufgaben ihres praktischen Lebens; während das Griechische in Literatur und Staatsverwaltung galt, galt das Heimische nach wie vor im Volke. Aber dies Hellenische war und blieb dadurch nicht bloß der Ausdruck der höheren Kultur, sondern auch die Bedingung der Herrschaft über die neuen Reiche. Wer die letzteren wollte, mußte die erstere mit sich bringen. Die aber hatte ihre Heimath in Athen, und wesentlich in den Organen des geistigen Bildungswesens. Hatten nun diese bis zu den Macedoniern den Mann für Griechenland aus-

gebildet, so mußten sie jetzt versuchen, ihn für die ganze Welt zu bilden. Die praktische Thätigkeit, das örtliche Leben, die wirklichen Aufgaben mochte er dann am Hofe, im Heere, in der Verwaltung selbst lernen; die allgemeine Vorbildung für alles aber mußte er in Griechenland, vor allem in Athen suchen. So empfängt jetzt Athen die neue Stellung seines, einst nur ihm selber angehörigen Bildungswesens; es wird das große Gymnasium der allgemeinen Weltkultur. Als solches übernimmt es gegenüber den drei Welttheilen die Function jedes Gymnasiums; es ist nicht der Träger der speziellen Bildung, sondern es ist die Vorbildung für alles Wissen und alle Form des geistigen Lebens der Welt, und was die Geschichte in diesem Sinne schon mit Alexander und seinem Verhältniß zu Aristoteles und seiner über die abstracte Idee wie über die hellenischen Gränzen weit hinausgehenden Anschauung vorbereitet, das erfüllt sich unter den Römern, und wird dann im germanischen Mittelalter zur festen Gestalt. Denn Athen unter den Macedoniern wie im römischen Weltreich hat genau dieselbe Stellung zur Kultur jener Epochen, wie die alten „Gymnasia sive Academiae sive studium generale", wie die ersten Universitäten in Deutschland noch im fünfzehnten Jahrhundert heißen; mit einer Gleichartigkeit, die für die Idee der freien Persönlichkeit und ihres Werthes fast erschreckend ist, entwickeln dieselben organischen Kräfte dieselben Erscheinungen durch die Jahrtausende in Europa, um genau denselben Lauf von Jahrtausenden jetzt wieder vom germanischen Geiste aus in Nordamerika und Indien neu zu beginnen. Erst in diesem Zusammenhange wird Hellas klar; aber auch in ihm erst entsteht die Gränze, über welche die auf ihre Gymnasien gebaute Kultur Griechenlands weder selbst hinausgeht, noch auch das ihm geistig gebundene Rom hinauszutragen vermag. Und das ist es, was die zweite Seite in dem Character auch dieser Epoche des hellenischen Bildungswesens bestimmt hat.

Denn alle jene Staaten, für deren Kultur Athen das große Gesammtgymnasium bildet, sind so gut wie das römische Reich durch das Schwert gegründet. Auf der Gewalt beruhend, leitet sie die Gewalt. Sie bedürfen nicht dessen, was dem germanischen Staate eigen ist, des Berufes; sie besitzen kein Amt; sie fordern daher nicht und erzeugen nicht das, ohne welches wir uns das wissenschaftliche Bildungswesen nicht denken können, die specifische Berufsbildung. Das was unsere Welt den Beruf nennt, ist in der ganzen alten Welt die Erfüllung eines Mandats des Herrschenden; diese Erfüllung aber gibt eben darum nur das praktische Leben; wie im Mittelalter mit dem Gymnasium verläßt der junge Mann die Schule Athens, um sofort seine Lebensaufgabe zu übernehmen; jenes genügt ihm; und darum hat auch in dieser letzten

Epoche Athen es nirgends zu Facultäten, Berufswissenschaften und noch weniger zu Universitäten gebracht. Seit Athen mit seiner wissenschaftlichen Bildung aus sich selbst heraus, und mitten in die so viel größere Welt tritt, werden seine großen Lehrer zu Gymnasiallehrern, seine Schulen zu den großen Vorschulen, seine Epheben zu Studenten, und mit dem Geiste des Ganzen geht auch der Geist der Einzelnen zurück. Nach Alexander verschwindet die urwüchsige Kraft des griechischen Gedankens, die schaffende Kraft seiner Wissenschaft wie seiner Kunst; die Theilung der Arbeit im Bildungswesen, welche bis dahin nur in der tieferen Entfaltung der Weltanschauung eines Aristoteles dunkel empfunden war, wird zur formalen Organisation des Unterrichts und der Lehre; der Einzellehrer entsteht, mit ihm die Einzelgebiete der Gelehrsamkeit, an die Stelle der offenen und freien Anregung der Schüler tritt die formelle Aufnahme und der feste Lehrcursus, der Staat beginnt die Schule zu unterstützen, und hat doch weder ein Verständniß noch ein Organ, um das was er thut richtig zu thun; aus den Schulen werden damit öffentliche Lehranstalten, und so erzeugt der Mangel jeder öffentlichen Verwaltung mit der Nothwendigkeit der Selbstverwaltung den ersten, wenn auch noch unklaren Keim des Gedankens, daß jede öffentliche Schule ein Selbstverwaltungskörper, eine Corporation sein solle. Das ist der Schlußpunkt dieser großen Zeit, und neben ihrem geistigen Inhalt der formelle Nachlaß, den uns hier die griechische Welt gelassen hat, und den dann das Mittelalter in seiner Weise ausbildet.

Die Lehranstalten. Die letzte Gestalt der Ephebie und Choregie; der Uebergang zum Hochschulwesen.

1) Die Anstalten.

Obgleich der Zeitraum, den diese Epoche umfaßt, ein bei weitem größerer ist als der der Blüthezeit — er umfaßt wohl sechs Jahrhunderte — so ist doch trotz der Menge von einzelnen Nachrichten der eigentlich historische Inhalt desselben ein viel geringerer. Historisch aber ist das, was über den bestimmten Zustand hinauszugehen fähig ist. Und nur davon können wir hier reden. Allerdings aber muß dabei die innere Continuität der altattischen Grundformen des Bildungswesens festgehalten werden. Erst dann sieht man recht, wie tief diese Dinge bis zum heutigen Tage in das Bildungswesen Europa's eingegriffen haben.

Diese Continuität nun, auf ihren letzten Inhalt zurückgeführt, ergibt ein ziemlich einfaches und klares Bild.

Das, womit die ganze letzte Epoche beginnt, ist ein zweifaches. Die alten σχολαί waren frei und brachten bloß die individuelle Anschauung

ihrer Meister zum Ausdruck. Neben ihnen bestehen noch immer die beiden Formen des öffentlichen alten Bildungswesens, die Ephebie mit ihrem Waffenlehrdienst, und der Festdienst der Choregie in den Leiturgien. Der eigentliche Proceß der Entwicklung der neuen Epoche besteht nun darin, daß die Schulen zu Staatsanstalten werden, und daß die Reste der Ephebie und Choregie in diese Staatsanstalten übergehen, und ihnen Form, Inhalt geben.

Für alles Einzelne darüber dürfen wir auf die gründlichen Werke von Curtius, Graßberger, Dillenberger, Zumpt und andere verweisen, obgleich viele Punkte keinesweges ganz aufgeklärt sind. Im Ganzen aber scheint weniges zweifelhaft.

Wir haben schon oben darauf hingewiesen, wie die Heeresverfassung die Ephebie zur öffentlichen Pflicht jedes Staatsbürgers machte, und wie sie innerlich mit der alten Choregie als Festdienst der Jungen — der **νεότατοι**, von denen Thucydides spricht, verbunden war. Als nun die Leiturgien, aus der Choregie entstehend, zu einer Last werden, wird die Ephebie dem wenig Vermögenden dadurch natürlich zu einer doppelten, der sich jeder gern entzogen hätte. — So wie nun mit der Macedonischen Epoche das Söldnerthum statt der allgemeinen Wehrpflicht allgemein wird, verschwinden allmählig jene „Jüngeren" der mittellosen Classe aus den Reihen der Epheben, und keiner zwingt sie, wieder einzutreten. Die Epheben sind jetzt nur noch die Jugend der reicheren Classe; wer nicht Geld hat, kann in sie nicht eintreten, wie Lukianos in seinem Somnium klagt. Damit aber ist die Ephebie überhaupt kein Waffendienst mehr, sondern wird zu dem, was wir die ritterliche Waffenübung der vornehmen Jugend nennen würden; Reiten, Fechten, Jagd ist ihre Aufgabe; das Pferd spielt schon vor dem Bukephalos seine Rolle und empfängt Name und Ruhm — hat doch die pharsalische Stute „*Δικαία*" sogar die Ehre, vom Aristoteles in seiner Politik (II. 1. 13) als berühmtes Pferd unsterblich gemacht zu sein — und an die Stelle des militärischen Lernens tritt allmählig der Sport; aus den olympischen Spielen wird ein angelsächsisches Derby-Rennen, und kein Pindar besingt mehr den Sieger und seinen Lorbeerkranz. Daneben aber bleiben die Schulen, die äußere Bildung wird am Hofe und zum Theil auch noch in öffentlichen Angelegenheiten von Werth, und da niemand mehr mit seinem 18. Jahre in das Landesheer eintreten muß, so entsteht die Uebung, daß die Paideia der alten Zeit jetzt auch in den Jahren fortgesetzt wird, die früher der Ephebie gehörten; nur daß der junge Mann jetzt in die Schule eintritt, welche nunmehr die Aufgabe der Ephebie übernimmt. Es ist daher zuerst natürlich, daß die Schule auch den Ort occupirt, auf dem bisher der Ephebe den Pentathlon durchkämpfen mußte; das Gymnasium wird

die Lehrstelle, wo die Schule abgehalten wird; je nach seinem Ursprunge auch Lykaion oder Athenaion genannt. Hier hält der Lehrer seine Vorträge. Allein das Lykaion ist doch nicht sein persönliches Eigenthum; es gehört der Stadt; und für die Stadt ist das, was auf ihrem öffentlichen Besitz geschieht, eine öffentliche Angelegenheit und in diesem allerdings beschränkten Sinne wird aus der Schule eine öffentliche Anstalt. Aber in dieser Anstalt lebt eigentlich noch der Gedanke der alten Ephebie fort; und da jene Gymnasien für diese bestimmt waren, so erhält sich der Gedanke, daß das noch sich erhaltende gymnastische Element derselben nach wie vor Sache des Staats sei. Demgemäß bleibt derjenige Theil der öffentlichen Erziehung, in welchem sich dieser ursprüngliche Gedanke fortsetzt, der gymnastische Unterricht mit seinen Lehrern im Reiten, Fechten und sonstigen Leibesübungen Aufgabe der Stadt, welche für diesen Theil der Gymnasialbildung auch den Lehrern Gehalt zahlt. Die heutigen Universitäts-Fechtmeister, Tanzlehrer, Turnlehrer, Singlehrer sind schon zur Zeit der griechisch-römischen Schulen Angestellte des Staates. Daß dann später berühmte Gymnasien auf Staatskosten erweitert und geschmückt werden wie die Universitätsgebäude unseres Jahrhunderts, ist leicht verständlich; aber über diese Gränze geht die städtische Theilnahme nicht, das Uebrige ist Sache der Schule selbst. Und diese beruht nun auf dem jetzt entstehenden Lehrkörper.

2) Die Lehrkörper.

Man darf sich bei dem Lehrkörper jener Zeit nicht den heutigen, amtlichen denken; der Gedanke, den jetzt die Verfassungen unserer Zeit theils direct aussprechen, theils erkämpfen „die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei“ ist eigentlich nichts anderes, als der älteste hellenische Grundsatz für die Lehre, welche die Schule des Philosophen nur auf seine eigene Kraft und Individualität stellte, und den Gedanken gar nicht faßte, daß diese Lehre schon ursprünglich absolut unabhängig von der staatlichen Ephebie und Choregie, überhaupt mit der Verwaltung und Gesetzgebung oder staatlichen Unterstützung und Zahlung etwas zu thun haben könne. Da nun aber dennoch diese Schulen, an die Stelle der Ephebien tretend, dauernd, und ihr Unterricht doch zuletzt die Grundlage der hellenischen Gesittung im ganzen Orient wird, so bildet sich langsam eine dauernde Organisation derselben heraus. Einer kann nicht mehr alles lehren; es entstehen die Fachlehrer; neben ihnen, da sie verhindert sein können, bildet sich allmählig das Institut der supplirenden Lehrer; daneben wieder sehen wir solche, welche bei der Unbestimmtheit des Lehrplanes besondere Theile vortragen; die ersten Privat-

dozenten entstehen. Alle diese Lehrer aber bedürfen des einigenden Hauptes; das aber ist, da im Gymnasium jetzt die Lehre und nicht die Waffenübung die Hauptsache ist, auch nicht mehr der alte Gymnasiarch; der hat jetzt nur noch die eigentliche Verwaltung der städtischen Anstalt; die Schule als Ganzes steht vielmehr unter dem neuen Scholarchen, und mit ihm bildet sich der erste, allerdings ganz freie eigentliche Lehrkörper im europäischen Bildungswesen. Wie man nun die rechtliche Stellung der einzelnen Lehrer innerhalb dieses Lehrkörpers genau definiren soll, ist im Einzelnen schwer zu sagen; fest steht nur, daß diese eigentliche Schule, insofern sie ein Unternehmen war, genau in derselben Weise als ein Besitz und Recht anerkannt ward und von einem Inhaber auf den andern überging (die διαδοχή) genau in derselben Weise wie jetzt eine große Privatlehranstalt. Die einzelnen Lehrer wurden dabei von dem Scholarchen in Dienst genommen; zweifelhaft bleibt, ob das Collegiengeld, das mit diesen Anstalten als ein regelmäßiges eintritt, dem Scholarchen oder den einzelnen Lehrern bezahlt worden ist. Dagegen wissen wir, daß bereits im Anfange dieser Epoche die Erscheinung der Universitätsstiftungen auftritt (Graßberger III. 398. 399). Ebenso tritt schon zur Zeit der Makedonier die Gründung solcher Schulen von Seiten der Monarchen auf; neben den vier alten Lehranstalten werden zwei neue Schulen mit dem Namen ihrer Stifter gegründet, ganz wie in unseren Jahrhunderten die Hochschulen und Universitäten die Namen ihrer Gründer tragen, das Ptolemaion und Diogeneion. Schwer ist dabei bis jetzt noch zu sagen, wie sich nunmehr diese Anstalten in öffentlich rechtlicher Beziehung verhalten haben. Weder das römische noch das griechische Recht haben eine Vorstellung von einer Corporation und einer sog. juristischen Persönlichkeit, und doch verwaltete der Scholarch die Schule und hatte den Gebrauch der öffentlichen Anstalt und der Stiftungen; ja wir finden in der späteren Zeit unter den römischen Kaisern sogar Verleihungen von Gehalten; die angelsächsischen grants treten auf; hier ist vieles im Einzelnen unklar. Noch unklarer aber ist bis jetzt die eigentliche Hauptsache, die Studienordnung dieser Anstalten. Da der Staat weder Beamtete noch Berufsbildung in unserem Sinn hatte, so läßt es sich kaum anders denken, als daß dieselbe ganz dem Scholarchen überlassen wurde; den Cursus stellte die Tradition fest; was wir über den Vortrag wissen, ist eigentlich wenig (vgl. über die philosophischen Uebungen und Vorträge Graßberger III. 432; wie es in Grammatik, Arithmetik, Physik gehalten ward, finden wir nicht). Jedenfalls hielt man daran fest, daß in diesen Anstalten nur das gelehrt werden solle, was rein durch geistige Arbeit gewonnen werden konnte. So wie irgend ein Theil der Bildung einer

physischen Geschicklichkeit bedurfte, fiel derselbe außerhalb des Gymnasiums wie der σχολή, und die Bildung selbst erschien als ein auf einer wissenschaftlichen Anleitung beruhendes Gewerbewesen, bei der man schon vor Plato allerdings den Arbeiter von dem Meister unterschied (der ἀρχιτέκτων im Unterschied vom τέκτων und τεχνίτης), aber dennoch das Ganze als eine τέχνη zusammenfaßte. Natürlich gab es für diese gewerblichen Künste auch schon damals die Vorstellung, daß man für dieselben eine eigene Bildung brauche, wie für den Arzt (ἰατρός) und den Baumeister (ἀρχιτεκτονικός) und „andere derartige Meisterbildungen" ὁ πεπαιδευμένος περὶ τὴν τέχνην: Arist. Pol. III. 11 über den streitigen Sinn, über welchen Aristoteles vornehm hinweggeht, uns eines wesentlichen Einblickes in das Bildungswesen beraubend, siehe Welker, Kleine Schriften III. 230 und Haeser, Geschichte der Medicin I. 86). Unklar war wohl das Ganze, da ja auch die Geometrik von Aristoteles zu den Künsten gezählt wird; doch hatten die letzteren das gemein, daß man die Leitung der Arbeiten, obwohl sie keine ἐπιστήμη, sondern nur eine τέχνη voraussetzte, doch nicht als unehrenhaft, βάναυσον τί, sondern als eines freien Mannes würdig ansah, und diese Vorstellung pflanzt sich fort in dem Namen der sieben freien Künste des Mittelalters, wo wir ihr wieder begegnen werden. Im Ganzen aber entwickelt sich der Character dieses mit den eigentlichen Schulen gegebenen jetzt öffentlichen Bildungswesens dahin, daß die Ephebie jetzt in die Schulbildung aufgeht, und diese Schulen die großen Anstalten für die allgemeine politische Bildung der Jugend der besitzenden Classe werden, ohne daß sie doch eigentliche Staatsanstalten sind; und das ist es, was ihrem inneren Leben ihren Character gibt, das Vorbild des Lebens der künftigen Universitäten.

3) Das Studentenwesen der attischen Hochschulen.

Wir glauben, daß man wohlberechtigt ist, das Studentenwesen, das nun jene Lehranstalten umfaßten, nicht bloß nach einzelnen Angaben zu betrachten. Es lag von Anfang an etwas in ihm, was seine hohe historische Bedeutung nie verlieren wird. Denn so entfernt auch der Zusammenhang erscheinen mag, so tritt uns dennoch die älteste Grundform des hellenischen Bildungswesens auch hier wieder entgegen. Die Ephebie, in welcher Form man sie immer auffaßt, kann, und das ist ihr tiefer Unterschied von unserem heutigen Militärbildungswesen, ganz ohne das Element der Choregie gar nicht gedacht werden. Die Choregie aber bedeutet die innige Verbindung der Erziehung mit der großen Auffassung der göttlichen Dinge, welche zuletzt die geistige Einheit des ganzen

Volkslebens enthalten. Nun geht die Ephebie mitsammt ihrem Gymnasium und Lykaion über in die eigentliche Schule; in ihr erhält sich die schon traditionelle Empfindung, daß sie jenes choregische höhere Element mit sich nimmt, und es weder ganz verlieren kann noch darf, damit also auch das ohnehin die edlere Jugend nie verlassende Gefühl, daß es sich bei dieser neuen Schule nicht allein um Unterricht und Lehre, sondern um eine innere Gemeinschaft des Lernenden handelt, welche über die Einzelgegenstände der Bildung eben so hinausgeht, wie die Idee der Choregie über die Ephebie, und die auch in der neuen σχολή nicht mit der Gemeinschaft des Lernens erschöpft ist. Sie soll auch jetzt noch, wie einst die Institute der Vorfahren, das innere Leben, ja den ganzen Menschen umfassen; wer in die Schule eintritt, der gehört noch jetzt einer inneren Genossenschaft, welche wie die der Vorfahren von dem Gefühl erfüllt ist, daß sie mehr und Größeres zu vertreten hat, als die Gemeinschaftlichkeit des Lehrers und des Hörsaals. Freilich ist das nicht mehr der Ruhm und Stolz des attischen Vaterlandes, und Zeus, Athene und Apollo patroos sind nicht mehr die einzig wahren Götter, denen der Chorege auch jetzt noch in Waffenzug und Fackeltanz sich und sein Leben weiht; und es ist auch schon nicht mehr bloß der Hellene, der in die Schule aufgenommen wird, denn mehr und mehr kommen die Schüler aus fremden Ländern, um die attische Bildung an der Quelle zu genießen, und ξένοι, die „Auswärtigen Hörer“ werden allmählig regelmäßig in den sechs Schulen aufgenommen und den Hellenen gleichgestellt, obwohl sich die alte Tradition der eingeborenen attischen Choregien in dem Namen und der Landsmannschaft der atheniſchen Θησαῖτοι forterhält, die sich als die Vornehmeren betrachten. Aber es erzeugt sich doch ein Gefühl der Gemeinschaft aller Studirenden, und das ist es, was jene Schulen für alle Zeit dem Universitätsleben mitgegeben haben, und ohne welches das letztere bis zum heutigen Tage nicht verstanden werden kann. Es ist das Gefühl, daß diese Schüler die Spitze der Bildung vertreten und die Träger derselben in der ganzen gesitteten Welt sind; daß sie nicht arbeiten um des directen Erwerbes willen, sondern daß ihre Aufgabe die des freien und edlen Mannes gegenüber dem Dienst im täglichen Gewerbe ist; wer in die Schule eintritt, ist eben dadurch jetzt ein freier Mann, und soll und darf wie einst der Ephebe die Waffe des freien Mannes tragen und durch sie geadelt bleiben, mag er sonst weß Standes und Volkes immer gewesen sein. Darum gilt jetzt die Aufnahme in diese Schule als dasselbe, was einst die Aufnahme in die Ephebie; sie ist keineswegs ein bloßer Eintritt in die Anstalt, sondern sie ist eine Erklärung der Mitgenossen, daß der Genosse jetzt als freier Mann dem anderen gleich sei; und daher ist diese Aufnahme selbst,

die später sogenannte depositio, keineswegs eine bloße Form; und wie einst bei der Mündigsprechung vor dem alten Phrator, begleitet diese Aufnahme ein Festmahl der Genossen, das den innigen persönlichen Verkehr aller unter einander, das Commercium, den Commers, eröffnet. Und dann erst wird er eingeschrieben, und muß — schon weil er Collegiengeld zahlt — seinen Index scholarum empfangen, den er neben seiner Matrikel, dem alten λεξιάρχικον γραμματεῖον, mit sich führt. Wie geschmacklos hat unsere Zeit jenen uralten Index in ein „Meldungsbuch" umzuändern gewußt! Ist das die Gamasche, oder ist es bloßer Mangel an historischem Gefühl gewesen? — Das nun alles war schon damals; das Edlere daraus ist geblieben; der Geist der alten Choregie ist in der germanischen Welt zur Erhebung des ganzen Geistes des jungen Mannes, zum Gefühl des Stolzes aber auch der Pflicht zu allem Edlen, zur Quelle des höheren Ehrgefühles und zur Hingabe an das Ideale geworden, das aus den Schulen die Universitäten gemacht, und durch die Universitäten seine ethische Macht erhalten hat. Und das ist der zugleich historische Kern des nicht auszulöschenden Unterschiedes zwischen den Universitäten und den Hochschulen unserer Gegenwart und unserer Zukunft.

Aber dieses choregische Element, der Dienst des Idealen im Herzen der Jugend, und die Ritterlichkeit welche ihn begleitete, blieb schon damals weder ein bloßes Gefühl, noch entbehrte es der Verderbniß durch Uebermuth und Gemeinheit. Mag es nun die Reminiscenz der alten Syssitien und des tiefen Sinnes der Volksspeisungen gewesen sein, oder sich praktisch empfohlen, oder endlich, wie in Theben, auf eigenen Schulstiftungen beruht haben, gewiß ist nur, daß schon Aristoteles und Xenokrates Tischgesellschaften ihrer Schüler einführten und daß bald in den einzelnen Gymnasien — (ob zuerst oder allein gerade im Kynosarges? Graßberger III. 405) fröhliche Gelage gefeiert wurden. Das ist das Vorbild der alten Collegia, der Collèges in Frankreich, der Colleges in England, der Bursa in Deutschland, schon damals ausgerüstet mit allen Vorzügen und Fehlern der Folgezeit. Daneben war der „Freitisch" schon damals so üblich, „daß mancher Thebaner schon damals mehr Tischvereine gehabt hat, als der Monat Tage hatte." Von da war wohl nur ein Schritt zu den „Studentenverbindungen" mit Fuchs, Brandfuchs und Senior, von ihnen zum Raufen der degenbereiten Jugend, so daß die späteren Kämpfe der studiosa juventus in Bologna, Padua, Paris und Oxford bereits in Athen mit Stock und Schwert bis zur förmlichen Straßenschlacht auftreten. Und daneben ließ das Epheben-Element der Schulen den Wettkampf derselben, das Urbild der angelsächsischen boat-races entstehen, und der Stolz auf

den Glanz und Sieg der einzelnen Schule, die Inschriften in denen sie sich verewigten, und deren Reihenfolge eben darum nie den Gymnasiarchen, der ja nur Hausinspektor war, und nie den Scholarchen oder die Lehrer, sondern nur die alten Ephebenkategorien enthalten, wie Kraus, Dittenberger und Graßberger sie mittheilen. Auch die Ferien und die Aufzüge — apparatus ludorum (Justinus VI. 9) erscheinen, und es wird wenig gegeben haben, was nicht aus jener Zeit seinen eigentlichen Ursprung nimmt. Das Gesammtergebniß dieses durch Jahrhunderte hindurch wirkenden Processes aber ist, daß der Ephebe zum Studenten geworden ist. Mit diesem Resultat schließt dieser Theil der Geschichte. Und doch sind aus allen diesen Dingen keine Universitäten entstanden, und es wird am Schlusse unserer Darstellung nöthig, auch das mit wenig Worten zu erklären.

Wir haben früher gezeigt, wie die Philosophie der Hellenen eigentlich ihre Theologie, und die philosophischen Dogmen ihre Glaubensartikel gewesen sind. Allein es ist auch gezeigt, wie die Griechen überhaupt des historischen und literarischen Bewußtseins entbehrten. Sie haben daher nie begriffen, daß jene Philosophien in der That nur historische Entwicklungsstadien der Philosophie selbst sind, wie wir es jetzt erkennen, sondern betrachteten sie als vollkommen selbständig neben einander, etwa wie wir die Confessionen. Und als nun aus diesen Philosophien jene Schulen wurden, die stoische, platonische und epicuräische, da begannen sie, des höheren inneren Zusammenhanges sich nicht bewußt, das Moment der gegenseitigen Unduldsamkeit, freilich zuerst nur in studentischer Form in sich auszubilden und das ganze Abendland für die religiöse Unduldsamkeit vorzubereiten. Und da nun so jede dieser Schulen für sich da stand, so konnte sich auch nicht das ausbilden was das Wesen der thätigen Universität ausmacht, die große Idee der höchsten Einheit aller Wissenschaften. Waren die Fachwissenschaften ohnehin ausgeschlossen, so mußte jetzt diese Schulenphilosophie, die kein Verständniß für anders Denkende besaß, selbst bald theils inhaltslos, theils unpraktisch werden; sie verlor in noch höherem Grade wie die Confessionen der christlichen Zeit die Fähigkeit, das Wissen als ein Ganzes zu betrachten, und damit ihre eigentliche und wahre Function; sie ward zum Formelkram, und schon vor der ersten Kaiserzeit klagt Cicero (ad Attic. V. 10): „Was die Philosophie betrifft, so geht es *ἄνω κάτω*". Damit war das herrschende Element verloren, und jetzt sinken auch die Vorträge zum Handwerke herab, das stundenweise arbeitet und stundenweise bezahlt wird. So hielt der Platoniker Proclos täglich fünf Vorträge über fünf verschiedene Gegenstände, und schrieb daneben täglich 700 Zeilen, während nach Diogen. Laert. VII. 181 der Stoiker Chrysippos es nur

auf 400 täglich brachte. Damit mußte freilich die Wissenschaft in das reine Lehrgewerbe übergehen; und damit wieder beginnt das, was das eigentliche Ende des hellenischen Bildungswesens ist, einerseits der fahrende Lehrer, mit seinem interessanten Allerlei und seinen wo möglich geistreichen Worterklärungen aus den alten Griechen in Vorträgen, die als wissenschaftliche Gastspiele gegen Eintritt von den reisenden Philosophen und Philologen in Italien und Kleinasien gehalten wurden, wie uns die noctes atticae (wissenschaftliche Abendunterhaltungen) des Aulus Gellius sie zum Theil aufbewahrt haben — andererseits der griechische Hauslehrer, der in dem reichen Rom seinem Erwerbe nachging, der graecus doctor, von dem Cicero de orat. spricht, das Urbild des französischen Hofmeisters seit Ludwig XIV., und endlich der griechische Virtuos, bald Schauspieler, bald Flötenbläser, der die Welt mit Gastrollen entzückte und hohe Honorare bezog, der Vorläufer der italienischen Maestros, die mit ihren kleinen Leistungen den großen Ruhm der römischen Welt zum glänzenden Einzelerwerb umgestalteten. Daneben das Geschlecht der eigentlich Gelehrten, der Scholiasten, von deren Geschichte wir so wenig wissen, und deren Nachlaß wir so oft benutzen, die Deutschen unter dem Reste der Hellenen. So zersplittert sich die hellenische Geschichte; ihre letzte große Function, die griechische Bildung zur allgemeinen Bildung zu machen, hat sie vollzogen; wie ihre Tempel und Bildsäulen sind ihre Schulen nur noch altehrwürdige Plätze, die man besucht, um in der ärmlichen Gegenwart der Erinnerung an größere Zeiten zu genießen, und Rom verschlingt und verarbeitet auch diesen Rest eines Lebens, dessen Gestalt verschwunden, aber dessen Geist geblieben ist.

Rom und das römische Bildungswesen.

Der Character des Römerthums.

Den zweiten Platz in der Weltgeschichte auch des Geistes nimmt neben Hellas Rom ein. Auch die Betrachtung Roms hat zwei Aufgaben; Rom ist zuerst für sich da, und lebt in sich selber sein Leben aus. Dann ist es zweitens mit all seiner Größe doch wieder nur ein Moment an dem Größeren, der Weltgeschichte; in allen andern Dingen und so auch in dem Bildungswesen. Und wenn das Erstere nach allen Seiten hin fast unerschöpflich ist, so läßt sich das Letztere schließlich in verhältmäßig engem Raum zusammenfassen.

Die innigste Verwandtschaft zwischen Hellas, Rom und der germanischen Welt ist unzweifelhaft. In der Weltgeschichte ist das was wir die Verwandtschaft nennen, nicht mehr bloß die Gleichartigkeit des Verschiedenen, sondern die Function der Verwandten für die große Gesammtaufgabe der ganzen Völkerfamilie. Es ist der tiefe Unterschied der kaukasischen Rasse, daß auf der ganzen Erde sie allein fähig war, verschiedene, selbständige, und doch wieder gemeinsam arbeitende Völker hervorzubringen. Das was jedes derselben dafür geleistet, ist seine weltgeschichtliche Aufgabe. Das wodurch dieselben vermöge der inwohnenden Kraft des Volkes diese Aufgabe vollzogen, nennen wir seinen Character. Der ursprünglich an sich gleiche Character wird historisch zum besonderen durch die Macht der Dinge in denen er sich ausbildet. So ist neben Hellas und der germanischen Welt Rom entstanden, und so hat nicht bloß die Geschichte Roms im Ganzen, sondern auch die Gestalt und Entwicklung dessen, womit wir zu thun haben, seinen specifischen Character empfangen. Den aber müssen wir an die Spitze stellen. Denn zuletzt beherrscht er nicht bloß das Einzelne, sondern er beleuchtet es und vermag es sogar bis zu einem gewissen Grade zu ersetzen.

Dasjenige, dem wir in Rom zuerst und zuletzt begegnen, ist der stolze, trotzige, nie ruhende, die Welt mit jener selbstgewissen Kühnheit umfassende Geist, der sich seiner höheren Bestimmung gegenüber allen anderen Völkern unerschütterlich bewußt bleibt, und zum Erben der Idee des indogermanischen Weltreiches Alexanders wird. Allein kein Volk der Welt hat einen so verzweifelten Kampf ums Dasein geführt, wie Rom. Jene ganze ureigene Kraft der Römer hat sich daher von seinem Anfang bis zu seinem Ende in diesem Kampfe concentrirt und erschöpft. Rom, dessen Hauptstadt sogar alljährlich von den Fluthen der Tiber bedroht ward die es mit den Lupercalien zu versöhnen trachten mußte, hat daher nie Raum gehabt, das Schöne und die Weisheit aus sich selber zu erzeugen, obwohl es die innige Empfindung dafür durch sein ganzes Leben hindurch trug. Es ist ein Volk voll von individueller Selbständigkeit wie die Hellenen, aber ein Volk *ohne Ideale*. Und das ist es auch in seinem Bildungswesen.

Und trotzdem hat es die Welt der Ideale, das schöne Hellas mit seiner Kunst und seiner Wissenschaft nicht bloß sich staatlich unterworfen, sondern auch geistig in sich aufgenommen. Es hat niemals vermocht, gleichberechtigte große Schöpfungen aus sich heraus zu erzeugen, wie das kleine Griechenland; ja oft hat es kaum verstanden, was ihm dasselbe geboten. Aber das ist das Wunderbare, daß es, kaum in Verbindung mit Hellas, sofort beginnt diese hellenische Geisteswelt in sich zu verarbeiten, neidlos und oft genug harmlos, immer aber ohne das zu ver-

lieren, was ihm das Eigenste war, den klaren, praktischen und gesunden Menschenverstand. Dadurch ist es nicht bloß das große Verbindungsglied zwischen Hellas und der Weltgeschichte geworden, und hat es vermocht zum erstenmal in der Weltgeschichte zwei Civilisationen zu Einer zu verschmelzen, darin das Vorbild der germanischen Welt, die dann wieder die größere Aufgabe hat, alle Gesittungen in sich zu einem Ganzen zu verarbeiten; sondern es hat auch, getragen durch seine Weltstellung, dasjenige Gebiet dem hellenischen Geistesleben hinzugefügt, das der gesonderte Cantonsgeist der Griechen nie ganz zu verstehen vermochte, die Elemente der Rechtswissenschaft, von denen wir heute noch lernen. So ist Rom zwar nicht das Vaterland der ursprünglichen Classiker und ihrer Geisteswerke, wohl aber durch seine arbeitende Verehrung und Erhaltung derselben die Heimath der Idee einer classischen Bildung einerseits und der Jurisprudenz andererseits, und das ist das beste, was es der germanischen Welt hinterlassen hat.

Endlich aber mußte es sich zur Einheit von hunderten der verschiedenen Völkerschaften erhebend dasjenige aus sich erzeugen, was zuletzt allein die Theile des menschlichen Lebens und seiner Geschichte zu einem Ganzen macht, den allenthalben, und allenthalben gleichartig thätigen Staat. Damit ist Rom wiederum nicht mehr bloß die erste Weltmacht, worüber sich eigentlich doch die alexandrische Welt nicht zu erheben vermochte, sondern es ist der erste Weltstaat mit einer die Welt umfassenden einheitlichen Verwaltung. Und jetzt ist auch unsere Wissenschaft so weit gelangt, neben den römischen Alterthümern und der römischen Staatenbildungsgeschichte das Verwaltungsrecht der Römer wenigstens in seiner formalen Gestalt und Bedeutung anzuerkennen.

Das sind die Elemente, welche den römischen Character erfüllen. In der Geschichte des Römischen Reichs empfängt jedes jener drei Elemente seine selbständige historische Epoche und Gestalt, auch für unser Gebiet, das Bildungswesen; und diese wieder kurz zu characterisiren, ist die Aufgabe des Folgenden.

Erste Epoche.

Das ursprüngliche Römerthum und die römische Gestalt der Gauverfassung.

Character und erste Rechtsprincipien.

Es wird wohl für die künftige Geschichte auch des alten Roms nicht mehr möglich werden, sie mit einzelnen Daten oder mit geistreichen

Bildern auszufüllen. Auch für das tiefere Verständniß der römischen Geschichte wird, wenn die Wissenschaft sie erfassen wird, der Satz klar werden, daß die geschichtlichen Thatsachen nichts sind als Consequenzen der in ihnen arbeitenden Faktoren, und daß die Geschichte selbst die schärfste Logik ist, die sich kühn der Logik jener Mécanique céleste an die Seite stellen kann, welche Kant gedacht und Laplace berechnet hat.

Woher die Römer kamen, das wissen wir nicht. Aber so wie sie da sind, tritt uns eine ganz bestimmte Gestalt ihres staatlichen und gesellschaftlichen Lebens entgegen, und dieses Leben ist in allen seinen Grundlagen absolut dasselbe, wie in Hellas und der germanischen Welt. Es tritt auf als eine ganz unverkennbare, sehr strenge Geschlechterordnung. Die Basis derselben, der Grundbesitz, ist ursprünglich gemeinsam; niemand hat ein Einzeleigenthum, sondern nur Besitz und Gebrauch; der Name Dominium kommt nicht vor; jeder hat zwar sein Allod, aber nur als Possessio mit Ususfructus; was nicht damit vertheilt ist, bleibt Almend, ager publicus, *κοινὴ χώρα*. Das ganze Volk ist in Phylen getheilt, die drei alten Stämme der Rhamnes, Luceres, Tities; jeder dieser Stämme gerade wie bei den Griechen in Demen, die alten Curien, und diese wieder in gentes, die hellenischen *γένη*; jede gens ist wehrpflichtig der Curie. Sie haben ihre gemeinschaftliche Akropolis auf dem Kapitol, mit den Landesgöttern des Krieges, dem Jupiter, und der Heimathsgöttin der Vesta; neben demselben den Ortsgottesdienst, dessen Kenntniß und Verständniß mit der Verschmelzung der Bauerngemeinden in die Stadtgemeinden verloren geht, wie die der Agraulos und Hekate im Ephebeneid; kaum noch, daß in den Saliern und den Sacellis des alten Sacralsystems unklare Spuren davon geblieben sind. Ihre Volksversammlung war die der Geschlechterhäupter, der Patres. Auch diese zwingt die ewige Fehde, ein Kriegshaupt zu wählen, wie in Athen und Sparta; und in Rom wie in Griechenland beginnt sofort, als ob wir in den 13. bis 16. Jahrhunderten unserer Geschichte ständen, der König seinen Kampf um die Herrschaft gegen die ursprünglich gleichen Geschlechterhäupter, die Patricii unter den Patres. Die nun leiden das damals eben so wenig wie zur Zeit des Kodrus oder der Ligue du salut publique und der Fronde, oder der englischen Rosen oder des deutschen Interregnums. Ein König nach dem andern wird von den stolzen Geschlechtern ermordet; keiner von ihnen, mit Ausnahme des Numa der sich hinter das Priesterthum flüchtete, ist eines natürlichen Todes gestorben. Nach ihnen kommen die gewählten Archonten, die Consuln; als Nachfolger des königlichen Kriegsherrn wählen sie die Centurien, deren wahre Basis, die Vertheilung der Kriegslast wie bei Solon nach dem wirklichen Ertrag ihrer Felder statt nach

dem Umfange des verschuldeten Allod, der possessio, trotz Niebuhrs großartiger Auffassung, noch immer nicht untersucht ist. Die Folge davon ist in Rom wie in Hellas eine Auflösung der Einheit, Hader und Schwäche; das römische Mittelalter tritt ein, und erst mit dem karthaginiensischen Kriege, der Zeit in welcher Rom sein Persien, die Schätze des Orients und damit die Grundlage seines inneren Verderbens fand, erhebt sich Rom zur ersten Staffel seiner Größe. Es ist geradezu unmöglich, die volle innere Gleichartigkeit vor allem der hellenischen und der römischen, ja der germanischen Anfänge zu bestreiten, so wenig wie es denkbar ist, daß es nicht schon lange vor Romulus ein Rom gegeben haben wird; denn das Königthum in einer Stadt kann nicht der Anfang eines Reiches sein. Die erste Frage aller römischen Geschichte wird daher allerdings stets die bleiben, wie das alte Rom war, wie sich die einzelnen Dinge thatsächlich verhalten haben, und wie weit sich Hellas, Rom und Deutschland gegenseitig erklären. Die zweite viel ernstere dagegen muß die werden, die wir schon für unser Gebiet berühren müssen, durch welche Faktoren diese gleichen Anfänge sich von der hellenischen verschieden entwickeln mußten. Die höhere Auffassung Roms wird da beginnen, wo wir die Faktoren studiren werden, vermöge deren Rom auf allen Lebensgebieten eine andere Geschichte gehabt hat, als Griechenland.

Die Grundlage dieser Auffassung wird dann wohl die Thatsache werden, daß dies Rom mit seiner Individualität in der Mitte von drei wesentlich verschiedenen Civilisationen lag, ohne doch wie Attika durch äußere Gränzen von ihnen verschieden zu sein. Diese Civilisationen waren im Norden die der Etruscer, im Osten die des Samniter-Volkes, im Süden die der Hellenen. Damit war nach allen Seiten hin der ewige Kampf gegeben. Dieser Kampf forderte ein beständiges Aufgebot des Heeres. Der beständige Felddienst, dessen Nothwendigkeit der immer wache äußere Feind jeden begreifen ließ und dessen blutige Disciplin die Beile und Fasces der Consuln bedeuteten, ließ die Basis aller weiteren Entwicklung, das Einzeleigenthum an der Hufe, nicht entstehen. Die ganze Kraft des Mannes erschöpfte sich in der Leistung seiner Wehrpflicht; von dieser aber war das Recht auf sein Allod abhängig, von diesem aber wiederum auch die Kraft des Wehrmannes, seinen Dienst in der Centurie zu leisten. Das erste erzeugte, durch die ganzen Jahrhunderte des römischen Mittelalters hindurch erprobt und festgehalten, das Moment, was dem alten Römerthum nach außen hin immer wieder die Kraft zum Siege gab, die strenge militärische Zucht der ausgehobenen Bataillone, der legiones, die sich mit der Wehrpflicht in das ganze innere Leben des Römers verbreitete; das zweite die

Verantwortlichkeit des Einzelnen für die eigne Wirthschaft. Aus dieser nun, der materiellen Basis des Staates, gingen zwei Dinge hervor. Zuerst das militärische Hausrecht des alten Römerthums, die potestas, im Unterschiede von dem militärischen Kriegsrecht, das imperium, das mit der Stellung in Reihe und Glied begann. Mit diesem häuslichen imperium über Frau, Kind und Leute (familia) war der Römer der unbedingte und unverantwortliche Herr über sein Haus, den domus, und diese Herrschaft ist es eigentlich, welche das dominium bedeutet, das der Sache nach da war vor dem Einzeleigenthum der späteren Zeit, während die Fahrniß dieser Epoche nur als die habende Gewähr über das innerhalb der Macht und des örtlichen Besitzes, als das Recht des näheren Besitzers, die proprietas (von proprior esse) erscheint. Daraus folgte das zweite, das wir im Gegensatze zu jener potestas — die Hellas nicht kannte und die daher bei Aristoteles als *ἀρχὴ πατρικὴ*, *γαμικὴ* und *δεσποτικὴ* (Pol. I. 2. 1) einen rein theoretischen Sinn hatte gegenüber dem sehr praktischen der Römer — das juristische Hausrecht zu nennen haben. Das juristische Hausrecht ist die rechtlich anerkannte, selbst vor dem Gericht gültige Unantastbarkeit jedes römischen Besitzes, die nicht auf dem Principe des individuellen Eigenthums, sondern auf dem der absoluten Unverletzlichkeit des Besitzes, nicht auf der einzelnen Person, sondern dem Hause, der wirthschaftlichen Gesammtheit als solcher beruht, die nur der pater familias vertrat; das Recht desselben wird damit nicht ein jus dominii für ihn, sondern was er ist und hat, hat und ist er eben nur durch seine Geschlechterordnung und ihr Recht, das jus Quiritium. Darum sagte auch der älteste Römer im Rechtsstreit nicht, diese Sache ist mein Eigenthum, sondern er sagte, diese Sache ist mein, und zwar nach der Ordnung der Stammväter, — meam esse ajo, und zwar ex jure Quiritium — und ich werde sie zu wahren wissen mit der quiritischen Waffe, der hasta; derjenige aber, der demgemäß ex jure quiritio darüber zu walten hat, wird eben darum nicht Eigenthümer, dominus, sondern der Herr, herus; höchstens das, was er von dem Feinde gewonnen, war sein; sein erobertes Vieh, peculium, im Lager der legio als solches anerkannt, castrense; daß auch der Sohn es gewinnen konnte, ist wohl später erst eingeführt. Auf diese Weise war der Besitz ein Ganzes, ohne ein Sonderrecht des Einzelnen innerhalb der Familie; der Vater, das Haupt, hat allein die Verwaltung und das Recht des Hauses; ja sein Recht geht so weit, daß auch die öffentliche Gewalt, ja das Gericht selber gegen dieses Haus und diesen Grundbesitz selbst dann keine Execution führen konnte, wenn der pater familias fremdes Gut besaß, ja auch nicht wenn er es geraubt hatte. Denn gegenüber

dem römischen Bürger auf seiner Hufe gab es absolut keine Realexecution; niemand, auch das Gericht nicht durfte angreifen, was er besaß und worüber er Gewalt hatte (potis esse), ein Satz, den uns Keller endgültig nachgewiesen hat, und der die gesammte Auffassung des römischen Besitzrechts, wie sie selbst Jhering nicht hat abschütteln können, geradezu unmöglich macht, wenn wir nicht annehmen was wir bisher nicht nachweisen konnten, daß bei der Vindicatio wie beim Interdict der Beklagte den Gegenstand vor Gericht bringen und in die Hände des Gerichts — des Organs der ursprünglichen Gütergemeinschaft der Römer — niederlegen mußte, welches der siegenden Partei dann die Sache wiederum ex jure Quiritium übergab, wie wir denn die manus injectio wie die pignoris capio für gerichtliche Acte in dem quiritischen Proceß der legis actio halten. Bei der jetzigen fast geschichtslosen Behandlung auch der Lehre vom römischen Besitz, die ja ganz anders ist unter dem jus Quiritium, dem jus Civile und dem jus Gentium — sind nur ewig erneuerte Controversen, aber nie eine einheitliche und klare Anschauung zu erwarten. Doch davon an einem anderen Orte. Das aber ist auf diese Weise auch juristisch nicht zu verkennen, daß in strenger Anwendung dieser Sätze auf das Besitzrecht, das Gerichtsverfahren mit interdictum, vindicatio und der poena und die reale Unantastbarkeit des Besitzthums — jener Verbindung des animus und corpus possidendi, von deren historisch tiefer Bedeutung selbst Ulpian und Paulus, ja nicht einmal Gajus mehr eine Ahnung hatten — gerade das alte römische Recht die Heimath des großen Grundsatzes ist, der zuerst die rechtliche Heiligkeit des Haus- und Grundbesitzes gegenüber Dritten gerade wie England auch vor dem Gerichte aufgestellt und entwickelt hat: Mein Haus ist meine Burg — my house is my castle. Wenn nur erst die heutige römische Jurisprudenz das römische Recht nicht mehr als Alterthümer oder als Interpretationsobject, sondern als lebendiges Glied der Weltgeschichte erfassen lernte! — Doch das alles können wir hier nicht verfolgen. Das aber, wovon dasselbe schließlich der zum objectiven Recht gewordene Ausdruck war, ward nun auch entscheidend für das wovon wir zu reden haben, die erste Form des altrömischen Bildungswesens und seine Grundlage.

Character der ersten Gestalt der Erziehung.

Das war das starke Bewußtsein, auf sich selbst gestellt zu sein, die virtus des Römers, die Kraft sich durch sich selber zu helfen, vollgültig in der unbeschränkten häuslichen Gewalt der potestas, geschützt gegen Dritte mit dem unverletzlichen Hausrecht, und nur unterworfen unter

den Volksbeschluß, die lex, und den militärischen Gehorsam mit seinem imperium. Darin den jungen Mann zu bilden, das war es worauf es gegenüber den Etruscern, den Samnites und den Griechen ankam. Alles übrige war werthlos. Und darum blieb auch dem römischen Staate von Anfang an der Grundsatz, daß er sich als solcher um die Bildung seiner Jugend nicht zu kümmern habe. Gegen den Staat hatte der Pater familias absolut keine Verpflichtung als die Stellung zur Legion, und nichts zu leisten als den Feind zu bekämpfen. Der freie Bauer des alten Römerrechts aber war auf dem Lande, saß auf seinem Hofe, und ließ sich mit der Hufenwirthschaft, der agricultura, genügen. Er hatte noch keine Hafenstadt, wo er fremde Sprache und fremdes Geld kennen lernte; zu ihm kam kein Händler aus Aegypten oder Persien; sein Staat hatte noch keine Geschichte in der Welt, und keinen trojanischen Feldzug, den ein Homer besingen konnte. Sein Zeus ἕρκειος und Ἀπόλλων πατρῷος waren die Penaten und Laren der eigenen Hufe; zu Hause brauchte er den Sohn selber für Saat und Ernte, wie der Altbauer unsrer Zeit; er hatte weder Geld noch Zeit, das Kind in die Stadt zu schicken zu Ephebie oder Choregie; der wirkliche, nie ruhende Krieg mit dem fremden Gränznachbarn war seine Palaestra, und für den Paidonomen und seine Volksschule waren all die Dinge, die sein Haus und Feld bedrohten, viel zu ernst angethan. Der Knabe des alten Roms hat darum des Unterrichts und der ersten Bildung gänzlich entbehrt, und die herrschenden Geschlechter desselben fanden eben so wenig Grund und Wunsch sie ihm zu geben, wie die Grundherren des Mittelalters. Erst mit der Wehrpflicht, der toga virilis, war er für den Staat da; von da an wird er für diesen Dienst aus dem Hause und der patria potestas entlassen — educere — um unter das imperium zu gehören, an dessen Strenge ihn die häusliche Zucht gewöhnt hatte. Erst in der zweiten Epoche wird aus dem educere die educatio, als der Knabe anfängt, außer dem Hause Unterricht zu empfangen. Damit war die Aufgabe des Vaters für das Kind erschöpft. Der alte Römer war ein tapferer, kühler, strenge Zucht über alles achtender, mit seinem „macte virtute, puer“ sich und seinem Kinde genügender Bauer, dessen Haus und Hof sein Königreich war. Das alte Rom hat nie an irgend eine Form der öffentlichen Bildung gedacht, auch nicht an eine Ephebie und Choregie, weil der Bauer das Haus nicht verlassen durfte und wollte; und dieser Character des gänzlichen Ueberlassens aller Erziehung und Bildung an die Natur des starken und freien Bauernstandes ist dem römischen Reiche geblieben bis zu seinem letzten Augenblicke.

Die Faktoren des Anfangs der elementaren und rhetorischen Bildung; der Verkehr mit dem Vertragsrecht, und die Tributcomitien.

Dennoch, und das ist das Lebendige in dieser Epoche, treten uns schon vom Anfange der römischen Geschichte an die beiden Dinge entgegen, aus denen sich auch in Rom der Unterricht des Einzelnen und wenigstens die Nothwendigkeit und der Werth der öffentlichen Bildung Bahn brechen, die folgende Epoche vorbereitend. Das sind der entstehende Handel und Verkehr einerseits, und die Entstehung der Tributcomitien mit ihrem Rednerthum andererseits. Sie zeigen uns, daß man auch hier die Rechtsbildung ohne die Elemente des Bildungswesens nicht erschöpfen kann.

Das jedoch, was auch hier gerade wie in Griechenland festgehalten werden muß, ist, daß die Quellen uns aus dem einfachen Grunde kein klares Bild geben, weil natürlich schon im Anfange das ganze Unterrichtswesen gar kein Gegenstand weder der Gesetzgebung noch der Verwaltung war. Was wir davon wissen, kann nur Sache der Combination bleiben.

Wann und wie sich ein eigentlicher Handel in Rom entwickelt hat, läßt sich nicht bestimmen. So viel aber ist vollkommen einleuchtend, daß jeder Handel geradezu unmöglich wird, so lange und so weit die alte, rein quiritarische Vertragsform bestand, die wir die stipulatio (per aes et libram) nennen. Dieselbe war sogar für den täglichen Verkehr undenkbar; es ist, bevor sich das eigentliche Vertragsrecht entwickelt, daher Verkehr überhaupt undenkbar ohne den Grundsatz, daß die Uebertragung des Besitzes die Uebertragung des Eigenthums vertrat; und da man den einmal übertragenen Besitz von dem Besitzer nur indirect durch das Gericht wieder bekommen konnte, so konnte das für das Tägliche genügen.

Die Form der Stipulatio mit ihren Zeugen ist daher nur denkbar bei den rebus mancipi, und hat immer die unmittelbare sachliche Erfüllung, die traditio zum Inhalt. So wie aber auch nur der erste Anfang des Handels — der für den Wiederverkauf bestimmte Kauf — entsteht, ist es unmöglich, daß die rein bäuerlich-rechtliche stipulatio genügen kann. Das geschieht, so wie der Nichtbürger in Rom auftritt; denn dieser ist überhaupt quiritarisch unfähig, eine stipulatio einzugehen und lege agere in judicio. Jetzt wird eine zweite Form des Vertrages unabweisbar, die zu ihrer Gültigkeit nicht mehr der stipulatio bedarf. Das ist der contractus, der zwar anfangs gerade wie die stipulatio nur auf ein ganz bestimmtes Object, ein in dem Wortlaut genau beschriebenes dare, facere geht, der contractus stricti juris, dann aber, wie es im Wesen des Handels liegt, seine gegenseitigen Leistungen durch ihre wirthschaftliche Natur und nicht mehr durch die

formula bedingt, weßhalb auch der Urtheilsspruch nach dieser Natur der Leistungen durch die Schätzung eines Sachkundigen, das arbitrium boni viri bestimmt wird, und daher ein bonae fidei contractus heißt. Das alles ist nun wohl sehr einfach. Allein die Hauptfrage war, wie denn nun dieser Vertrag bewiesen werden solle, da bei ihm weder eine legis actio sacramenti noch die testes der stipulatio vorhanden waren. Und da es den Römern durchaus nicht um systematische Theorie sondern um das Praktische zu thun war, so begannen sie mit dem ersten Entstehen des Handels die Verträge desselben nicht nach Gegenstand oder Erfüllung, sondern nach den Beweismitteln einzutheilen; und so entstanden ihnen — wann eigentlich, das wissen wir nicht — die vier Vertragsarten, die contractus, die re, verbis, consensu und literis bewiesen werden konnten. Es ist ein nur durch die gänzliche Entfremdung der römischen Jurisprudenz von ihrem wirthschaftlichen Inhalt erklärlicher Irrthum derselben, zuerst diese contractus nicht in ihrem Unterschied von der stipulatio auf den entstehenden Handel der Quiriten mit den Fremden zurückzuführen und dann diese contractus als Vertragsarten zu betrachten, da sie nichts anderes sind, als die vier Beweisarten des geschlossenen contractus. Indeß muß das anderen Forschungen überlassen bleiben, welche endlich einmal davon ausgehen werden, daß die Formen durch die Sachen sich erklären müssen, und daß die Formen sich nie durch sich selbst, sondern nur durch den Wechsel ihres Inhalts ändern, und nicht umgekehrt. Jedenfalls tritt uns schon hier der schriftliche Verkehr und das schriftliche Verkehrsdocument, die litera, entgegen, und das wäre ganz unmöglich gewesen ohne einen Unterricht im Lesen, Schreiben und Rechnen. Daß ein solcher stattgefunden, beweisen uns die XII Tab., die man ja doch nicht aufstellen konnte, ohne daß wenigstens der Gebildete sie zu lesen verstand, und die Vertragsformulae, die Flavius Genucius und wohl auch andere allmählig dem geschäfttreibenden Publikum zugänglich machten, wenn wir auch die Aufzeichnung der Fastes und der Leges regiae nur als hierarchische Schrift anerkennen. Wie nun dieser Unterricht stattgefunden, das wissen wir quellenmäßig nicht. Es ist aber gar nicht anders denkbar, als daß er theils ein Unterrichtsgewerbe, wohl an der öffentlichen Straße, in triviis, woher der Name der Trivialschulen entstanden ist, oder im Hause von einem Sklaven gegeben wurde. Es war natürlich, daß dieser Unterricht nicht über die Befriedigung dessen hinausging was ihn erzeugt hatte, das Bedürfniß dem Verkehre zu genügen, und daß es deßhalb einen solchen Unterricht auch nur in den Städten gegeben haben wird. Der Bauer scheint niemals auch nur die Trivialschule gehabt zu haben. Von einem Schulplan war natürlich keine Rede; den Gassenlehrern aber lag der

Gebrauch der virgula eben so nahe als dem griechischen Paidotriben. Wie lange hat es überhaupt nicht gedauert, bis selbst die folgenden Jahrhunderte das rohe Vertrauen auf die Ruthe der Zucht aufgegeben haben! Eben so verständlich ist es, daß auch bei den Römern — und wie Livius V, 23 („mos erat Faliscis") erzählt in ganz gleicher Weise bei den umliegenden Völkern, die Wohlhabenden — die principum liberi — ihre Kinder so weit möglich zu Hause von gebildeten Sklaven erziehen ließen, die dann gewiß schon in früher Zeit den Zögling begleiteten; der alte Servus literatus, der durch seine oberaufsehende Gegenwart bei den öffentlichen Spielen zum ludi magister ward, ist eigentlich der alte griechische Pädagog; daß aber jemals die Römer, weder später noch früher einen eigentlichen Paidonomen gehabt hätten, davon kann wohl keine Rede sein, da ein Waffendienst der Ephebie nicht statt fand. Gestalt empfängt das alles nicht; selbst die Unterrichtspolizei durch den Censor entsteht gewiß erst in der zweiten Epoche, und die Ansicht, daß Spurius Carvilius (nach Plut. Quest. Rom. 59) der erste gewesen sein soll, der für Geld öffentlich unterrichtete, ist denn doch kaum etwas anderes als eine Conjectur. Das Ergebniß bleibt, daß ein Unterricht stattgefunden hat; daß aber derselbe ganz der Willkür der Einzelnen überlassen blieb; daß er sehr kärglich gewesen sein muß, da den Römern mit ihrer zerrissenen Geschichte die historische Basis der höheren Bildung, das Epos, gefehlt hat, so daß sie mit dem Namen des carmen und cantare nicht bloß Poesie, sondern alles auswendig Gelernte und Hergesagte noch in der zweiten Periode bezeichneten (Cic. de Legg. II. 23: „Discebamus enim pueri XII tab. ut carmen necessarium, quas jam nemo discit", zu denen nach Varró bei Rom. II, 70 vielleicht Familientraditionen hinzugekommen sein mögen). Schon diese erste Zeit zeigt, wenn man sie mit der griechischen vergleicht, daß die Römer nicht fähig waren, aus sich selber heraus ein selbständiges geistiges Leben zu schaffen.

Nur ein Gebiet wird sehr bald sein Recht geltend gemacht haben. Die ganze Organisation Roms beruhte anfänglich auf der örtlichen Eintheilung der vier Tribus für den öffentlichen Dienst, wie die örtlichen vier Phylen in Attika. Wie in diesen Solon den Heerdienst nach dem Ertrage des Besitzes ordnete, so schuf Servius Tullius die Centurien (Decimalsystem wie Klisthenes, die Hundertschaften). Jede Tribus hatte daher alle Centurien in sich; also auch die der ärmeren. Wenn daher die Bürgerversammlungen (comitia) nach Tribus zusammentraten, so waren sie factisch zugleich die Centurien. Da nun in den Comitiis alle das gleiche Stimmrecht hatten, so ergab sich wie es ewig in der Welt gewesen ist und bleiben wird, daß alsbald in diesen, die militärischen Centurien örtlich umfassenden Tribus allein vor dem Volke über

römisch-hellenischen Bildung haben wir allerdings in den römischen Classikern vor uns, das römische Bildungswesen müssen wir uns selber ausdenken; jene sprechen davon nicht, eben weil es nicht da war; wenn aber wir davon reden, sollen wir nie vergessen, daß wir nicht mit einer durch bestehende Gesetze, sondern nur durch die Natur der Sache gegebenen Ordnung zu thun haben.

Die ersten Anfänge der Idee einer classischen Bildung und einer Fachbildung.

Wenn wir nun aber trotzdem den allgemeinen Entwicklungsproceß dieser römischen Bildung mit ihrem hellenischen Inhalt mit dem der Griechen vergleichen, so unterscheidet sich die römische Gestaltung doch auf einem wesentlichen Punkte von der griechischen, und diesen Punkt müssen wir hervorheben. Denn wenn die römischen Classiker uns den hellenischen Geist gebracht und erhalten haben, so hat das praktische römische Leben unserem Bildungswesen ein anderes vorbereitet, das freilich erst die germanische Welt mit jenen beiden Elementen zugleich in seiner großen Organisation hat verschmelzen können. Das ist der Anfang der selbständigen Fach- und Berufswissenschaften, die sich mehr und mehr von der allgemeinen Bildung ablösen, und selbständig werdend auch selbständige Bildungsgebiete zu gestalten anfangen. In höchst unfertiger Weise, das ist wahr; aber hält man fest, daß die römische Welt überhaupt die Begründerin des germanischen Bildungswesens geworden ist, so gewinnt auch dieser Gesichtspunkt seine hohe Bedeutung. Denn diese germanische Welt hat in ihrer Weise noch einmal durchmachen müssen, was sich in der römischen hier vorgebildet hat.

Auch das ist ohne Rückblick auf die griechische Welt nicht ganz zu verstehen. Es ist aber darum so wichtig, weil alle diese Dinge in ihrer großen historischen Continuität bis heute fortwirken.

Wir haben gesehen, wie die Griechen zwischen der τέχνη und ἐπιστήμη unterschieden. Die allerdings noch sehr unklare Vorstellung ist selbst bei Aristoteles noch die, daß die τέχνη ihre Aufgabe und eigentlich auch ihre Bildung erst in der wirklichen Ausübung empfange — rechnet er doch Grammatik, Rhetorik und Mathematik zu den τέχναις —; die ἐπιστήμη dagegen sei die „reine", nicht für die praktische Anwendung bestimmte Wissenschaft. Diese aber fasse sich zusammen in der Philosophie. Nun aber hatte gerade Aristoteles das Gebiet der alten griechischen Philosophie auch über die sehr praktischen Dinge der Jurisprudenz, der Nationalökonomie, der Staatswissenschaft, ja der Physik und Naturwissenschaft ausgedehnt; damit aber war jene Scheidewand zwischen Können und Wissen gebrochen; die τέχνη war ohne die ihr zu

Grunde liegende ἐπιστήμη gar nicht mehr zu denken; jedes Gebiet des Lebens empfing damit seine Wissenschaft und seine Uebung, und die Aufgabe des reinen Wissens war nicht mehr die, alles zu wissen, sondern vielmehr nur die höchste und letzte Einheit des Wissens der Wissenschaften zu bilden. Diese Scheidung, die Auflösung der Wissenschaft in Wissenschaften je mit ihrer technischen Verwerthung lag nicht in dem Wesen der alten griechischen φιλοσοφία, und auch Aristoteles war alles in der Welt, nur kein Philosoph, wenn er über Natur, Pflanzen, Thiere, oder selbst über Rhetorik und Oekonomik schrieb. Die große römische Welt dagegen, die alle Dinge praktisch umfaßte, mußte die Theilung der Arbeit zur Geltung bringen. Dabei hatte sie von der griechischen gelernt, daß das Wissen der Dinge doch die letzte Grundlage für die Herrschaft über dieselben sein werde. Damit ergab sich in ihr der Proceß, der für jede einzelne τέχνη ihre ἐπιστήμη suchte, und daher jede Kunst als ein in sich selbst ruhendes wissenschaftliches Ganzes aufzufassen begann; jede „Kunst“ wurde eine Wissenschaft, mit dem Bewußtsein, irgend wie mit dem höchsten Ausgangspunkte alles Wissens zusammen zu hängen. So entstand aus dem griechischen Gedanken der ἐπιστήμη der römische der scientia, die zugleich das Kennen und das Erkennen, das γιγνώσκειν und das ἐπιστήμειν enthielt, und das Können, die ars, nur als ihre Anwendung auffaßte. Damit war jetzt das alte Verhältniß der τέχνη und ἐπιστήμη umgestaltet; die erstere stand nicht mehr außerhalb der zweiten; sie waren verschmolzen zu eignen Körpern von Wissen und Können, von da an untrennbar, sich gegenseitig bedingend und erzeugend; das Wissen beginnt zum Fache zu werden und die Uebung des Faches fordert jetzt sein Fachwissen. Aber allerdings keineswegs schon klar und den Römern schon faßbar; es lag ihnen viel mehr im Gefühl als in irgend einer festen Begriffsbestimmung; und der erste der dies herausfühlt, ist auch hier Cicero — „omnia fere quae sunt conclusa nunc artibus dispersa et dissipata quondam fuerunt, ut in musicis numeri et voces et modi — — adhibita est igitur ars quaedam extrinsecus ex alio genere quodam quod sibi totum philosophi adsumunt“ — — (de Orat. I. 42). Es ist nicht möglich, sich unklarer auszudrücken; wir wären gespannt auf eine genaue Uebersetzung des absolut Ungenauen; und doch hat er wie immer vollkommen das richtige Gefühl der entstehenden, von dem totum der Philosophie sich ablösenden genera artium, welche die „philosophi“ zwar noch zu beherrschen prätendiren — adsumunt —, aber nicht mehr zu beherrschen vermögen, in seiner eleganten Redeweise mit ächt französischem esprit zum Ausdruck gebracht. Er selbst wollte daher schon eine selbständige Rechtswissenschaft eben als Fachlehre schreiben oder hat es gethan („de jure civili in

artem redigendo[4]), worüber uns trotz Dirksens gründlicher Untersuchung sowohl Gellius als Quintilian im Unsichern lassen, während die eigentlichen römischen Juristen in ihrer endlosen Casuistik zu weitergehenden Auffassungen überhaupt nicht gelangt sind. Aber in der That sind auch alle folgenden Jahrhunderte über diese Unklarheit nicht hinausgekommen, so daß die juristischen Professoren Justinians bei ihrer Redaction der Institutionen, die allerdings wesentlich mit der Papierscheere geschehen ist, noch ganz unbefangen sagen — Justitia est ars boni et aequi, rerum divinarum atque humanarum scientia. Jene Zeit war eben nicht mehr fähig, über Cicero hinauszugelangen. Allein der Keim war da, praktisch erzeugte er die ersten Fachschulen, theoretisch die erste Fachwissenschaft, dem Wesen nach aber die erste Idee der classischen Bildung, welche von da an nur für denjenigen Bildungsgang anerkannt wird, der fähig und bereit ist, die hellenischen Quellen aller europäischen Anschauungen als Voraussetzung und zugleich als Erfüllung in sich aufzunehmen und zu verarbeiten. Und das was hier noch im Gefühl lag, das hat dann nach tausend Jahren die germanische Welt für ihr Bildungswesen zum rechtlich formulirten Princip erhoben und in ihren Bildungsanstalten zum geltenden Ausdruck gebracht; ihr blieb es aufbehalten, sie zur höheren zugleich praktischen und theoretischen Einheit in ihren Universitäten zusammen zu fassen und zu erhalten. Und das sind die Keime des Bildungswesens in seiner höheren Form, die wir auch heute noch der römischen Welt als die Classicität verdanken. —

Nun bleibt es übrig, die positive Grundlage des Entwicklungsganges der römisch-hellenischen Bildung zu charakterisiren. Das tiefere Eingehen müssen wir den Berufenen der höheren, historischen Philologie auch hier überlassen.

Dritte Epoche.

Der Sieg der hellenischen Bildung.

Die hellenisch-römische Vorbildung. Die ersten Doctores. Die hellenische Rhetorik in Rom. Quinctilian.

Es ist nun nach dem Frühern leicht klar, weßhalb das was wir den Entwicklungsgang vom Kinde bis zum Eintritt in das Leben nennen, in Rom nicht gedacht werden kann wie bei uns. Denn da jeder nur lernte was er für seine Zukunft zu gebrauchen beabsichtigte, war das Lernen selbst ein vollkommen zufälliges und regelloses. Dennoch hat das Hineintreten des Griechischen gewisse Dinge bewirkt, die dann im MA. in analoger Weise ausgebildet wurden. Als die erste große

Folge des Eintretens des griechischen Unterrichts, der natürlich theuer war, erschien die Trennung der Schulclassen für die Kinder der Nichtbesitzenden, die bloß den Elementarunterricht im Lateinischen genießen konnten, von den Classen und dem Unterricht der höheren Stände, in denen die „pueri magnis e centurionibus orti" (Horat. Sat. I. 6. 72) den griechischen Lehrer bezahlen konnten. Damit begann, nicht durch ein Gesetz sondern durch die Natur der Sache, die erste noch allerdings vage Vorstellung des Unterschiedes zwischen Volksbildung und gelehrter Bildung mit dem Princip, das noch heute das Realschulwesen vom Gymnasium trennt; die Volks- und Realbildung für das praktische Leben bleibt, mag sie sonst alle andern Wissenschaften umfassen, grundsätzlich bei dem stehen, was ich durch die Muttersprache lernen kann; alle gelehrte und höhere Bildung beginnt mit der Erlernung der alten Sprachen. Und das Griechische war den Römern die alte Sprache.

Damit laufen seit der Eroberung Griechenlands in der ganzen römischen Welt gerade wie bei uns zwei Bildungsgänge neben einander, nur daß wir sie nicht objectiv geordnet denken dürfen, und in der That auch von der formalen Ordnung sehr wenig wissen.

Die Volksbildung mag, wie erwähnt, schon früher vielfach als Sache des Einzelnen stattgefunden haben; allein das was wir eigentlich so nennen, die Ausbreitung des Elementarunterrichts über die gesammte Jugend, scheint doch erst eingetreten, als die Römer von den Griechen lernten, die Ertheilung desselben zu einem regelmäßigen Gewerbe zu machen. Wer der Erste gewesen ist, der für Geld in Rom unterrichtet hat, ist nicht zu bestimmen und ja eigentlich auch gleichgültig; die Angabe über den Spurius Corvilius bei Plut. quaest. Rom. 59 beweist, wie gesagt, darüber wohl nichts. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß der Elementarunterricht und zwar der römische in lateinischem Lesen, Schreiben und Rechnen (es gibt, beiläufig bemerkt, kein entsprechendes Wort für „Rechnen" in der römischen Sprache) und der griechischen Sprache nach griechischem Vorbilde in allerlei Schullocalen, eventuell an der Straße, in triviis, für irgend eine kleine Remuneration öffentlich gegeben wurde. So erbten die Römer den griechischen Schulmeister; nur mit dem wesentlichen Unterschiede, daß man in Rom absolut nicht daran dachte, mit diesem Elementarunterrichte auch eine Erziehung zu verbinden. Nun aber ist es gerade der Begriff und der erkannte Werth der Erziehung, der die Schulmeisterei erst zur höheren Stufe des Schullehrers erhebt, so wie es nicht die Vorstellung vom Unterricht sondern die große Idee der menschlichen Erziehung war, welche das wahre Volkslehrerthum am Ende des vorigen Jahrhunderts in Pestalozzi und Basedow verjüngte, von denen wir dann reden werden. Die einzige Idee jener

römischen Erziehung war den beschränkten aber strengen Lehrern die virgula des Schulmeisters. Dazu kam dann, daß durch die Begegnung mit der griechischen Welt die reicheren Römer auch Sklaven gewannen, die diesen Elementarunterricht ertheilen konnten. Der mochte dann den Knaben, gerade wie in Hellas, auch auf der Straße begleiten; aber an einen geistigen höheren Einfluß dachte kein Römer. So hieß jetzt wohl vielfach der alte hellenische γραμματικός in buchstäblicher Uebersetzung der „literator"; allein aus dem griechischen παιδαγωγός ward ein magister puerorum, eigentlich nur ein ludi magister; und die Folge war, da das Gelernte wie der Lehrer selbst sich nicht über die unterste Stufe erhob, jene Mißachtung des Elementarlehrers, welche das ganze römische Bildungswesen characterisirt, und das auch die germanische Welt erst in unserem Jahrhundert überwunden hat. Wie elend Stellung und Beruf eines solchen Volksschullehrers war, zeigt uns Lukianos, dessen Klage K. Schmidt in seiner geschmackvollen Geschichte der Pädagogik I. 399 mit gutem Recht reproducirt. Daß wir dabei von der Elementarlehrmethode nichts erfahren, zeigt wohl, daß es sich in diesem Unterricht überhaupt nie um das handelte, was unser Jahrhundert auszeichnet, die systematische Verbindung der Erwerbung elementarer Kenntnisse mit derjenigen der elementaren Fähigkeiten. Die Methode, von welcher Quinctilian (nach Spalding statt Quintilian) spricht, gehört offenbar schon dem höheren Bildungswesen.

Dies letztere nun, das Bildungswesen der höheren Classen, mußte nun mit dem Griechischen beginnen, und zwar einfach deßhalb, weil es eben im Anfang überhaupt keine römische Literatur gab, und weil die letztere später dann doch nichts enthielt, als die lateinische Reproduction griechischer Gedanken. Vielleicht daß man im Anfange dieser Epoche noch Sachen aus der alten römischen Geschichte — carmina, carmen heißt eben, wie schon gesagt, alles was man auswendig lernt zum Hersagen — festhielt. Beginnen aber mußte man jedenfalls mit dem Griechischen; und damals wie jetzt wird es mehrere Stadien dafür gegeben haben, vom Buchstabiren und Lesen bis zur Interpretation der griechischen Classiker und wahrscheinlich auch einiger griechischen Philosophie. Damit schloß sich die zweite höhere Stufe des Lehrerthums an den Literator; der Unterricht in der griechischen Classicität aber forderte schon einen Mann der selbst etwas gelernt hatte, mochte er dann damit seinen Erwerb suchen, wie die Griechen selbst in Athen es gethan. So entstand der graecus doctor, der speziell den höheren grammatischen Unterricht gab, auch er immerhin nur ein Elementarlehrer im Griechischen, über den Cicero de Orat. (II. 42, Gothofr.) sich lustig macht, „graecus quidam doctor, qui mihi pervulgata praecepta decantat",

der also mit der eigentlichen Wissenschaft noch gar nichts zu thun hat und vom öffentlichen praktischen Leben noch gar nichts versteht, „cum ipse nunquam forum, nunquam ullum judicium adspexerit“. Wir denken uns unter diesen ersten doctores, welche die Geschichte kennt, entweder Hauslehrer, oder Leute, welche Stunden gaben. Natürlich aber gab es dabei für die Aufgabe dieser doctores keine Gränze; der Name wie die Thätigkeit derselben wird schon zu Cicero's Zeit die ganze erste Vorbildung umfaßt haben, etwa wie bei uns die vier ersten Classen des Gymnasiums. Aber das ist das Specifische, daß sich schon zu jener Zeit die Römer dessen vollkommen bewußt waren, daß der Inhalt dieses ganzen Unterrichts eben nur Vorbildung sei, nach deren Beendigung dann der junge Mann sich seinen Lebensberuf selber wählen müsse — „videmus, ex eodem quasi ludo (also ludus auch als Unterricht schon bei Cicero) summorum in suo cujusque genere artificum (freilich war die rhetorica auch eine ars) et magistrorum exime discipulos dissimiles inter se“, und zwar deßhalb weil „ad cujusque naturam institutio doctoris accomadaretur“. (l. l.) Hier begegnen wir wieder der unklaren Eleganz Cicero's, der Thatsache, daß schon jene Vorbildung je nach dem künftigen Lebensberuf eine verschiedene gewesen, und darnach sowohl der Lehrer als der Lehrgang gewählt worden ist; in der That hat erst unser Jahrhundert das höchst einseitige Princip zur Geltung gebracht, daß auf die natura des Zöglings in unserer so verderblichen Uniformität von Gymnasien und Realschulen absolut keine Rücksicht genommen wird, indem wir leider daran festhalten, in unseren, über den Unterrichtsgang entscheidenden Prüfungen die verschiedenste Begabung mit Einem Maßstabe zu messen — und mit welchem! Die römische Vorbildung hielt sich von dieser die freie Individualität tödtenden Einseitigkeit frei; die große Auffassung der griechischen Pädagogen, daß man eben dieser Individualität des Jünglings Raum zur Entfaltung lassen müsse, und den Geist nicht in ein philologisches Schema und widerwilliges Auswendiglernen einschnüren dürfe, ist mit Cicero in das römische Leben hinübergetreten; was Quinctilian ein paar hundert Jahre später darüber sagt, „naturae majus momentum esse in educatione“ und was die Griechen auf das Bestimmteste stets festgehalten, ist in der heutigen Welt untergegangen. So entstand der freie Bildungsweg an der hellenischen Wissenschaft; dann aber regte sich der römische Sinn, und bald genug forderte man auch den höheren Unterricht in der lateinischen Sprache — „etiam latini, si diis placet, hoc biennio magistri dicendi existerunt (de Orat. III. 19, vgl. dazu Spaldings Ausgabe des Quinctilian I. p. 288) — der im Anfange wohl kläglich genug gewesen sein mag, und von den Doctoribus graecis ganz in den Schatten

gestellt wurde — „nam apud Graecos,“ fährt er fort, „videbam tamen esse praeter hanc exercitationem linguae doctrinam aliquam et humanitate dignam scientiam“. Das nun konnte freilich erst anders werden, als sich gerade auf Grundlage dieser allgemeinen Bekanntschaft mit dem hellenischen Geiste die eigentlich römisch-hellenische Literatur entwickelte; jetzt ward die grammatische Vorbildung für beide Sprachen wesentlich gleich, und aus dieser Gleichartigkeit bildete sich dann zwar kein gesetzlicher Lehrplan, wohl aber eine theoretische Methode dieses Analogons unserer höheren Gymnasialclassen, deren breitester und characteristischer Vertreter Quinctilian ist. Es ist nicht richtig, Quinctilian so kurz zu behandeln, wie es gewöhnlich geschieht. Denn Quinctilian ist gerade dadurch so wichtig, daß er gar keinen einzigen eigenen Gedanken hat, sondern in seinem Werke eigentlich nur alles zusammenfaßt, was bis auf ihn die Griechen und Cicero über die niedere und höhere grammatische Bildung gesagt haben. Daß man schon zur Zeit der ersten Kaiser sehr lebhaft darüber nachdachte, sagt Quinctilian in seinem Prooemium selber (p. 10. 11 u. a. a. O. Spalding). Es gab „viele“, welche über die ars orandi geschrieben hatten; ja er klagt sogar, daß man unter seinem Namen zwei Bücher herausgegeben, die er nie geschrieben (duo jam sub nomine meo libri ferebantur neque editi a me — ff.). So sagt schon Cicero de Orat. III. p. 275 (Gothefr.): „non est paucorum libellorum hoc munus, ut ii, qui scripserunt de dicendi ratione“ — etc. Zu Quinctilians Zeit jedoch wurde schon die Frage bestritten, ob man intra privatos parietes den „studentem“ — der Ursprung des Namens Student — oder „velut (was heißt velut?) publicis praeceptoribus“ unterrichten solle. Denn corrumpi mores in schola putant; daher seien die magnae scholae zu fliehen; er selbst hat keine feste Meinung: aliud est vitare eas, aliud eligere. (I. 2. 2.) Wie jedoch im Einzelnen der Lehrgang dabei gewesen, das erfahren wir auch aus Quinctilian nicht; seine ganze endlose Wiederholung an sich einfacher Begriffe und seine Wortuntersuchungen, bei denen man die Aristotelische Methode der unabsehbaren Distinctionen in voller schulmeisterlich philologischer Entwicklung wiederfindet, läßt ihn eigentlich nirgends anfangen und nirgends enden; er hat eine große Masse von Einzelprincipien, aber zu irgend einem System kommt er nicht. Das was man aus ihm erkennt ist ein Doppeltes: zuerst, daß der Bildungsgang in dieser ganzen Vorbildung wesentlich dem Lehrer überlassen war; dann aber, daß der eigentliche Zweck aller dieser Vorbildung denn doch praktisch die Rhetorik war und blieb, wie es schon Cicero erkannt. Wir denken, daß sich die Bildungsordnung dabei je nach der Individualität von Lehrer und Schüler von selbst

machte, etwa mit dem was Cicero de Orat. a. a. O. die ambulationes antimeridianae und die sessiones pomeridianae nennt. Allein es scheint kaum zweifelhaft, daß sowie der erste Unterricht vollendet war, derselbe Lehrproceß begann, den wir schon bei den Griechen finden. Derselbe bestand in der Einführung der rhetorischen Uebungen, welche schließlich nach der allgemeinen, und allerdings praktischen Auffassung nach Quinctilians Ausspruch darin bestanden, daß quasi perfectis omni alio genere doctrinae summam inde eloquentiae manum imponunt". Prooem. p. 8 a.) Wie sich dieser Uebergang von der ersten zur zweiten Classe gestaltete, hat Cicero trotz seiner beiden Bücher über das Rednerthum nicht gesagt; natürlich war allerdings die Grammatik die Hauptsache des ersten Theiles, scheint aber bloß bei der formalen Sprachlehre stehen geblieben zu sein, während die Spitzfindigkeit der distinctiones und die Wörterei schon dem zweiten Theile gehörte und, wie es ein Blick auf Quinctilian lehrt, die Scholastik des Mittelalters mit ihrem Grundsatz qui bene distinguit, bene docet, vorbereitete. Quinctilian formulirt es bereits ziemlich deutlich, daß die Grammatik, als höhere Sprachlehre, der Rhetorik vorauf geht; der eigentliche Grammatiker braucht eigentlich keine wissenschaftliche Bildung (ja: „inter virtutes grammatici habebitur aliqua nescire" I. 8 fin.). Die „professio grammatica" hat dagegen zur Aufgabe: ratio loquendi et enarratio autorum, quorum illam methodicen, hanc historicen vocant (griechisch) I. 9. Dann beschreibt er die Lehrmethode des Vortrags, aber doch nur die der höheren Classe; dabei ist von einem systematischen Vorgehen, von einem Bewußtsein des inneren Zusammenhanges in der Methode nirgends die Rede; mit wirklichem Behagen ergeht er sich statt dessen auf jedem Punkte in der Distinctions- und Definitionslust des Aristoteles, die von da an den Kern der höheren Bildung ausmacht. Diese grammatistische Bildung wird dann zur rhetorischen. Was nun eigentlich diese „Rhetorik" bedeutet, und was den Aristoteles und seinen großen Schüler, den Cicero, dazu brachte, in ihr die Spitze aller Bildung zu sehen, hat wohl Quinctilian am klarsten formulirt „vir ille civilis, et publicarum privatarumque rerum administrationi accommodatus, qui regere consiliis, urbes fundare legibus, emendare judiciis possit, non alius est profecto, quam orator" (Prooem. p. 11). Es ist die ganze τέχνη ῥητορική des Aristoteles, nur nicht mit gleicher Tiefe aufgefaßt. Es darf uns daher nicht wundern, wenn Quinctilian, nachdem er in den ersten zwei Büchern seiner Institutiones oratoriae, die eigentlich doch nur die höhere Grammatik und Uebungsvorschriften enthalten, gedrängt wenigstens wie er sagt von seinen Freunden, die nun auch etwas über die eigentliche Rhetorik hören wollten, schließlich

in B. V eine freie Bearbeitung der Aristotelischen Rhet. ad Alexandrum und damit die Lehre von den Proceßreden und den Elementen des processualen Verfahrens gibt; freilich ohne den Aristoteles zu citiren, weßhalb selbst Spalding den Character dieses Buches nicht erkennt. Im B. VI wiederholt er Cicero de oratore — wieder ohne auf seine Quelle zu verweisen —, dann in B. VII—VIII und IX gelangt er mit vielfacher Wiederholung bis zum B. X, in welchem allerdings die ersten Elemente der Geschichte der Redekunst gegeben sind, freilich in derselben höchst unvollkommenen Weise wie die Elemente der römischen Rechtsgeschichte in den Institutionen; B. XI und XII sind systemlose Ausspinnung einzelner Fragen und Punkte. Bei alledem bleibt Quinctilian eine zu wenig gebrauchte Quelle für die Geschichte des wissenschaftlichen Bildungswesens; nur muß man festhalten, daß er eigentlich gar kein classisches Werk schreiben will, sondern eben nur der erste Gymnasialschriftsteller der Welt ist, und von den eigentlichen Fachwissenschaften, die sich neben ihm entwickeln, zwar keine Kenntniß, aber sie doch achten gelernt hat. Denn die Zeit von Cicero bis Quinctilian ist es, in der sich eben diese Fachwissenschaften zu selbständigen Lehrgebieten herausbilden; und Quinctilian bedeutet damit den Punkt, auf welchem für das römische, allerdings noch immer staatlose Bildungswesen die Scheidung des Gymnasialwesens von der Fachschule theoretisch zum vollen Bewußtsein gelangt, ein Punkt den wir nicht kürzer bezeichnen können, als indem wir sagen, daß mit dem Beginne der Imperatorenzeit der Professor neben den Doctor tritt. Dafür war freilich die Entstehung der neuen Literatur Roms die Bedingung, und auf diese werden wir deßhalb einen Blick werfen.

Die Entwicklung der hellenisch-römischen Literatur. Die Literatur der allgemeinen Bildung; Cicero. Die entstehende Fachliteratur.

Es kann uns natürlich nicht beikommen, hier die Geschichte der Reception der hellenischen Literatur in die römische im Einzelnen darstellen zu wollen. Die römische Literatur ist an und für sich eine so große Erscheinung, daß sie, sowie man in ihre einzelnen Gebiete eingeht, kaum zu erschöpfen ist. Etwas anderes aber ist es, sie in ihrer welthistorischen Stellung, wir möchten sagen in ihrer großen historischen Function in der Gesammtgeschichte des Bildungswesens der Welt zu erkennen. Und in dieser Beziehung halten wir fest, daß erst hier ihre wahre Bedeutung gesucht werden muß. Möge es uns wieder und wieder gestattet sein zu wiederholen, daß unsre heutige classische Bildung diesen Standpunkt nicht in gehöriger Weise zur Geltung bringt, und daß es

gerade dieser Mangel ist, der dieselbe und ihre heutige Verkörperung in unserm Gymnasialwesen unserem Geiste so sehr entfremdet, daß wir es trotz des mächtigen Inhaltes jener Literatur wagen lernen, überhaupt an dem Werthe derselben für unsre höhere Bildung zu zweifeln. Denn in unsrer heutigen Gymnasialbildung lernen wir die lateinische Sprache um der lateinischen Sprache willen, und ein correctes Latein ist der Maßstab unsres Gymnasialverständnisses der alten Welt geworden. Und doch ist das Lateinische etwas ganz anderes; es ist die Brücke zwischen der hellenischen und germanischen Welt, das historische Band zwischen Griechenland und uns und der Lehrer des Mittelalters, und erst wenn jeder Jüngling von dem Gedanken erfüllt wird, daß er das Lateinische nicht um seiner selbst willen lernt, sondern daß jedes römische Werk eine historische Thatsache in der Geschichte des geistigen Bildungswesens ist, wird er das Lateinische lieber lernen, weil er den Reichthum der Geschichte als den Reichthum seines eignen Geistes erkennt.

Zu dem Ende sollte es keinen Unterricht in der lateinischen Sprache geben, ohne eine Darstellung der römischen Literatur und des in ihr enthaltenen Ueberganges von der griechischen Welt zu unsrer heutigen Bildung. Denn in der That bedeutet jeder Name in jener Literatur ein bestimmtes Gebiet eben dieser mächtigen Bewegung, die mehr als tausend Jahre umfaßt; und jeder, meinen wir, dem die Mühe aufgelastet wird Lateinisch zu lernen, sollte von der Erkenntniß durchdrungen sein, daß er in ihm Geschichte lernt. Freilich kann das nur gedacht werden als eine klare und kräftige Individualisirung eben dieser römischen Classiker, und diese wieder ist nur möglich, wenn man durch die Verbindung mit der griechischen Welt jedem Classiker seine eigene historische Function zuweist. Denn das ist das Wunderbare in einer solchen wir möchten sagen organischen Literaturgeschichte, daß sie uns mit der Erkenntniß erfüllt, wie Griechenland eben erst durch die Römer, und diese selbst durch die Germanen mehr als Ein Leben gelebt haben; die Hellenen zuerst bei sich selber, dann bei den Römern, ihrer zweiten Welt, und dann bei uns; die Römer aber bei sich, dann im Mittelalter, und dann in unsrer Zeit; in diesem dreifachen Leben hat jeder Classiker seine historische Aufgabe zu erfüllen gehabt, und wenn wir sie unter einander vergleichen und unterscheiden, so werden wir sagen, daß es eben dieser historische Werth ist, in welchem sie von einander verschieden sind, und daß demgemäß die Bedeutung jedes Einzelnen nicht so sehr in dem Inhalt oder der Formschönheit seines Werkes selbst, als vielmehr in dem Maße liegt, in welchem sie es vermocht haben, die große Continuität der Geistesarbeit der Welt in jenen drei Epochen ihres Lebens zur Geltung zu bringen.

Wir nun können an dieser Stelle nicht mehr thun als mit zwei Worten das letztere einfach characterisiren.

Dabei nun müssen wir, und gerade im Sinne unsrer Aufgabe, namentlich die römische Literatur in zwei große Gruppen scheiden, die eben in jener historischen Bedeutung wesentlich verschieden sind.

Wir würden die erste dieser Gruppen als die römische Literatur der allgemeinen Bildung, die zweite die der Fachbildung nennen. Und wir meinen, daß jeder Gymnasiast von beiden wenigstens eine Vorstellung haben sollte, um den Werth des Einzelnen, ja selbst seiner Grammatik, durch die Anschauung des Ganzen lieben zu lernen.

Und wir betonen, daß wesentlich auch darum, weil die historische Entwicklung der Dinge es mit sich gebracht hat, daß selbst die bedeutendsten römischen Philologen in Wahrheit nur die Hälfte der römischen Sprache verstehen, das ist nur diejenige die der allgemeinen römischen Bildung angehört. Um die Sprachkunde der römischen Fachbildung und Literatur kümmern sie sich nicht. Niemals hat die lateinische Grammatik sich um das gewaltigste aller lateinischen Werke, das Corpus Juris, bekümmert! Und das darum nicht, weil historisch der Gang der classischen Bildung von der Fachbildung sich hat hinwegdrängen lassen. Dadurch eben ist die Kluft zwischen Gymnasium und Universität eine so große geworden. Die innere Einheit der Grundanschauung fehlt von Anfang an. Wir wissen wohl, daß nicht wir sie herstellen können; möge bald der Berufene kommen, dem diese große Aufgabe sein Leben erfüllen wird! Von ihm wird eine neue Gestalt des gesammten Vorbildungswesens beginnen.

Was nun die erste Gruppe der römischen Literatur, die römisch-hellenischen Werke der allgemeinen Bildung betrifft, so haben nicht etwa wir sie erst von der folgenden geschieden, sondern schon die neu entstehende Classicität unsrer Zeit hatte das bestimmte Gefühl, daß in ihr ein für sich seiendes Gebiet gegeben sei, welches nicht wie das folgende dem praktischen Leben angehöre. Sie nannte gerade diese Werke die eigentlichen Classiker; niemand dachte daran z. B. die Agrimensoren oder Hippokrates, oder Galen, oder Euclid oder Gajus zu den Classikern zu rechnen. Die eigentliche Aufgabe jener Classiker aber ward damit bezeichnet als die „humaniora“; nicht für das bestimmte Fach, sondern für das höhere Menschliche und seine Entwicklung seien sie bestimmt; und in diesem Sinne sagen wir, daß wir unter den römischen Classikern diejenigen verstehen, welche den Geist der griechischen Welt in der römischen wieder erzeugt, ihn auf die germanische Welt fortgepflanzt, und damit jede höhere Bildung aller Zeiten zu der großen geistigen Gemeinschaft aller drei Kulturepochen erhoben haben.

An der Spitze dieser großen römischen Aufgabe für die Weltgeschichte steht Cicero. Es ist wahr, daß er niemals einen eigenen Grundgedanken gehabt hat; einen solchen zu finden, war nicht seine Bestimmung; hätte er ihn gefunden, er hätte wahrscheinlich nie für die Weltgeschichte geleistet, was er geleistet hat. Cicero ist es, der zuerst die ganze attische Bildung in seinem Geiste zusammenfaßt, und die römische Sprache durch dieselbe fähig macht, fremde Gedanken in eigener Wort- und Satzbildung klar und mit Weglassen aller Nebensachen wieder zu geben. Der Hauptgrund weßhalb er das vermochte, war, daß er nicht genug Philosophie studirt hatte, um selbst einer Schule zu gehören. Als er auftrat, hatte die Zeit der individuellen attischen Philosophie sich ausgelebt; jede Zeugungskraft war aus den Lehrern in den vier athenienisischen Schulen verschwunden; keine derselben konnte für sich der neu entstehenden, alle Völker und ihr Leben umfassenden römischen Welt genügen; und dennoch lebte noch das Bewußtsein, daß die Philosophie die letzte Grundlage alles Wissens und Erkennens sein müsse. In diesem Gefühle zog die geistig angeregte junge Welt von Rom nach Athen und besuchte dort die σχολαί, etwa wie jetzt der englische Gentleman die Universität von Oxford und Cambridge, oder die Colleges von Eton, oder der mittelalterliche liber Baro das studium generale der entstehenden Universitates, das Vergnügen der ungebundenen Jugendkraft mit dem gewissen Behagen einer classischen Umgebung verbindend. Schon die Römer wollten in Athen nicht eine Philosophie, sondern die Philosophie lernen, und fanden statt dessen die einzelnen Schulen und die Feindschaft derselben, die aus dem tiefsinnenden Gedanken die schattenhafte Disputation unter denselben gemacht hatte. Das empfand die ganze römische Welt recht wohl, und als die natürliche Folge davon entstand, daß ihr praktischer Sinn, um den neuen großen Lebensverhältnissen zu genügen, versuchte die nie dagewesene Einheit der griechischen Philosophie durch eine äußerliche Verbindung einzelner Wahrheiten zu ersetzen, bildete sich das, was die philosophische Welt der Römer beherrschte, die Eklektik. Es ist ganz unverständlich, wie man die Eklektik jemals anders als rein historisch hat erklären und nach einer Gruppe oder Schule oder einem System der Eklektik hat suchen wollen. Wie war es doch möglich zu verkennen, daß Griechenland die Epoche der individuellen Philosophie, das ganze Geistesleben Roms aber von Anfang bis zu Ende nichts als die Epoche der Eklektik gewesen, die wieder formell dadurch in ihrer Bearbeitung bedingt ward, daß der Graecus doctor der höheren Grade denn doch „einen Ueberblick“ über die so berühmten Systeme seinem jungen Zögling geben mußte, damit er der griechischen Philosophie einiger-

maßen kundig erscheine? Wie war und ist es möglich, etwas anderes in dieser Eklektik zu suchen, als die Gesammtheit aller griechischen Philosopheme in der Gestalt eines Lehrgegenstandes? Und wie sollte das anders praktisch durchgeführt werden als in einer mehr oder weniger historischen Form, welche wenigstens die Grundgedanken der griechischen Philosophie in ihrer Reihenfolge aufzählte? So aber entstand das wovon die Griechen selbst, und nicht einmal Aristoteles eine Ahnung hatten, die erste Geschichte der Philosophie, verbunden mit dem Streben, diese philosophischen Systeme dem gesunden Menschenverstande der Römer zugänglich zu machen. Natürlich kam es dabei darauf an, beides zugleich in theils eleganter, theils unterhaltender Form zu thun; und der große Ahnherr einer solchen Geschichte und damit der einfachen populären Darstellung der griechischen Philosophie war Cicero. Die erste kurze, klare und höchst geschmackvolle Geschichte der Philosophie, welche die Welt kennt, steht in seinem vierten Buche der Academicae Quaestiones; es ist in seiner Scheidung von allen praktischen Fragen und als offenbarer Bildungsgegenstand der jungen Aristokraten Roms der erste und eigentliche Anfang der Philosophie als Fachwissenschaft, und zwar was die Hauptsache war, zuerst formell geschieden von der Bildung für den öffentlichen Beruf in der Rhetorik. Von da an geht der Gedanke, daß die Philosophie neben den andern Fächern eine selbständige Wissenschaft und Lehre sei, nicht mehr unter; neben der allgemeinen Uebung im philosophischen oder eigentlich dialektischen Denken und Disputiren als einem Elemente der Rednerkunst tritt eine Geschichte der Philosophie als Fachlehre; und dieser werden wir wieder begegnen. Cicero aber war es, von dem diese Aufnahme der Philosophie in das höhere Bildungswesen Roms ausging, und durch dessen elegante, klare und alle Gebiete desselben umfassende Darstellungen auch bei den Römern, die sich mit dem Griechischen nicht viel beschäftigen konnten, das philosophische Denken Eingang fand. Das weiß schon er selber. Er spricht es ganz bestimmt aus, es sei ein munus, das der Einzelne dem Ganzen, der respublica zu bringen habe, die Jugend zu belehren — „si docimus atque erudimus juventutem“ — und deßhalb „acri tendebamus animo, sic parati — ut nullum philosophiae locum esse pateremur, qui non latinis literis illustratus pateret.“ (De divinat. II, 1.) Von ihm an bleibt, und das war der eigentlich größte Werth des schwungvollen und edlen Lateins Cicero's, die Philosophie ein immanenter Theil der Bildung auch in der germanischen Welt. Die römische Literatur ward durch ihn die Literatur der humaniora, indem man vermöge des Cicero das Lateinische durch die Philosophie, und wieder, wie es Cicero für Rom gewollt, die Philo-

sophie durch das in ihr veredelte Latein lernte. Nie hat eben da... ein Mann indirect so viel auf den Geist seines eigenen Volkes, so gut wie der nachfolgenden Jahrhunderte gewirkt als Cicero; ja man kann sagen, der Einfluß Cicero's habe seine eigene Geschichte, und wahrlich, würdiger als manches Andere wäre die Aufgabe, diese zu verfolgen! Zunächst aber in Rom ward sie zu einem Theile der philologischen Bildung, von dem selbst der Grammatiker nach Quinctilian (Inst. or. I, 4, a) Kenntniß haben soll. Nur war eben dieser Eklekticismus mehr geeignet, Streitereien als Gedanken zu erzeugen. Die Selbständigkeit von Jurisprudenz und Medicin machte daher schon damals die entstehende Fachbildung gegen sie bedenklich, und während jeder Rhetor noch zur Zeit des Aristoteles ein Philosoph war, mußte schon anderthalbhundert Jahre nach Cicero Quinctilian die praktische Laufbahn vor zu viel Philosophie warnen — „nam quis philosophorum aut in judiciis frequens, aut clarus in concionibus fuit? Quis denique in ipsa, quam maxime plerique praecipiunt, publicae administrationi versatus est?“ Wenn ich aber meinerseits jemanden bilden soll, fährt er fort, so will ich, daß er abgeben solle „Romanum quendam sapientem, qui non secretis disputationibus, sed rerum experimentis atque operibus vere civilem virum exhibeat.“ (Inst. XII, 2. 7.) Da ist es also, wo auch in der allgemeinen Bildung die erste faßbar ausgesprochene Scheidung zwischen dem Praktischen und Unpraktischen uns entgegen tritt, die später so hundertfache Gestaltungen in der Bildungsfrage annimmt. Jene praktische Seite der Bildung aber war nun eben die rhetorische. Man kann fast genau den Zeitpunkt bezeichnen, auf welchem Rom, das bis dahin weder von Kunst überhaupt, noch von Rhetorik insbesondere etwas gewußt zu haben scheint, seine erste Bekanntschaft mit der schon in Sophisterei ausartenden griechischen Rhetorik macht. Das war damals, als während der Verhandlung im Senate über Oropus Carneades auf dem Forum seine öffentliche Rede hielt, am ersten Tage sophistisch das Recht der Athener beweisend, und mit dem Versprechen schließend, daß er am folgenden Tage das Gegentheil beweisen werde. Der alte Censor Porcius Cato ergrimmte über solche Spiegelfechterei, und mit dem richtigen Instinct, daß solcher Mißbrauch der Redekunst den bäuerlich einfachen Sinn der Römer verwirren und verderben müsse, jagte er unter Zustimmung des ganzen Senats den Kunstrhetor aus Rom. (Plut. vita Catonis 22. 23.) Aber dennoch hatte das römische Publikum wohl zum erstenmale eine Oratio gehört; der Redner war fort, die Sache blieb. Und von da an entwickelt sich das Element der tribunitischen Volksrede, deren Natur wir oben bezeichnet haben, und die

Einzelner an die Stelle der großen Gesammtauffassung setzend, wie dann der griechische Geist in der Geschichtschreibung des Polybius den Thucydides als Vorbild festhält, während die Quellengelehrsamkeit zu den Schul-Annotationen für die Dichter, und, wenn auch in sehr unvollkommener Form, zu dem eigentlichen Quellenstudium bei dem ersten objectiven Historiographen Dionys Halicarnassensis wird, das müssen wir der höheren, historischen Literaturgeschichte überlassen. Alle diese Werke aber gehen ihren Weg und haben ihre Wirkung, sie sind die Träger der allgemeinen Bildung und vertreten die große Function der Presse in unserer Zeit. Das Gesammturtheil aber wird vom Standpunkte der Weltgeschichte immer sein, daß je weniger diese ganze Literatur selbständig geschaffen, sie desto mehr erhalten hat. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß vermöge des gesammten römischen Entwicklungsganges der Orient bei der griechischen Literatur blieb, während der ganze Osten durch die römische beherrscht ward. Und gerade dadurch ward das große historische Resultat möglich, daß der Occident bei dem Beginne der abendländischen Kultur eben diese römische Literatur als Grundlage derselben aufnahm; durch sie hat dieselbe das Griechische erst verstehen und dann kennen gelernt; wie das sich aber vollzogen hat, werden wir später bezeichnen. Zum Schlusse aber müssen wir jetzt das letzte characterisiren, was Rom für das spezielle Gebiet des Wissens, die Fachbildung vorbereitet hat.

Die Anfänge des selbständigen römischen Fachbildungswesens und seiner öffentlich rechtlichen Ordnung.

Die römische Verwaltung als Grundlage der Bildung.

Es wird auch hier wohl unthunlich bleiben, den Character der letzten Epoche des römischen Bildungswesens und ihre tiefe Verschiedenheit von der vorigen klar zur Anschauung zu bringen, wenn man dies Bildungswesen bloß für sich betrachten und erklären will, wie es meistens geschieht. Denn auch hier sind Gestalt und Gang desselben auf jedem Punkte nur im innigsten Anschluß an die Gesammtentwicklung ganz verständlich.

So wie das Imperatorenthum die Republik unterwirft, vollzieht sich auf allen Gebieten des Staatslebens in Rom der Proceß, welcher der inneren Staatsbildung der germanischen Welt als Vorbild gedient hat, und der seinem Wesen nach noch heute fortwirkt. Die Verwaltung beginnt sich von der Verfassnng zu scheiden; die Verfassung selbst aber, nachdem quod principi placuit legis habet vigorem,

hat nicht mehr die Kraft, die geistigen Elemente an sich zu ziehen; nicht mehr die Bildung des Staatswillens, sondern seine Ausführung wird zur Aufgabe der ersten Kräfte des Reiches; die nun concentrirt sich naturgemäß als Eine um die Person des Oberhaupts; so wie sie das thut, zwingt sie ihre vielgestaltige Aufgabe, eine Theilung der Arbeit in öffentlichen Dingen eintreten zu lassen; es entsteht zuerst die Scheidung der höchsten Stellen in der Verwaltung, dann die Hierarchie der niedern und obern Stellen; mit ihr das Gefühl der einheitlichen Verantwortlichkeit der oberen für die öffentliche Thätigkeit der niederen; aus dieser das natürliche Bedürfniß, in irgend einer besondern Bildung eine Gewähr für die Tüchtigkeit aller öffentlichen Functionäre zu suchen, und aus diesem wieder eine Theilung des Bildungswesens selbst, je nach dem Gebiete, für welches sich der Einzelne bestimmt. So entsteht aus der sich selbständig entwickelnden Verwaltung zuerst das Wesen und dann die bestimmte Gestalt des Faches; mit ihm die erste Fachbildung; und durch diese wieder das große Princip, daß diese Fachbildung die rechtliche Bedingung für die öffentliche Function selber sein muß. Diese Function aber ist selbst wieder nicht mehr ein durch die Abstimmung des Volkes als Mandat übergebenes munus, das wie das Consulat auch das imperium neben der potestas enthalten konnte, sondern es wird zu einem officium; jetzt heißt officium nicht mehr eine Pflicht, sondern es ist der Form nach ein, mit seiner bestimmten Competenz versehenes Amt, das schon in der ersten Kaiserzeit in dem Magistratus zugleich das Amt der Selbstverwaltung, wenn auch noch unklar in sich entwickelt. Damit sind die Faktoren gegeben, die über den gesammten Organismus des kaiserlichen Staates, und damit auch über das, seit Augustus sich langsam umgestaltende Bildungswesen entscheiden. Es ist nicht richtig, wie man es gethan, von jetzt an irgend einen Theil des letztern, selbst sein Hauptgebiet, die juristische Fachbildung, für sich und außerhalb jenes Zusammenhanges aufzufassen.

Denn indem wir als das allgemeine Princip dieser dritten Epoche die Auflösung der einheitlichen Idee von Bildung und Wissenschaft in die Fachwissenschaften erkennen, liegt es zugleich in dem Wesen der neuen Verwaltung, daß das eigentlich herrschende Fach und damit die herrschende Fachbildung die Jurisprudenz werden mußte.

Wenn wir daher diese Kaiserzeit in ihrer Beziehung zu der hellenistischen Bildung im Großen und Ganzen vergleichen, so werden wir, wie wir glauben, zu folgendem Gesammtresultat gelangen.

Das Kaiserthum als die selbständig gewordene einheitliche Verwaltung empfindet zunächst — von einer Gesetzgebung oder theoretischen Begründung ist natürlich noch keine Rede, beide gehören erst der germa-

nischen Zeit — daß nicht bloß seine eigenen Diener, sondern zuletzt auch alle öffentlichen Functionen unter ihm stehen, und daß es daher auch irgend etwas für alle Einzelfächer seines Verwaltungsdienstes thun muß, damit sie den Anforderungen der einheitlichen Administration entsprechen; es erkennt aber geradezu gleich anfangs, daß für die oberste leitende Verwaltung die Juristen die in jeder Beziehung geeignetsten Kräfte bilden, und hält daher mit richtigem Gefühle daran fest, alle höchsten Verwaltungsstellen mit Juristen zu besetzen. Aus dem ersten dieser Momente geht der Anfang einer Verwaltungsthätigkeit für die Bildung der einzelnen Fächer hervor, ohne Rücksicht darauf ob sie mit dem Staatsdienst zusammenhängen; aus dem zweiten aber, daß die juristische Bildung die Bildung für den Staatsdienst wird. Und so naturgemäß war dies Princip für alle entstehende Verwaltung, in der sich Jahrhunderte hindurch die Justiz von der Administration nicht zu scheiden vermochte, daß dasselbe, auch ohne daß man eine Vorstellung von einer Verwaltungslehre und einem Verwaltungsrecht gehabt hätte, sich bis in unser Jahrhundert auf dem ganzen Continent erhalten hat, und in England noch gegenwärtig in seinem Justice of the peace fortbesteht.

Zu diesem entscheidenden Gesichtspunkte muß man den zweiten hinzufügen, der eigentlich zu dem Folgenden herüber führt. Auch die römische Geschichte wie die hellenische hat alle diese Dinge niemals zum Gegenstande einer objectiv gültigen Gesetzgebung gemacht. Es ist vielmehr auch hier wie in der ganzen alten Welt die Natur der Dinge, welche das Entstehende bildet. Alles, und darum auch die Verwirklichung der obigen Principien in dem Gange des Bildungswesens, welche eben die Jurisprudenz zur Hauptsache macht, sind im beständigen Flusse begriffen; nichts ist, selbst da wo der gleiche Name fortbestehen mag, in dem einen Jahrhundert so wie in dem andern; daher die durchgehende Unbestimmtheit der Worte in den Quellen und die Vergeblichkeit, durch sie bestehende Institute endgültig erklären zu wollen, wie es namentlich die römische Rechtsgeschichte immer aufs neue versucht, und dadurch nur zu immer neuem Streite gelangt; es wird eben unmöglich bleiben, das Einzelne ohne das Ganze zu verstehen. Dieses nun wollen wir festzuhalten versuchen, bis kundigere Kräfte besser als wir des Einzelnen Herren sind.

Scheidung der Vorbildung von der Fachbildung. Entstehung der eigenen Vorbildungsschulen und ihr Character.

Während nämlich die allgemeine Bildung in den, anfänglich in Umfang und Aufgabe ganz unbestimmten Rhetorenschulen und der großen

lateinischen Literatur ihren Weg geht, entwickelt das wirkliche Leben in dem Grade mehr seine praktischen Bedürfnisse, je weniger mit dem Untergange der republikanischen Verfassung der Einzelne in öffentlichen Angelegenheiten sich geltend machen kann. Die Bildung will von jetzt an entweder dem Staate dienen, oder außerhalb desselben allzeit Ziel und Erwerb suchen. Damit werden die Aufgaben der Bildung immer concreter, immer schärfer abgegränzt. Allein der letzte Zweck der Bildung blieb damals wie zu allen Zeiten der Erwerb theils einer gesellschaftlichen Stellung, theils der wirthschaftlichen Güter. Nun aber war das, was jetzt unter einem solchen Erwerb verstanden wird, in der ganzen Welt des Alterthums in zwei große Gruppen geschieden, die wir schon bei den Hellenen finden. Wir haben gesehen, wie dieser Unterschied auf der ganzen historischen Entwicklung Griechenlands beruht; nur der Grundbesitz gibt von Anfang an das Staatsbürgerthum, mit ihm die Freiheit, mit ihm öffentliches Recht; keine andere Art von Besitz und Erwerb kann dem Einzelnen verleihen, was sie an sich nicht zu geben vermag, die öffentliche Ehre des vollen freien Mannes; Grundbesitz und Gelderwerb sind von Anfang an geschieden; uns aber kommt es darauf an, den Einfluß dieser Unterscheidung auch im Bildungswesen Roms festzuhalten.

Es scheint nicht, daß die Römer über die edlen und unedlen Erwerbsarten früh nachgedacht haben. Daß die Landwirthschaft des Edelsten würdig sei, lag in der Verfassung der Römer, die wie die der Griechen auf dem Grundbesitz beruht. Die Landwirthschaftslehre Cato's, De re rustica, war jedoch nur eine Lehre für die Bewirthschaftung großer Besitze; einen Hesiod für den mittlern Bauern hatte Rom nicht. Als aber der Geldreichthum aus dem Orient kam, und das Geld neben der virtus und bald über ihr zur Macht ward, mußte durch den tiefen Unterschied zwischen Grundkapital und Geldkapital sich in Rom dieselbe Frage wiederholen, die schon für Aristoteles den Inhalt seines ersten Buches der Politeia ergab, ob auch der Gelderwerb die innere Berechtigung zur Theilnahme an der Verfassung geben dürfe. Konnte er das, so mußte dann auch das öffentliche Bildungswesen die Elemente der Gewerbslehre mit aufnehmen neben den Elementen der öffentlichen politischen Bildung; sprach man es ihm wenigstens grundsätzlich ab, so war damit zugleich der Grundsatz aufgestellt, daß die eigentlich wirthschaftliche Bildung überhaupt keine Aufgabe des Staates sein könne. Und die historische Natur auch des römischen Staates entschied endgültig für das letztere. Obwohl Rom die Verwaltung vom Volke trennt, hat es doch nicht daran gedacht, sich um das Erwerbsleben und seine Bildung zu kümmern; das ganze römische Leben bewährt grundsätzlich nur das, was öffentliche Thätigkeit ist; und

dieser Auffassung entsprechend steht auch für die germanische Geschichte der Grundsatz fest, daß so lange der Grundbesitz und seine Vertheilung über die Verfassung entscheidet, jeder Staat eine öffentliche Bildung nur für den öffentlichen Dienst anerkennt, und daß die Aufgabe eines wirthschaftlichen Bildungswesens, wie wir es als selbständiges Bildungsgebiet früher entwickelt haben, weder der Geschlechter- noch der ständischen Ordnung überhaupt in den Sinn kommt, sondern erst in der freien staatsbürgerlichen Gesellschaftsordnung entstehen kann.

Dieser Satz, der erst vor hundert Jahren seine positive Geltung entwickelt hat, empfängt nun in der römischen Kaiserzeit seinen ersten negativen Ausdruck. Die entstehende Verwaltung Roms hat es im Unterschiede von den früheren Zeiten allerdings dahin gebracht, ein Vorbildungswesen für allen öffentlichen Dienst wenigstens zu beginnen und damit die Grundlagen für unser Gymnasial- und Hochschulwesen als der anfänglich allein anerkannten öffentlichen Bildungsanstalten gegeben; aber im Unterschiede von unsrer Zeit hat es eine wirthschaftliche Vorbildung öffentlich nirgends anerkannt, sondern sie mit ihrem Erwerbe dem Einzelnen überlassen.

Die erste Formulirung dieser ächt römischen Auffassung gibt uns wieder bereits Cicero, der große Interpret größerer Ideen, in seiner berühmten Stelle am Ende des ersten Buches De Officiis. Zwar sagt er nicht, was ein officium ist; ihm ist stets der Begriff des munus publicum im früher schon bezeichneten Sinne gegenwärtig, und das officium nur eine ethische Pflicht; aber die Sache ist da, wenn auch umschrieben: „Est igitur proprium munus magistratus intelligere, se gerere personam civitatis — der Ursprung des persönlichen Staats- und Regierungsbegriffes bei Hobbes — debereque ejus dignitatem et decus sustinere, servare leges, jura describere, ea fidei suae commissa meminisse.“ Es ist die erste trefflich formulirte Idee des Amtes, welche wir in der Geschichte finden, freilich wesentlich noch juristisch verstanden, mit jener Verschmelzung von Justiz und Administration, welche erst das neunzehnte Jahrhundert auflöst. Dem gegenüber stellt er dann die Frage: „Jam de artificiis et quaestibus, qui liberales habendi qui sordidi sint, haec fere accepimus“. (Warum citirt er nicht den Aristoteles?) Die sordidi sind ihm die, welche in odia hominum incurrunt, die der portitorum et foeneratorum“ (Aristoteles). Illiberales et sordidi sind die, quorum operae, non quorum artes amantur. Dabei sind diejenigen geradezu sordidi, qui mercantur a mercatoribus, quod statim vendant; nihil enim proficiunt nisi admodum mentiantur“ etc. Von der eigentlich gewerblichen Arbeit spricht Cicero hier gar nicht; sie spielt bei ihm in

seiner Beziehung zur öffentlichen Ordnung überhaupt keine Rolle, obwohl die „artifices“ nicht bloß die gewerblichen Handarbeiter, Spinner, Weber, Schumacher, Zimmerleute, Bildschnitzer, Maler, Trompeter, die unter dem allgemeinen Schutze der Minerva standen (die Heilige der Zünfte und Innungen des M.A.), ihre eignen Collegia und sodalicia hatten (Th. Mommsen, D. coll. et sodaliciis Rom. 1849; eingehender O. Jahn, Ber. d. Ges. d. Wiss. z. Leipzig 1836, S. 293 ff.). Ovid, ebenso unklar wie Cicero, rechnet in gewisser Weise dazu sogar die Aerzte, Grammatiker und (Gelegenheits-)Dichter Fast. III, 308. Ein faßbares Resultat ergibt sich aus alle dem schließlich nicht. Denn rechtlich läßt sich nicht definiren, was es heißt, wenn Cicero fortfährt: „honestae sunt quibus aut prudentia major aut non mediocris utilitas inest, ut medicina, ut architectura, aut doctrina rerum honestarum“ (was heißt das?). Dann folgt, nach nur kurzer laus agriculturae, der alte aristotelische Unterschied der ἐπιστήμη von der τέχνη, zum Theil wörtlich aus der Aristotel. Rhetorik — illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum divinarum atque humanarum scientia“, was dann später die Institutionen abschrieben. Man sieht, daß das alles sehr unbestimmt und akademisch ist; aber eine Grundvorstellung bleibt, und die ist es, welcher wir dann im Mittelalter begegnen. Das ist der Unterschied von Artes und des Quaestus. Alle Artes sind honestae, des freien Mannes würdig; in ihnen allen liegt eine Art von officium publicum; sie gehören der Staatsidee; das wirkliche Leben aber bildet sie zu eigenen Lehranstalten, die wenigstens im Anfange ganz als Privatanstalten auftreten; nur in ihnen ist ein höheres öffentliches Interesse vorhanden. Die Quaestus dagegen, obwohl sie in ihrer höheren Form, der Kaufherrnschaft (die großen Kaufherren des Mittelalters schon damals als mercatores geachtet) nicht inhonestae sind, gehen dennoch den Staat und sein Leben nichts an. Sie sollen wie ihr Gebiet und ihre Interessen selbst, auch mit ihrer etwaigen Vorbildung außerhalb des Staats, seiner Ehren und seiner Aufgaben bleiben. Die artes liberae dagegen muß allmählig der Staat in seiner vom Volksleben gesonderten Verwaltung sich weiter entwickelnd anerkennen, und schon im eigenen Interesse diesen Theil des öffentlichen Bildungswesens seinerseits erhalten und fördern. Dieser Gedanke findet denn in der folgenden Kaiserzeit seinen Ausdruck darin, daß die Kaiser bestimmten Anstalten, die für dieses direct oder indirect dem Staatsdienst dienende Bildungswesen bestimmt erschienen, eine öffentliche Unterstützung in zwei Formen angedeihen lassen; theils indem ihnen öffentliche Schulgebäude überwiesen werden, theils indem die Lehrer an denselben Gehalt empfangen. Wie weit dies im Einzelnen gegangen

ist, ist schwer zu sagen, eben so wenig wird sich ein genauer Lehrplan constatiren lassen; allein wenn von Quinctilian gesagt wird, daß er zuerst publicam scholam et salarium a fisco accepit (Hieronym. Chronicon ad Domit. a VIII), so kann sich das eben so wohl auf die hervorragende, die ars oratoria systematisch begründende Persönlichkeit Quinctilians, als auf die Rhetorenschulen überhaupt beziehen. Vielleicht daß in Quinctilian der Anstoß gegeben ward; allmählig aber gewinnt dasselbe Princip auch für die Vorbildung in anderen Dingen Platz, und die Regierung begann dafür zu sorgen, daß diejenigen Vorbildungen, welche in dem ursprünglichen Sinne als artes liberales erschienen, regelmäßig wenigstens in größeren Städten als öffentliche Anstalten errichtet wurden. An ihnen empfangen daher die „sieben freien Künste" ihre erste öffentliche Gestalt: „Alexander Severus rhetoribus, grammaticis, medicis, haruspicibus, mechanicis architectis salaria instituit et auditoria decrevit" (nach Lampridius). Was man sich praktisch dabei denken soll, wo diese Spezialvorbildungsschulen beginnen, wie und was sie lehrten, wie ihre innere Verwaltung war, ist vor der Hand nicht klar; am nächsten liegt es, an die attischen Vorbilder zu denken; gewiß hat eine zweckmäßige Theilung der Lehrkräfte stattgefunden, und wir denken, daß sich allmählig die einzelnen Gebiete wie Medicin, Mechanik und Architectur zu selbständigen Privatlehranstalten erhoben haben, die dann, in ihrer öffentlichen Wichtigkeit erkannt, auch öffentliche Subventionen erhielten. Dabei denken wir uns, daß solche Anstalten jetzt vorzugsweise den Namen der „Schola" empfingen, und schola publica eben eine durch den Staat unterstützte Lehranstalt heißt; speziell ist dabei das Auditorium der Hörsaal, und nicht (mit F. P. Bremer, Rechtslehrer und Rechtsschulen S. 9. 10) ein Publicum. Daß es sich hier nur noch um eine reine Vorbildung handelte, zeigt die Stelle aus dem Dial. de orat. 35: „quidquid in schola quotidie agitur, in foro vel raro vel nunquam," wenn man damit die Klage Quinctilians über die unpraktischen „Philosophi" (oben) zusammenhält. Wie lange in diesen scholis mit ihren öffentlichen Preisdeclamationen (s. oben) die Studienzeit gedauert hat, und ob sie die anerkannte Bedingung für den theils praktischen, theils theoretischen Dienst gewesen sind, läßt sich nicht bestimmen. Denn schließlich ist es ja sogar zweifelhaft, ob es außer der Rhetorenschule schon vor Quinctilian die anderen gegeben hat; wenn bei ihm von ähnlichem die Rede ist, so kann man eben so gut an Privatlehrer als an eine Lehranstalt denken; ja sogar die Ansicht K. Schmids, daß der Schüler, ehe er die Rhetorenschule besucht, in anderen Gebieten des sogenannten encyclopädischen Unterrichts wie Geometrie und Arithmetik unterwiesen sein mußte,

läßt sich vor der Hand nicht beweisen. Denn selbst als jene Staatsschulen errichtet wurden, war, wie es scheint, noch immer Lehrgang und Inhalt ganz dem Lehrer, dem Doktor und dem Ermessen des Zöglings, des „studens“ überlassen. Denkt man sich nun aber jede jener Gruppen der scholae mit ihrem Auditorium und ihren Studentes für sich, so sind unschwer die ersten, freilich noch unklaren Unterschiede der wissenschaftlichen und der technischen Vorschulen (mechanica, architectura) zu erkennen; wenn wir wüßten ob eine solche Vorbildung z. B. in Mechanik und Baukunst für die Anstellung bei öffentlichen Bauten, deren ja Rom nicht müde ward, gefordert wurde, so wären schon damals die Linien für die École des ponts et chaussées gezogen gewesen. Dem sei nun wie ihm wolle; allein die letzte Folge dieser inneren Theilung der Vorbildung in ihre Schularten mußte die sein, daß jetzt jede dieser Arten allmählig auch ihre eigene Fachbildung erzeugte; und hier ist es, wo sich am Schlusse dieser Vorstellung die ersten Grundlinien des Hochschulwesens des Mittelalters zeigen, die dann die germanische Welt in ihren Universitäten zusammenfaßt.

Verschwinden der alten Philosophie und der eigentlichen Rhetorik im Bildungswesen.

Erst wenn man von dieser Epoche nun zurückblickt auf den ersten Anfang der höchsten hellenischen Bildung, so ergibt sich eigentlich der Grund der tiefen Umgestaltung jener Auffassung des gesammten Geistes der Alten Welt in allen rebus divinis atque humanis, welche wir mit dem Wesen des Christenthums bezeichnen. Und wie wir gegenüber mancher Geschichte der Philosophie festhalten, erst von diesem Standpunkte aus wird es meßbar, wie wenig Werth und Kraft die Nachträge aus der hellenischen Zeit, die einzelnen sogenannten Philosophen und Eklektiker der römischen Epoche besitzen, und wie unrichtig das Bild wird, wenn man sie als wenigstens formell gleich berechtigt mit den großen Geistern der hellenischen und der tiefen Auffassung der christlichen Epoche aufführt. Wir aber müssen das an die Spitze stellen, weil ohne dasselbe auch der Gang des letzten Theiles im römischen Bildungswesen so wenig als der Beginn des germanischen ganz übersehen werden können.

Man wird nunmehr wohl einig sein, daß die großen hellenischen Philosophen keineswegs bloß Philosophen in unserem Sinne gewesen sind. Sie waren zugleich die Theologen der Hellenen, aber ohne Confession. Die philosophischen Systeme der Hellenen sind die Dogmen der Gotteslehre, aber nicht Dogmen des Glaubens sondern des Wissens. Die Gottheit selbst war ihnen auf jedem Punkte gegenwärtig; aber sie

war nur da als Empfindung eines höchsten Seins, dessen lebendiges Wesen erst das philosophische System zu erfassen strebte. Diese *hellenische* Idee des Göttlichen, des *θεός*, des *θεῖον*, des *ὄν*, umfaßte daher wie die christliche Gottheit das All; selbst Pindar sang *diese* große Anschauung: *τί θεός; τί τὸ πᾶν;* — allein die Philosophen forschten nur nach ihrem organischen, dem Wissen zugänglichen *Wesen*; die Gottheit der Hellenen war ein Sein, aber dasselbe hatte weder einen Willen noch eine That, wie der liebende und strafende, das *Leben* der Menschen in seinem Geiste lenkende Gott des Christenthums. So wie daher aus der Philosophie die einzelnen Wissenschaften, aus der *σοφία* die *ἐπιστήματα* wurden, löste sich in Wahrheit jene Gottheit auf, und die höchste Einheit alles Wissens ging mit den selbständigen Wissenschaften verloren, um erst in dem thätigen Gotte der Christen wieder ihren Halt zu finden. Die Hellenen selbst nun haben diese Epoche nicht erlebt, und zwar nicht aus Mangel an tiefem philosophischen Sinne, sondern weil Griechenland es nie dazu gebracht hat, einzelne Wissenschaften in sich zu entwickeln; selbst Aristoteles hat sie in seiner unklaren Vorstellung von Physik und Metaphysik, von *τέχνη* und *ἐπιστήμη* nur angedeutet, und da wo er den höchsten Zusammenhang mit dem göttlichen nothwendig hätte zum Ausdruck bringen müssen, wenn er ihn überhaupt so recht gehabt hätte, in seiner Politik, B. 8, ist er nicht vorhanden. Denn der eigentlich tiefste Unterschied zwischen der sogenannten Rechtsphilosophie der Alten und der Germanen besteht doch zuletzt darin, daß die letztere von der höchsten Idee des göttlichen Willens ausgeht, während die erstere selbst bei Plato nicht zu derselben gelangt. So genügte sich die griechische Philosophie, weil sie nur sich zu genügen hatte.

Als nun aber die einzelnen Wissenschaften sich allmählig selbständig entwickeln, tritt das ein, dessen das höhere geistige Leben nun einmal nicht entbehren kann. Sie suchen ihre höchste Einheit und finden sie nicht. Die vorhandene Philosophie besteht aus Schulen, und wiederum hat keine dieser Schulen je die Kraft gehabt, ein System der Wissenschaften aus sich zu entwickeln. Der Geist der Römer, gesund und klar, erkannte das. Mitten im wirklichen Leben stehend, wollte er, wenn er einmal Philosophie studiren sollte, wenigstens die allgemeine Verbindung seiner besonderen Kenntnisse mit dem Ganzen. Die hellenische Philosophie war unfähig ihm das zu geben. So blieb es nur noch von Werth zu wissen, was denn die griechischen Philosophen gedacht hatten, und die Zusammenstellung desselben gleichsam für den häuslichen Gebrauch der Bildung war eben die Eklektik. Der genügte Cicero in glänzender Weise. Wollten aber die einzelnen Wissenschaften irgend eine höchste

Verbindung mit dem Ganzen haben, so müßten sie jetzt dieselbe in sich selber suchen; bedurfte der Fachmann aber jener nicht innerlich, so hatte er, auf sein spezielles Gebiet angewiesen, äußerlich gar keine Veranlassung, sich mit jenen, ihm gegenüber jetzt wirklich zu leeren Abstractionen gewordenen Philosophemen abzugeben. Es war daher das in ihrem eigensten Wesen liegende Schicksal der alten griechischen Philosophie, gerade in dem nicht mehr genügen zu können, wofür sie entstanden war; dem jugend-idealen Hellenen hatte sie ausreichen können, dem praktischen Römer nicht. Und so verschwindet sie allmählig in dem Geiste der alten Welt; mit ihm aber auch im Bildungswesen; er weiß sie schon in der ersten Kaiserzeit nicht mehr zu verstehen und zu gebrauchen; aus der sapientia wird ihm die scientia; die ist die Hauptsache; und da diese Hauptsache doch auch der bildenden Arbeit bedarf, so entsteht aus der scientia die doctrina. Die doctrina als philosophia aber hat ihre hohe Function verloren; das Göttliche ist in ihr nicht gefunden; sie wird zur bloßen Uebung der Dialektik, und neben ihre Unfähigkeit für praktische Dinge tritt die zweite, der Mangel einer Weltanschauung mit der Einheit Eines großen Gedankens; sie wird selber aus der reinen Weisheit und Wahrheit zur Schulphilosophie. Als solche aber hat sie Stellung und Werth verloren; sie ist nicht einmal mehr regelmäßiger Gegenstand der Vorbildung. Zwar hat im Anfang der Römer das Ideale, das ihm fehlte, in ihr gesucht, und die eigentliche Epoche dieses Suchens verkörpert sich in Cicero; gewiß aber hat er es nicht gefunden. Schon zur Zeit Quinctilians ist die Philosophie nur noch ein Lehrgegenstand des Gymnasium, und ein Anlaß zum lustigen und interessanten Besuch in Athen; aus dem geistigen Leben aber ist sie verschwunden, um erst tausend Jahre später in neuer Gestalt zu erwachen. Daher nun kann auch die ursprünglich so hoch stehende Rhetorik vor der Auflösung des Wissens in die Wissenschaften nicht bestehen. Sie sollte doch schließlich den jungen Mann für die öffentliche Rede vorbereiten. Aber die Republik war todt und das Forum öde; im richterlichen Proceß aber saß der kühle Fachmann mit seinen Adjuncten und Schreibern, und die strengen Formen des römischen Verfahrens tödteten mit dem kalten Protocoll und den unerbittlichen Beweismitteln den Effect aller schönen Rederegeln nicht bloß des Aristoteles und des Cicero, sondern selbst die des Quinctilian. So wie dagegen der junge Mann ins Leben hinaustrat, mußte er etwas Bestimmtes wissen, sei es nun Jurisprudenz oder Medicin oder Baukunst, oder etwas anderes. Was sollte ihm dazu die Rhetorik? Freilich die Literaturkunde, die Mechanik, die Elemente des Rechts und der Medicin, ja; aber die schöne Rede war denn doch nur noch gut zu den Declamationsübungen, damals

die Freude der Mütter in Rom wie jetzt die der Mütter in Frankreich an dem glänzenden „concours“ des Kindes; was aber konnte sie dem praktischen Manne und seinem Erwerbe helfen? So war es natürlich, daß die Fachschulbildung die allgemeine der Rhetorik allmählig in den Hintergrund drängte; eine Zeit lang hielt die traditionelle Achtung vor der encyclopädischen Lehre und namentlich die Verbindung mit der griechischen Literatur sie noch aufrecht; und auf dieses Gebiet wird sie, wie es scheint, auch formell in der letzten Zeit der Imperatoren zurückgedrängt; dann verschwindet ihre eigentliche selbständige Function; einst der Hauptplatz für alles höhere Bildungswesen, wird sie jetzt zur allgemeinen Vorbildung für alle Bildungsgebiete, ohne daß wir, wie immer in solchen Fällen, im Stande wären, diese Umgestaltung ihres ursprünglichen Fachschulwesens in dem Character unserer Gymnasialbildung im Einzelnen zu verfolgen. Und nun bleibt nichts übrig, als die Fachbildung dieser Epoche in ihren Hauptformen wenigstens zu characterisiren.

Das eigentlich römische Fachbildungswesen.

1) Die drei Gruppen der Literatur in der Kaiserzeit und ihr Character.

Wenn man nun zum Schlusse auch hier die Gestaltung des specifischen römischen Fachbildungswesens als einen im beständigen Flusse begriffenen Proceß auffaßt, so wird, wie wir voraussehen, unsere römische Literaturgeschichte dereinst dahin gelangen, ihre eigentliche und wahre Gestalt mehr an den Faktoren, welche diese Fachliteratur erzeugt haben, als an dem Inhalt der einzelnen Werke aufzubauen.

Alsdann wird man, wie wir glauben, von diesem praktischen Standpunkt aus die geistige Arbeit der späteren Kaiserzeit — äußerliche Gränzen gibt es hier nicht — wie sie in der Literatur und im Bildungswesen zum Ausdruck gelangt, in drei große Gruppen theilen.

Die erste Gruppe ist die, welche aus den freien Arbeiten der hochgebildeten Männer jener Epoche besteht, welche in der Wissenschaft die Ruhe und Befriedigung finden, die das untergehende Rom ihnen nicht mehr im öffentlichen Leben gewähren kann. Allen diesen Arbeiten aber sieht man an, daß sie Geist und Ziel aus der hellenischen Welt empfangen, und daß sie, nachdem sie die schola und das auditorium überwunden, sich den griechischen Classikern selbst hingegeben haben. Und diese wunderbare Herrschaft des ächt hellenischen Geistes geht so weit, daß jeder dieser römischen Classiker wieder sein Vorbild in der griechischen Welt sucht. Wie Unrecht hat die Literaturgeschichte,

diese Continuität auch im Einzelnen sich nicht zum Bewußtsein zu bringen! Beruht doch auf ihr zuletzt der Uebergang vom Lateinischen zum Griechischen, der der wahre Beginn der Classicität der germanischen Welt ist! Doch unsere Sache ist das nicht, dies hier zu verfolgen. Wenn wir aber im Geiste vor uns die Werke der Plinius, Seneca, Tacitus, des aristophanischen Juvenals, des sapphischen Lucrez, des thucydidischen Polybius und des edlen Marc Aurelius, und so vieler anderer vorübergehen lassen — was ist das anderes als das letzte Echo der hellenischen Welt, wie es in der untergehenden Geschichte Roms verklingt? Es ist eine tiefe tragische Poesie in diesem Abschied, den Hellas durch Rom von der Weltgeschichte nimmt. Und doch, wie wäre die Auferstehung seines Geistes ohne diese Römer in der germanischen Welt möglich geworden?

Die zweite große Gruppe dieser Literaturepoche möchten wir die gelehrte nennen. Die Basis dieser gelehrten Literatur ist nun nicht mehr bloß der individuelle Geist des Schriftstellers, sondern vielmehr das, was eigentlich erst die mittlere Kaiserzeit zu gründen und zu hohem Glanz zu entwickeln wußte, die große öffentliche Bibliothek. Die Errichtung derselben durch Asinius Pollio scheint unter Augustus begonnen zu haben; älter war sie wohl in Alexandrien. Die Literatur war nicht bloß in ihrer Masse so gewachsen, sondern sie war vermöge der früher bezeichneten Stellung der griechischen zur lateinischen Welt so sehr ein Bindemittel für den ganzen römischen Staat geworden, daß die Sammlung derselben zugleich als Beweis des Reichthums und der höheren Bildung des Römers sich fast von selbst ergab. Wir verfolgen die Geschichte dieser Bibliotheken, von der wir leider die Hauptsache, die Privatbibliotheken nicht recht kennen, an diesem Orte nicht; der Gang derselben im Großen und Ganzen ist aber einfach und der Lage des römischen Reiches entsprechend. Der Kern des alten Bibliothekwesens für die gesammte römische Literatur waren die Bibliotheken Roms; die Ulpia des Trajan wird wahrscheinlich mehr eine Verbindung des juristischen Archives mit der juristischen Literatur als eine allgemeine Büchersammlung gewesen sein; die große Frage ist noch immer die, ob und wie weit diese Bibliotheken auch für die historische Quellensammlung bestimmt gewesen sein mögen, und ob man Werth auf alte Manuscripte gelegt hat. Jedenfalls sehen wir aus Gellius, daß in der Trajanischen Bibliothek die „Edicta veterum praetorum“ zur öffentlichen Einsicht auflagen. (XI, 17.) Diesem römischen Bibliothekswesen gegenüber stand das griechische mit der großen alexandrinischen Bibliothek, gleichsam der Erbin des ältesten Sammlungswesens des ägyptischen Priesterthums. Als nun Constantin den Gedanken nicht bloß in seinem Christen-

thum, sondern auch in seiner Verwaltung zur Geltung brachte, den Orient und den Occident nicht nur formell sondern auch geistig zu verschmelzen und so auf allen Gebieten die Einheit herzustellen, die Rom allein noch aufrecht halten konnte, errichtete er innerhalb seiner so großartig gedachten Gründung von Constantinopel, das nicht mehr wie das alte Rom die Herrin, sondern der Mittelpunkt des römischen Reiches sein sollte, die große byzantinische Bibliothek mit ihren 120,000 Rollen, mit allem äußeren Prunk des Orients an Büsten, Malerei und sonstigem Schmucke, und mit einer Verwaltungsordnung des Occidents, mit amtlichen Bibliothekaren, Schreibern und Dienern. Die rauhe Hand der Geschichte hat diese monumentalen Anstalten umgestürzt; aber während sie lebten, waren sie die Quellen dessen was wir die gelehrte Fachbildung nennen, der Geschichte mit ihren Quellenforschungen, der Grammatik mit ihren scholis zu den historischen Autoren, der Geographie und Astronomie mit ihren stillen Beobachtungen, der Naturgeschichte mit ihren Sammlungen. Hier war es, wo in der Mitte der Werke aller Zeiten der Gedanke erwuchs, daß das Wissen ein Wissen von Allem, die Polyhistorie sein solle; hier aber entstand zugleich jenes specifische Element der Wissenschaft, das die alte Welt ohne die Bibliothek nie gekannt hat, der Begriff und die Forderung der literarischen Gründlichkeit, von der freilich erst die germanische Welt zeigen sollte, was sie eigentlich bedeute; ja wir glauben nicht zu viel zu sagen, wenn wir behaupten, daß es eigentlich erst die Bibliotheken gewesen sind, welche die Träger der Wissenschaft an sich, die erste Gestaltung dessen gewesen sind, was wir im Systeme des Bildungswesens die „Wissenschaft als Beruf" genannt haben. Jene Bibliotheken sind untergegangen; ihre Idee aber ist so unsterblich geblieben wie ihre Function, nur daß die germanische Welt, auch auf diesem Punkte den specifisch höheren Standpunkt aus jenem historischen Ruine entwickelnd, neben den Bibliotheken der Wissenschaft die Bibliotheken der Volksbildung, die Volksbibliotheken zu schaffen gewußt hat, von denen die alte Welt keine Ahnung hatte. Denen aber werden wir erst in unserem Jahrhundert wieder begegnen.

Die dritte Gruppe der damaligen Literatur bezeichnen wir als die der Fachliteratur. Wir können es schwerlich bezweifeln, daß eine solche und zwar im reichen Maße für alle einzelnen praktischen Gebiete der Kenntnisse bestanden hat, wenn schon Cicero und noch mehr Quinctilian von der überwuchernden Literatur für die Rhetorik in allen möglichen Hand- und Lehrbüchern reden (s. oben). Das eigentliche Bildungswesen dieser Gebiete ist uns aber nicht bekannt. Wie es sich mit dem formalen Bildungsgange in der Mathematik, der Mechanik, der Archi-

tectur, der Physik oder Astronomie oder gar der Haruspizienlehre verhalten haben mag, wenn die grammatisch-rhetorischen oder die technischen scholae absolvirt waren, das sehen wir nicht. Die sogenannten Universitates literarum in Rhodus, Apollonia, Mitylene, Alexandria und Massilia, und zuletzt die beiden großen Anstalten in Rom und Constantinopel aus dem 5. Jahrhundert n. Chr. unter Theodosius II. und Valentinian III. haben durchaus den Character einer bloß formalen Ordnung und Erweiterung des Vorbildungswesens mit ihren 10 Professoren für die lateinische, 10 für die griechische Grammatik, 10 Rhetorikern; die 2 Professoren der Jurisprudenz neben dem einen Philosophen und einigen Medicinern zeigen den Gymnasialcharacter derselben deutlich genug. Nur zwei Gebiete lassen sich, bis die Philologie die Quellen genauer untersucht hat, bestimmter nachweisen. Das eine ist die Medicin, das andere ist die Jurisprudenz.

Bei ihnen stehen wir darum zum Schluß einen Augenblick still, weil es gerade ihre Entwicklung in der römischen Kaiserzeit war, aus der die erste Gestalt der Facultates der germanischen Zeit hervorging. Es ist durchaus nicht zufällig, daß die wissenschaftliche Fachbildung des Mittelalters in ihrem so specifischen Unterschiede von der allgemeinen Bildung der ältesten Universitates gerade nur für Medicin und Jurisprudenz die ersten selbständigen Fachschulen errichtet hat.

Wir glauben aber auch hier auf den allgemeinen Gang des Bildungswesens für beide uns beschränken zu sollen. Das Eingehen auf das Einzelne ist ohne weitläufige Untersuchungen ohne Werth.

2) Die Medicin und die medicinische Bildung.

Die Geschichte der Medicin als Wissenschaft ist eines der merkwürdigsten Gebiete in der Geschichte des geistigen Lebens der Welt. Mitten unter allen Bewegungen, welche die großen Reiche der alten wie der neuen Welt ergreifen und vernichten, steht sie mit ihrer festen Basis und ihrer großen Gestalt da, unwandelbar und durch nichts bewegt ihren eigenen Weg gehend, unter den verschiedensten Schicksalen sowohl ihrer wissenschaftlichen als praktischen Geltung und Arbeit dennoch stets getragen durch das Bewußtsein, daß sie in sich ewig dieselbe ist, und daß sie für die Menschheit ewig das Gleiche zu leisten hat. Sie allein bedarf der Philosophie nicht, und kümmert sich weder um die Principien der Verfassung noch der Verwaltung; sie allein hat ihren ewig lebendigen und ewig gleichen Gegenstand im Menschen, ohne Rücksicht auf seine gesellschaftliche und rechtliche Stellung, und ihren ewig aufs neue sich erzeugenden Werth in der Hülfsbedürftigkeit des Kranken,

bis sie in unserer Zeit in der Furcht der Gesunden vor der **Krankheit** ihr zweites Gebiet, die Gesundheitslehre neben der **Krankheitslehre** aus sich entwickelt. Das rein Menschliche, mit dem sie zu thun hat, erweckt in ihr daher von ihrem ersten Anfang an die Idee eines **hohen Berufes**; das rein Natürliche, das sie beständig aufs neue kennen lernt, zwingt sie, alte Kenntnisse und Erfahrungen neben den neuen beständig sich zu erhalten und eine positive Wissenschaft zu bleiben; ihr Maß wie ihr Object liegen daher in ihr selber, sie ist durch ihre eigene Natur von Anfang an bis zum heutigen Tage ein Fach, und fordert auch von dem größten Genius vor allem eine auf strenger Beobachtung ruhende Fachwissenschaft. Durch alles das erzeugt sie, so weit die Geschichte zurückzugehen vermag, ihr eigenes Bildungswesen; kein Theil des letzteren hat zu allen Zeiten eine so bestimmte und faßbare Gestalt wie sie; sie ist bis auf unsere Zeit in beständigem rastlosen Fortarbeiten innerhalb derselben Gränzen stets dieselbe, und wenn ihre Stellung als selbständiges Gebiet des Wissens etwas Neues hat empfangen können, so liegt das nicht in ihr, sondern in ihrem Verhältniß zum Staate; und auch dies Verhältniß hat ihr erst die germanische Civilisation gebracht, die sie seit den letzten drei Jahrhunderten zuerst als einen Theil der Rechtspflege, und schließlich als einen Theil der Staatswissenschaft zu behandeln begonnen hat. Was das bedeutet, haben wir an einem anderen Orte zu zeigen versucht. Hier nun kann es sich für uns nicht um die Medicin, sondern nur um das Bildungswesen derselben handeln.

Wir können nun darüber nicht reden, ohne unsere hohe Achtung vor einem Werke auszusprechen, das alles, was Wissenschaft und historischer Sinn auf diesem Gebiete geleistet haben, in Einem Griffe zusammengefaßt und die Geschichte der Medicin zu einer selbständigen Wissenschaft erhoben hat. Das Lehrbuch der Geschichte der Medicin und der epidemischen Krankheiten von Heinrich Häser wird auch für die gründlichsten Ansprüche, namentlich in seiner dritten Bearbeitung (1875) die Grundlage bleiben. Uns wenigstens bleibt ihm gegenüber nichts übrig, als auf das hinzuweisen, was ihm ferner lag. Das ist das Verhalten der Medicin innerhalb des gesammten Ganges des Bildungswesens.

Nicht aber die eigentliche Bearbeitung dieses Verhältnisses, sondern nur die allgemeine Bezeichnung seines Characters kann das Folgende geben.

Die Heimath der selbständigen medicinischen Wissenschaft ist, wie wir seit dem Papyrus Ebers' nachweisen können, Aegypten. Diesem Papyrus ist natürlich eine große Literatur voraufgegangen; sie selbst ist zwar verloren, eines aber ist geblieben und wirkt bis zum heutigen

Tage. Das ist das Gefühl, daß die Heilkunde ein, von der Gottheit selbst geschaffener, selbständiger Beruf sei. Diesen Gedanken pflanzt die großartige hippokratische Schule mit ihrer mächtigen Literatur hinüber nach Griechenland; sie erfüllt sich selbst mit dem Bewußtsein ihrer historischen Mission und ist wohl die erste aller Wissenschaften, welche eine geschichtliche Grundlage bei sich entwickelt hat (Ἱπποκράτης, Περὶ ἀρχαίης ἰατρικῆς). Gleich von Anfang an fordert sie den ganzen Menschen, „der Arzt soll nicht erst in reiferem Alter, ja er soll sogar schon im elften Lebensjahre mit der „Ἰατρεία“ beginnen. Zugleich ordnet sie sich wohl von Anfang an, die Elemente des eigenen Standes in sich entwickelnd, in dem Unterschied der eigentlichen höheren Heilkunst von dem niederen Heilgewerbe; in Athen steht der Unterschied beider unzweifelhaft fest. Die Voraussetzung war eine Lehrzeit für die manipulirende Anwendung der Heillehre bei einem Meister, einem praktischen Arzt, und daher nannte sie Aristoteles unter den τέχναι; vielleicht auch deßhalb, weil der Lehrling des Arztes, der μαθητής in einem mit einem Eide geheiligten Dienstverhältniß zum Lehrer stand, ein Eid, aus dem sich Jahrhunderte später der salernitanische Berufseid entwickelte. Allein obwohl weder Plato noch Aristoteles etwas von der Medicin wußten, so viel war ihnen doch bekannt, daß es neben dem ärztlichen Gewerbe eine wissenschaftliche Heilkunde gebe (κατὰ γράμματα θεραπεύοντες Plato Pol. 293 und Ar. Pol. III, 1). Diese γράμματα bedeuten eine selbständige, für jene Zeiten großartige Literatur, die einzige des ganzen Alterthums, die sich als Eine große Einheit unter dem Namen des Hippokrates und seiner Werke zusammenfaßt (Häser I, 129 ff.). Daher mußte schon nach Xenoph. Memor. IV, 2. 5 wer in Athen die Heilkunde ausüben wollte, einen Meister nachweisen; die Städte aber gaben den Aerzten einen gewissen Sold und das ist die Grundlage des Physikats des Mittelalters, das wieder die Grundlage des Sanitätswesens unserer Zeit neben dem Medicinalwesen geworden ist; ebenso ist es die hellenische Zeit, in der wir zuerst dem Leibarzt der Fürsten begegnen, der freilich noch nichts als ein Arzt war. (Vergl. Stein, Gesundheitswesen, 2. Aufl. 1882.) Daß dabei die ärztliche Bildung vorwiegend einen individuellen Character haben und von dem einzelnen Arzte ausgehen mußte, lag in der Natur der ärztlichen Thätigkeit und des Mangels öffentlicher Anstalten; schließlich blieb es stets dem guten Willen des Einzelnen überlassen, ob er sich durch die weit verbreitete Literatur der hippokratischen Sammlungen oder später des Galen ein wissenschaftliches Verständniß aneignen wollte oder nicht, obwohl auf eine, freilich uns nicht näher bekannte schulmäßige Bildung der Name der „Asklepiaden“ hindeutet, den schon vor

dem Hippokrates viele Aerzte führen. Es mag wohl sein, daß wir hier zuerst innerhalb des wissenschaftlichen Dienstes demselben Princip der Geschlechterordnung begegnen, das auch die Geschlechter der Könige und der Priester als für Götterdienst und Heerzug durch Abstammung berechtigt erkannte; allein das kann für die ganze Zeit und für die große Zahl der Asklepiaden doch nicht ausreichen. Wir verstatten uns daher neben der Ansicht Häsers (S. 98 ff.) die Meinung, daß die Asklepiaden wenigstens der späteren Zeit eine Bezeichnung von Landsmannschaften in der Schule geworden sein werden, wie die eingebornen Attiker sich gegenüber den auswärtigen Studenten an den σχολαίς, den ξένοις gegenüber Θησεῖτοι nannten. Wie sich aber in Griechenland aus den angeführten Gründen nicht ein systematischer Bildungsgang in einer selbständigen Schule entwickeln konnte und die Literatur den theoretischen Vortrag ersetzen mußte, so gab es auch in Rom keine spezielle höhere oder eigentliche medicinische Schule. Allerdings scheint, als nach der Unterwerfung Griechenlands die hellenische Kultur nach Rom kam, die Medicin eine Art Vorbildung neben dem rhetorischen Unterricht gefunden zu haben, indem die Anfänge der Rhetorenschule, wie oben gezeigt, nicht etwa bloß für die Rednerkunst, sondern auch für alle für jede öffentliche Wirksamkeit erforderlichen Kenntnisse, also unter andern auch gelegentlich für die Medicin das Vorbild abgab. Sie ward daher zugleich in die Vorstellung von einer encyclopädischen Bildung aufgenommen; und diese Auffassung der Medicin als Theil der öffentlichen Wissenschaften vertritt in Rom zuerst Celsus, der, wie wir aus Quinctilian wissen, nicht bloß die Medicin, sondern auch alle anderen Lehren, welche in den Rhetorenschulen vorkamen — de his omnibus conscripsit artibus — und dann noch „amplius" (heißt das hier „außerdem" oder „weitläuftiger"?) „rei militaris et rusticae (erste Thierheilkunde? vergl. Quinct. V, 28) etiam et medicae praecepta" selbständig bearbeitete. Das ist wohl die einfache Erklärung des Streites, ob Celsus „ein Dilettant oder ein Arzt" gewesen (Häser I, 278) und ebenso die Bedeutung des wegwerfenden Urtheils Quinctilians über Celsus „mediocri vir ingenio" (Inst. orat. XII, 11. 24). Er war eben ein Encyclopädist für die Vorbildung überhaupt und auch für die Medicin, etwa wie Plinius in seiner Hist. naturalis für die Naturwissenschaft, Schriftsteller über alle Gegenstände des Gymnasiums, wie über das, was nicht in den Rhetorenschulen vertreten war; gewiß mehr ein Anspruch für den Standpunkt der praktischen medicinischen Bildung in Rom als ein Mann der Fachwissenschaft; denn solcher Fachmänner, wie des Hippokrates, erwähnt naturgemäß Quinctilian überhaupt nicht. Die Literatur der eigentlichen Fachwissenschaft aber ging weit über diese

praktische Volksmedicin hinaus ihren eigenen Weg, bis sie sich in dem Hippokrates der römischen Epoche, Galen, im zweiten Jahrhundert n. Chr. zu einem Ganzen zusammenfaßte, den uns Häser so vortrefflich characterisirt (S. 347 ff.). Dennoch gab es keine geordnete Fachbildung für die Aerzte; die ärztliche Kunst blieb ein absolut freies Gewerbe und die Folge davon war vermöge der schrankenlos öffentlich betriebenen Quacksalberei eine Mißachtung der Arzneikunde, die von Plinius und andern ganz offen ausgesprochen wurde. Dennoch lebte der Ernst der eigentlichen Wissenschaft fort und der war es, der dem ursprünglichen Gedanken, daß die Aerzte einen geschlossenen selbständigen Beruf und Stand in der menschlichen Gesellschaft bilden und die Ehre dieses Standes daher auch in der Gemeinschaft zu wahren hätten, gegenüber der Verachtung, in welche die allgemeine Pfuscherei die Medicin gebracht, eine neue Gestalt und ein neues Leben gab. Die Aerzte beginnen sich zu Genossenschaften auszubilden, die allerdings zunächst örtlicher Natur waren, und den Character der ersten gewerblichen Genossenschaften (s. oben) unter dem Schutze der Minerva als der Patronin aller „artifices“ hatten. Allerdings aber standen die gebildeten Aerzte, der eigentliche medicinische Beruf höher als die rein gewerblichen Arbeiter und Künstler. Was freilich dabei eigentlich die scholae medicorum, deren mehrfache Erwähnung geschieht (vergl. auch Häser I, 397. 398) gewesen sind und was sie geleistet haben, ist nicht ersichtlich. Wir denken, daß sie auch später unter den Kaisern ungefähr die medicinischen praktischen Lehren und Vorschriften enthielten und lehrten, wie sie Celsus bearbeitete. Wo es sich dagegen um die Stellung eines höheren Arztes oder um das Eintreten in einen öffentlichen Dienst handelte, wird doch die wissenschaftliche Bildung gefordert worden sein; und diese bildete sich unter der Kaiserzeit immer bestimmter heraus, bis sie sich am Schlusse derselben zu förmlichen Aemtern entwickelt, unter denen wir die Hofarzt- und Oberarztstelle, und die Stelle der Militärärzte scheiden können. Die ersteren sind die archiatri publici und palatini oder sacri palatii; sie waren in gutem Solde und hohen Ehren; die Militärärzte begleiteten daneben das Heer in jedem Feldzuge; sie waren als eigentliche „Aerzte“ nicht bloß ein wissenschaftlich gebildeter, sondern auch ein mit besondern Vorrechten — später namentlich mit Befreiung von der Magistratur — beliehener Stand, und der „archiatrorum honor“ war kein geringer, ja nach Cassiodorus Variar. VI, 19 scheint in der letzten Zeit des römischen Reiches schon eine innere amtliche Organisation des ärztlichen Standes stattgefunden zu haben — „omnes judicio tuo cedant, qui se ambitu mutuae contentionis excruciant“, wie es in der Bestallung des Comes archiatrorum von 526 (Theodos. Magn.) mit

byzantinischem Pompe heißt. Gerade dadurch aber scheint die gewöhnliche Masse der Aerzte gänzlich herabgedrückt worden zu sein; die niedere Classe derselben, die vielleicht nicht einmal die auditoria der Medicin besucht hatte, sinkt zum reinen Bader und Marktschreier hinab, den täglichen Erwerb suchend und den Hohn, den die Gebildeten über sie ausschütten, wenig achtend (Häser S. 407 ff.), bis auf Grundlage des großen wissenschaftlichen Erbtheiles der hippokratischen und galenischen Bildung des Mittelalters, in den neu geschaffenen scholis der geistigen Arbeit wieder eine Heimath bereitend, auch die Medicin sich zu einem selbständigen wissenschaftlichen Bildungskörper erhebt, fortsetzend, was Aegypten und Hellas begannen.

3) Die juristische Fachbildung. Die Doctores juris, die Professores, die Assessores, die scholae. Die Verschmelzung von Justiz und Administration.

Eine wesentlich andere Erscheinung bietet uns nun die juristische Fachbildung. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, hier auf das Wesen der Jurisprudenz einzugehen. Allein den Punkt, der für das Bildungswesen der letztern an sich, und speziell in Rom entscheidend ist, müssen wir feststellen. Um so mehr weil er, in der alten Welt zuerst auftretend, auch gegenwärtig die juristische Bildung und Literatur in Europa, namentlich aber den wesentlichen Unterschied zwischen England und dem Continent beherrscht.

So lange nämlich ein Volk durch seine Volksgerichte sich selber Recht spricht, bedarf es weniger oder gar keiner bürgerlichen Gesetze, und kann auch keine oder nur eine geringe juristische Literatur entwickeln. Alle Rechtspflege durch Volksgerichte steht daher im umgekehrten Verhältniß zur Entwicklung einer selbständigen Rechtswissenschaft; denn bei jedem Volksgerichte wird stets das unmittelbare Rechtsgefühl der „Gerechtigkeit“ das Recht schaffen, bei dem Berufsrichter dagegen das positive Recht mit Wortlaut, Erklärung und Studium das Gefühl überwinden und ersetzen müssen. Und hier ist es, wo Griechenland und Rom in ihrer ganzen Rechtsentwicklung wie demgemäß auch in ihrer ganzen Rechtsbildung so weit aus einander gehen, daß, da die „quellenmäßige“ Beziehung der Römer auf die Griechen in der römischen Jurisprudenz fehlt, die Auffassung unserer Civilisten sich auch heute noch weder um das griechische Recht noch um die griechische Rechtsbildung irgendwie kümmert und dadurch, zufrieden mit sich selbst, die eine große Hälfte ihrer Wissenschaft ohne Schmerzen, ja ohne Bewußtsein entbehrt. Doch ist der Unterschied von der römischen Rechtsbildung keineswegs ein bloß äußerer und formaler, so innig sie auch sonst zusammenhängen. Es hat

für unsere Frage einen sehr guten Sinn wenn man sagt, daß die Griechen zwar viel erobert aber wenig geherrscht haben, während die Römer stets mehr herrschten, als eroberten. Der Punkt, auf welchem dieser Satz mit unserm Gebiete zusammenhängt, besteht darin, daß die Griechen rücksichtslos ihre ganze eigene Kultur an die Stelle der unterworfenen setzte, die Römer aber die Kultur, die sie vorfanden, bestehen ließen und auf Grundlage derselben ihre Verwaltung einrichteten. Für die Griechen war die Hellenisirung das Princip, für die Römer war die Romanisirung die Consequenz der Unterwerfung. In allen andern Dingen und so auch in der Rechtspflege. Den Griechen war daher ihre Rechtspflege ein Theil ihrer Herrschaft, der sich alles beugen mußte, bei den Römern war sie ein Theil ihrer Verwaltung, und während in Athen allein die Heliäen über alles entschieden, was ihnen unterworfen war, sprach in Rom jeder Proconsul und Proprätor Recht innerhalb seiner eignen Provinz, wenn auch auf Grundlage des einheitlichen römischen Rechts. Allerdings brachte daher der römische Consul und Prätor zuerst nach jeder neu annectirten Provinz sein römisches Recht und stellte es als ein objectives Recht hin; auch er war dem unterworfen, wornach sein Urtheil sich richten mußte; das „Recht" mußte ihm, sollte er anders dem Nichtrömer als „gerecht" erscheinen, nicht erst ein Suchen nach dem Gerechten sondern die Vollziehung des von ihm mitgebrachten gegebenen Gesetzes sein. Allein innerhalb dieser Gränze des objectiven, positiven Rechts ließ er die Selbstverwaltung der Rechtspflege und das Volksgericht in weit größerem Maße zu, als man es gewöhnlich erkennt, und das drückt uns schon der Unterschied beider Sprachen aus. Hellas kann nur von der *δίκη*, dem Gericht und der *δικαιοσύνη*, der Gerechtigkeit sprechen und hat für das Wort „Recht" gar keinen entsprechenden Ausdruck. Während der Grieche daher alles dem Gefühle der richtenden Volkssouveränität überläßt, scheidet der Römer auf das Bestimmteste zwischen Judicium, Justitia und Jus; diesen Unterschied aber von in jure et in judicio kann die griechische Sprache gar nicht wiedergeben und zwar aus einem, tief in der Rechtsbildung beider Völker selbst liegenden Grunde. Wir werden gleich den Kern desselben andeuten; sein letzter, aber nicht beachteter Ausdruck ist es, daß der Römer von einem munus Praetoris und daneben von einem officium boni viri als judicis spricht, Begriffe und Worte, welche in der griechischen Sprache gar nicht existiren, da sie in der That zwei wesentlich verschiedene Functionen in der Rechtspflege bedeuten. Die Basis der ersteren aber, das Gleiche in allem Recht des römischen Reiches, war eben das positive Recht; und gerade das ist es, was im praktischen Bildungswesen Roms eine Rolle spielt, welche in der griechischen gar nicht erscheinen kann. Gab es nämlich einmal ein solches

objectives Recht, so konnte und mußte es auch gelernt werden. Die Nothwendigkeit des Festhaltens und damit des Lernens eben dieses positiven und objectiven Rechts durchdringt deßhalb die römische Welt von Anfang der Entwicklung ihrer Weltherrschaft; aus ihr entspringt die Idee und die Ordnung der Einheit der römischen Rechtsbildung. Und diese, meinen wir, solle man statt der bloßen römischen Alterthumslehre der höheren Wissenschaft der römischen Rechtsgeschichte zum Grunde legen.

Denn gerade durch dies Verhalten des positiven römischen zu dem Recht und Rechtsleben der römischen Provinzen, und nicht durch formale Gesetze und Bestimmungen, Leges, Senatus consulta, rescripta und constitutiones, empfängt diese Geschichte ihre drei großen Stadien, die wir wenigstens bezeichnen müssen. Sie sind enthalten in den Namen des Jus Quiritium, Jus civile und Jus gentium. Wir müssen festhalten, daß ohne das Verständniß derselben gerade die Natur der römischen Rechtslehre und Rechtsbildung nicht erkannt werden kann. Das Wort jus naturae oder naturale ist, nebenbei gesagt, nicht römisch, sondern hellenischen Ursprungs (φύσις gegenüber dem νόμος, besonders in der Arist. Rhetorik. Werthvolle Entwicklung dieses Gedankens sowie der ganzen Stellung des jus naturae in der entstehenden römischen Jurisprudenz, mit reicher Quellenangabe in Hildenbrands Geschichte der Rechtsphilosophie).

Das Jus Quiritium ist das alte Geschlechterrecht, im rechtlich absoluten Unterschied von allen andern Völkergeschlechtern. Es war unmöglich, dieses Jus gegenüber den letztern zur Geltung zu bringen. Es ist das strenge formale bäuerliche Landrecht der ältesten Geschlechterverfassung. Ob es gelehrt worden, wissen wir nicht.

Als die Stadt Rom sich dann zum Mittelpunkt der italischen Völker erhebt, und der Verkehr eintritt, kann dies Jus Quiritium natürlich auch dem Inhalte nach nicht genügen. Damit beginnt in Rom ein höchst merkwürdiger Rechtsbildungsproceß, dessen Verlauf wir jedoch im Einzelnen nicht kennen. Wir erlauben uns jedoch, da die gewöhnliche römische Jurisprudenz von dem Zusammenhange des wirklichen wirthschaftlichen Lebens mit ihren Quellencitaten um so weniger weiß, als die letztern nicht ausreichen, auch für den Nichtjuristen den Gegenstand hier kurz zu berühren. Man muß sich dabei nur Rom und sein örtliches Stadtrecht für den streng römischen Bürger, den Quiriten, von den übrigen Völkern Italiens geschieden denken. Dabei denn liegt es nahe zu verstehen, daß wenn in Rom ein Quirite mit einem Nichtquiriten, Latiner, Sabiner, Etrusker, Griechen ein Rechtsverhältniß einging, wie schon früher gesagt, die letzteren weder lege agere, noch auch eine stipulatio eingehen, noch eine vindicatio anstellen durften oder konnten; ja wir sind der Meinung, daß der alte vindex immer, oder wenigstens im An-

fang des internationalen Verkehrs der quiritarische Mandatar eines peregrinus gegenüber dem Quiris war, mit dem ja der erstere sonst überhaupt gar keinen Vertrag durch aes und libripens schließen und keinen Proceß führen konnte. Dennoch war ein Rechtsverfahren auch für diesen wirthschaftlichen Verkehr nothwendig. Ebenso nothwendig war dasselbe, wo zwei peregrini innerhalb der Stadt in Streit geriethen. An wen sollten die sich wenden und welches Verfahren sollte für sie in Klage, Beweis und Urtheil eintreten? Aus beiden Bedürfnissen ging nun die Scheidung der Gerichtsfunction vom Consulat vor sich. In dieser Selbständigkeit der Rechtspflege, durch welche sich die römische Verfassung der Consulatsepoche von dem Archontat Athens unterscheidet, das keinen Prätor kennt, wird sofort für das Recht der Quiriten und das der Peregrini wieder je ein eignes Organ geschaffen; für das erste entsteht der praetor urbanus, für das zweite der praetor peregrinus. Wie nun aber Rom sich allmählig über Italien ausbreitet, und daher der römische Bürger in allen Theilen Italiens auch im Verkehr auftritt, muß jener Unterschied verschwinden; es gibt nur noch Einen Prätor, und zwar mit der Competenz für alle Cives Romani und ihren Verkehr; jetzt ist das Jus Quiritium absolut nicht mehr ausreichend; eine Civilgesetzgebung aber ist nicht möglich, weil alle Jahre neue Gebiete und neue Völker hinzukommen und so entsteht das entscheidende Princip für die ganze römische Rechtsbildung, dessen feste Grundlage uns zuerst Kellers Litiscontestation gegeben hat. Nicht mehr die römische Gesetzgebung mit etwaigen positiven Rechtsbestimmungen, sondern die vom Prätor verliehene Klagbarkeit der Rechtsverhältnisse vor seinem Richterstuhl, die ohne seine Genehmigung nach dem strengen öffentlichen Recht der Römer ja nicht denkbar war, wird die Quelle der Entwicklung des römischen Rechts. Allerdings beruht dabei die große Einheit der römischen Rechtspflege jetzt auf der zuerst ganz persönlichen Auffassung von Klagbarkeit und Recht in diesem Verkehr zwischen civis und non civis. Allein die Grundsätze, nach denen der Prätor den sonst gerichtlich nach dem quiritarischen Rechte gar nicht klagbaren Rechtsansprüchen die Klagbarkeit gibt, mußten doch wesentlich die gleichen sein, da sie in der Stadt wie in allen Provinzen für jeden civis gleichmäßig zur Anwendung kamen. Die öffentliche Aufstellung eben dieser Grundsätze über diese neue Klagbarkeit, das gerichtliche — nicht eigentlich das juristische — Programm des Prätor war das Edictum, und jetzt hieß das eben aus dieser prätorischen Klagbarkeit und nicht aus allerlei Rechtsbegriffen hervorgehende Recht das Jus civile, gegenüber dem alten Jus Quiritium. Man sollte daher davon ausgehen, daß das Edictum niemals Rechtsbegriffe oder Regeln, sondern immer nur die

im orbis terrarum; beide sind für das „jus“ im obigen Sinn geschrieben; der Inhalt jener Werke aber war bestimmt für das „judicium“, damit für die judices, die Civilgeschwornen der ganzen Welt, damit für die Einheit des Rechtsbewußtseins und der Rechtsprechung in allen Theilen des Weltreiches; und so entsprangen nicht durch Gesetzgebung und nicht durch die Lehr- und Handbücher — es gibt keine einzige römische oder griechische Schrift über das Naturrecht als solches — Begriff und Wort des jus gentium als der dritten Epoche aus dem jus civile der zweiten.

Ohne nun hier uns auf rechtshistorische Untersuchungen einzulassen, bemerken wir nur, daß der Erste, der diese wirklich historischen Grundlagen der entstehenden römischen Rechtswissenschaft erkannt hat, in seiner Unterscheidung der Sabinus-, Edicts- und Papinianus-Masse nur dann ganz Recht haben kann, wenn er die Sabinus-Masse als die rechtshistorische Gruppe betrachtet, worüber wir trotz des endlosen Streites über Sabinianer und Proculejaner eigentlich nichts wissen. Indessen dem sei wie ihm wolle. Wir aber müssen uns leider entschuldigen, diese Dinge hier aufgeführt zu haben. Die durchgreifende Vernachlässigung des juristischen Fachbildungswesens und des Verhältnisses seiner Literatur zum römischen Leben bei den Bearbeitungen der, die Epochen hartnäckig verschmelzenden romanistischen Lehrmethode hat uns dazu gezwungen. Den Beweis im Einzelnen können wir hier nicht führen. Soviel aber steht denn doch wohl fest, daß wir erstens jenen eigenthümlichen Proceß der Rechtsbildung mit dem unserer Zeit überhaupt nicht vergleichen können, und daß es uns nur ein ganz verkehrtes Bild von demselben geben muß, wenn man in der Benutzung des Römischen Rechts und der Behandlung seiner Quellen und Citate nicht auf jedem Punkte diesen höheren historischen Standpunkt festhält. Denn in ihm erst wird der „Geist des Römischen Rechts“ aus einem Geist für den Pandektisten zu einem Geiste dieses Rechts für die Weltgeschichte.

Sind nun diese Grundzüge klar, so ist auch zunächst das juristische Bildungswesen Roms ein ziemlich einfaches und durchsichtiges.

Das große und eigentlich historische Lebensprincip des Römischen Rechts ist es demnach, daß die römische Rechtspflege nicht bloß für die Römer, sondern für die Rechtspflege aller Völker bestimmt war. Die Römische Rechtsgeschichte ist daher bis zu der Zeit, wo das Edictum praetoris üblich wird, nichts als ein Theil der römischen Alterthümer. Mit dem Edictum praetoris tritt es in die Weltgeschichte.

In dieser Geschichte des Römischen Weltreiches hat nun dieses Recht stets die zwei großen Functionen, zuerst die Einheit des Reiches aufrecht zu halten, und zweitens die Gleichheit der Rechtspflege in den einzelnen Fällen hervorzubringen.

Aus dem ersten dieser Momente gehen nun die beiden Dinge hervor, welche unsere Frage betreffen. Es muß uns genügen, sie hier nur zu characterisiren.

Das erste können wir an diesem Orte überhaupt nur andeuten. Das ganze römische Reich beginnt seine Aufgabe mit der Verschmelzung der Justiz und Administration, und behält diese Verschmelzung bei bis zum Ende des ganzen römischen Reiches. Wie sehr es irrthümlich ist, die römische Verwaltung ohne diese innige Verbindung ihres Geistes mit der germanischen und ohne lebendiges Verständniß des eben so tiefen Unterschiedes von der hellenischen Geschichte, also gerade in ihrer nicht mehr römischen, sondern welthistorischen Bedeutung zu begreifen, zeigen uns die gründlichen Werke von Marquardt und Madvig. Hat Marquardt es gefühlt oder gewußt, daß er vollkommen Recht hatte, seine vortreffliche Arbeit „Alterthümer“ zu nennen? Und Recht hatte er; denn nicht was Rom einmal gewesen, sondern was es noch gegenwärtig in unserer heutigen Welt geblieben ist, ist die größere, römische Geschichte; die Alterthümer dagegen sind das Leben Roms als eines untergegangenen Staates, die ich für sich, außerhalb ihres Zusammenhanges mit Griechenland und der germanischen Kultur behandle. Sie sind für die Weltgeschichte die Voraussetzung und werden als solche stets unschätzbar bleiben. Wir aber bedürfen in dem Vergangenen des ewig Lebendigen.

Nur Einen Punkt hätten wir in diesem Sinne gerne eingehender behandelt gesehen. Es ist die Stellung und Function des „Assessors“, auf den schon Bremer in seiner schönen Arbeit: „die Rechtslehrer und Rechtsschule“ freilich nur „im Römischen Kaiserreich“ aufmerksam macht. Sind die cognitiones, postulationes, libelli, edicti, decreta, epistolae des Paulus L. 1 Dig. de Off. assess. I, 22 administrative oder gerichtliche Functionen, oder nicht beides zugleich, etwa wie in den alten Kammern, Kanzleien und Obergerichten und forderten sie daher nur eine juristische, und nicht zugleich administrative Bildung? Wir können uns nur das letztere denken. Sei dem jedoch wie ihm wolle, gewiß ist, daß gerade diese Verschmelzung nicht bloß für die Römer, sondern auch für die germanische Welt den Grundsatz eingeführt hat, daß die juristische Bildung die Grundlage der amtlichen Stellung sein müsse und daß erst unsere Zeit begreifen lernt, daß es zwar niemals anstatt, stets aber neben der juristischen Bildung für das Staatsamt auch eine zweite, die staatswissenschaftliche und verwaltungsrechtliche geben müsse. Wie das geschehen, davon später. Der Character des römischen Staatslebens auf diesem Gebiete hat sich nun dadurch so gestaltet, daß ihm seine eigene Verwaltung nicht als die eudämonistische des Aristoteles (s. oben), sondern nur als ein Verwaltungsrecht erscheint,

wenn auch die dem Aristoteles entlehnte Definition der Rechtswissenschaft als rerum humanarum et divinarum scientia schon dunkel die Vorstellung von einer Verwaltungslehre enthält. Trotzdem ist gerade dieser Punkt von entscheidender Bedeutung geworden.

Denn eben diese Verschmelzung von Rechtspflege und Verwaltung, von deren Verbindung die Griechen noch keine Vorstellung hatten, mußte nun dem juristischen Bildungswesen mit der Ausdehnung des Römischen Reiches den Character geben, den Cicero schon ahnt, der aber hundert Jahre später klar hervortritt. Die Rhetorik, die durch Cicero in Rom ihre erste theoretische Gestalt empfängt, ist in allem Wesentlichen noch auf die aristotelische Ethik und Rhetorik gebaut. Nun haben wir oben gesehen, wie diese aristotelische Rhetorik allerdings schon die ersten Grundbegriffe und Aufgaben der Staatswissenschaften, und in ihrer εὐδαιμονία das große Princip der Verwaltungslehre enthält. Als aber Rom anfing die Welt zu verwalten, würde es sich, um die eigentliche Idee der alten Rhetorik zur Verwirklichung zu bringen, darum gehandelt haben, für die römische Bildung der jungen Staatsdiener gerade diese speziellen staatswissenschaftlichen Doctrinen klar zu machen. Nur wenn das von Seiten der Rhetorik geschehen wäre, würde aus ihr das hervorgegangen sein, was neben der Einheit der römischen Rechtspflege allmählig auch die Einheit der römischen Inneren Verwaltung erzeugt und aus den Rhetorenschulen wirkliche staatswissenschaftliche Facultäten gebildet haben würde. Allein das vermochten die Rhetoren nicht. In ihren auditoriis, scholis und declamationibus ging jedes tiefere Verständniß des Staatslebens in dem Haschen nach Rednerei und sophistischer Schaustellung zu Grunde, von Jurisprudenz war bei ihnen schon gar keine Rede; die Rhetorik zeigte sich unfähig, eine Fachbildung hervorzubringen. Dennoch konnte das römische Reich mit seinem absoluten Bedürfniß nach administrativer Einheit das letztere nicht entbehren. Und gerade diese Bedeutung der Fachwissenschaft war es, durch welche die ganze Rhetorik, ihrer ursprünglichen Idee nach die höchste praktische Spitze aller Staatswissenschaft und Staatskunst, zu einer bloßen literarisch sophistischen Vorbildung hinabsank. Erst von ihr aus trat der junge Mann in das einzige Fach hinüber, das für den Staatsdienst sich noch eignete, die Jurisprudenz. So ward die Rechtswissenschaft neben der Medicin das einzige Gebiet der römischen Fachbildung, und die ganze Staatswissenschaft Roms erschöpfte sich in dem Gedanken, die Rechtsordnung des römischen Reiches zu vertreten.

Das nun, zusammengehalten mit dem was wir oben über die Natur und die Function der römischen Rechtspflege gesagt, gab ohne alle bestimmten Vorschriften und Studienpläne der Rechtsbildung durch die

Natur der Sache ihren, wie wir glauben, sehr leicht verständlichen Inhalt. Möge es uns hier verstattet sein, den Gang dieser römischen juristischen Fachbildung, die ja noch heute so wichtig ist, hier zum Schlusse kurz zu characterisiren.

Die erste Basis des ganzen römischen Rechtsbewußtseins nämlich blieb noch immer die erste Gestalt des römischen positiven Rechts, das alte Jus Quiritium. Aber schon zur Zeit Cicero's siegt das Jus civile; man sieht aus hundert Stellen, welche Rolle schon damals das Edictum spielt. Die Kenntniß des Jus Quiritium und der XII tab. — quas jam nemo discit — war nicht mehr nothwendig. Dennoch war ein gewisses Verständniß des alten Rechts, das ja noch nicht ganz verschwunden war, von Werth, ja sogar unentbehrlich. Für diese „Lehre der römischen Rechtsgeschichte" in ihrer ursprünglichen Form, aber doch nur so weit sie eben der Jurist brauchte, bildete sich daher gerade so gut wie für die Rhetorik oder das Griechische zunächst ein Stand oder ein Erwerbszweig, wie man will, denen wir schon zu Cicero's Zeit begegnen. Cicero schreibt an den Trebatius (Epist. VII ad Marium et ceteros): „Keine Kunst (ars) kann ohne literae und ohne exercitatio erlernt werden — und obwohl solcher Bücher sehr viele existiren, wie kann dies ‚jus civile vestrum ex liberis cognosci?' Diese Bücher fordern einen Lehrer und eine beleuchtende Erklärung (doctorem tamen lumenque desiderant), damit dadurch die Uebung erwächst (exercitatione consequere) die ‚loci proposita quaestione' zu verstehen." Das ist der Anfang des „doctor juris" und seiner Lehrthätigkeit; kein Handbuch, kein System, sondern die Interpretation der vorgelegten loci, der Stellen der Rechtsbücher. — Was dabei dann zu Cicero's Zeiten noch den Character eines Einzellehrers, magister oder doctor hatte, bildete sich dann bald zu einer selbständigen Organisation aus, und es scheint uns kaum zweifelhaft, wie das zugegangen. Die innige Verschmelzung des Jus Quiritium mit vielen Sätzen des neuen Edicts und seines Jus civile einerseits, und der Mangel eines selbständigen bürgerlichen Gesetzbuches andererseits machten es nothwendig, daß die wirklich Rechtskundigen für die immer wechselnden Rechtsbeamteten Aufklärungen zuerst über Sinn und Inhalt der allmählig nicht mehr verständlichen Ausdrücke des alten Edicts gaben, dann aber, da auch das Edict selbst ja keine bürgerlichen Rechtssätze enthielt, die immer neu entstehenden Fälle darunter subsumiren, die quaestiones propositas entscheiden lehrten. Natürlich waren das vermöge der historischen Entwicklung des römischen Rechts sehr verschiedene Aufgaben; man fing etwa im Beginne der Kaiserzeit an, diese Verschiedenheit und wohl auch ihre höhere Bedeutung zu begreifen, und wie wir aus Aulus Gellius sehen, wurden über allerlei

Einzelheiten von „fahrenden Lehrern" öffentliche Vorträge gehalten. Je-nachdem man nun dabei die Zurückführung auf das alte Recht und die historische Erklärung, oder das Verständniß des neuen Rechtslebens, das bereits aus dem jus civile das jus gentium zu bilden versuchte, vorzugsweise zum Grunde legte, mußten sich zwei Grundauffassungen für die ganze Rechtsbildung ergeben, demjenigen gleichartig was wir jetzt die historische und die philosophische Schule nennen. Die sind unter dem Namen der Sabinianer und Proculejaner bekannt genug. Allein schließlich mußte diese Scheidung doch die jungen Leute verwirren, die sich zuletzt immer an den Wortlaut des Edicts halten mußten, obwohl sich andererseits die Nothwendigkeit einer historischen Rechtskenntniß wiederum auch nicht verkennen ließ. So entstand nun das, was über den Inhalt des Corpus Juris und mit ihm über den ganzen Lehrgang unseres heutigen römischen Rechts entschieden hat. Jene unmittelbare Verbindung der historischen mit den praktischen Elementen in der Rechtspflege, welche eigentlich das Wesen der historischen Sabinianer ausmachte, löste sich los von der rein praktischen Jurisprudenz und ward zur Einleitung in die letztere oder zum Anfang einer selbständigen Rechtsgeschichte für die Rechtspflege. Die juristischen Schriftsteller, die hohe Bedeutung dieser historischen Grundlage der römischen Jurisprudenz vollständig erkennend, begannen alle, und zwar die ausgezeichnetsten Juristen an der Spitze, solche historisch angelegte Einleitungen für die praktische römische Rechtsbildung zu verfassen, und die dadurch entstehende Literatur bildete nun die Institutiones, deren eigentliche Hauptgestalt wir im Gajus haben. Gajus war wahrscheinlich darum der Hauptschriftsteller und erscheint bekanntlich als solcher auch noch in den Institutiones Justinians, weil er es speziell war, der das alte schon vergessene Jus Quiritium studirt hatte und kannte, während wir glauben, daß die übrigen Institutiones von andern Rechtslehrern, ja selbst die von Ulpian und den andern Meistern, weniger historischen, sondern vielmehr praktischen Inhalts, encyclopädische Uebersichten und dergleichen gewesen sind. Nach diesen historischen Institutionen bildete sich somit der erste rechtshistorische Cursus für den angehenden Juristen. Erst wenn er diesen Cursus erledigt hatte, begann er in das ganze Gebiet der Interpretatoren des Edicts hineinzutreten. Und dieser Lehrgang war wieder ganz der römischen Rechtsbildung entsprechend. Es kam dem Römer durchaus nicht darauf an, irgend ein System zu machen oder zu kennen; und in der That hätte ein solches die feste Einheit, welche in dem Edict mit seinem Wortlaut bestehen blieb, erschüttert. Sondern der künftige Gerichtsvorstand, der beständig mit neuen Fällen und mit neuen, natürlich vielfach gänzlich unerfahrenen bonis viris und

judicibus zu thun hatte, mußte sich die Fähigkeit erwerben, von Fall zu Fall die Entscheidung selber zu finden. Zu dem Ende wurde in dem praktischen Cursus, dem Vorbild unserer Pandekten-Vorlesungen, ein Buch eines bedeutenden Juristen oder das Edict selbst hergenommen, und jetzt begann entweder, je nach Neigung und Individualität, der Lehrer dies Buch selbst zu interpretiren, oder aber er ließ den jungen Auditor die ihm vorgelegten Fälle auf dem Wege einer bald öffentlichen bald privaten Disputation entscheiden. So bildeten sich die scholae der Lehrer, die für die letzte juristisch-praktische Bildung arbeiteten; und der, welcher in diesem Sinne nun nicht mehr den bloßen historischen Zusammenhang oder die Institutio juris vortrug, sondern die Anwendung der Juris prudentia lehrte, war der eigentliche „Professor", der schon in der ersten Kaiserzeit vorkommt, sein eigenes Auditorium hatte, und dann seine Vorträge herausgab. Diese Vorträge, wie die aus ihnen entsprungene, durchaus nicht wissenschaftliche, sondern rein praktisch-casuistische Literatur der Zeit der Hauptjuristen scheiden sich nun auf Grundlage des Obigen in zwei Gruppen. Die eine derselben enthielt die Erklärung und casuistische Entwicklung des Edicts oder der ersten großen juristischen Werke, welche ihrerseits in der ganzen römischen Welt als die feste Grundlage der historisch einheitlichen Rechtspflege anerkannt blieben, namentlich Sabinus. Daraus entstand die Gruppe der Libri ad Edictum und ad Sabinum, die fast jeder bedeutende Jurist für den praktischen Dienst für seine Vorlesungen, wie noch heute der Pandektenprofessor, ausarbeitete, vortrug und herausgab. Die zweite Gruppe war die Behandlung ganz neuer Fälle, rerum quotidianarum, quaestiones, und ähnliches. Es versteht sich nun von selbst, daß diese letzteren allmählig die Oberhand gewannen, und das historische Element des Edicts und der Institutiones immer mehr als überflüssig in den Hintergrund trat. Dennoch aber lebte das Gefühl fort, daß eben dies historische Element die gemeinsame Basis aller römischen Rechtspflege sei. Vergeblich dachte daher schon Hadrian daran, durch eine große bürgerliche Codification in Einem Edicte diesen Zusammenhang des alten römischen Rechts mit der neuen Casuistik des entstehenden jus gentium in eine, beide Richtungen zugleich sichernde dauernde Verbindung zu bringen. Er mußte daran scheitern, daß keiner seiner Juristen, so wenig Paulus als Papinian, überhaupt je über Rechtsbegriffe nachgedacht hatten, ohne welche sich denn doch ein Codex nicht machen läßt. Um diesem Mangel daher in einer Weise zu begegnen, die zugleich der ganzen Lehrmethode, wie wir sie soeben bezeichnet haben, entsprach, griff man zu dem Mittel, nur die Aussprüche derjenigen Juristen als für die praktische Jurisprudenz maßgebend zu

erklären, die neben der reinen Casuistik auch die historische Jurisprudenz vertraten und daher ihr ganzes Wissen nicht in jene tägliche Casuistik aufgelöst hatten, also Männer, die zugleich der historischen Literatur durch ihre Libri ad Edictum, ad Sabinum oder ähnliche Werke angehörten. So entstand aus der praktischen Uebung der Responsiones der alten Jureconsulti die einst in der öffentlichen Halle coram populo publice nicht „respondebant", sondern „jus dicebant", die casuistische Interpretationsübung im auditorio publico oder privato für Schulaufgaben, rein doctrinäre Lehraufgaben mit ihren neuen Lehrbegriffen — etwa wie in unseren juristischen Seminarien — die uns auf jedem Schritt in den Quellen entgegen treten. Das ist der neue, nicht mehr der Theorie oder der Rechtslehre, sondern der praktischen Rechtspflege angehörige Begriff der responsio, nach welchem als die öffentlich rechtlich anerkannten Rechtslehrer nur jene bekannten fünf Juristen festgestellt wurden, die die Continuität der historisch-römischen Rechtsbildung in der neuen Entwicklung des römischen Rechts aufrecht halten sollten, da die Empfindung der alten Einheit des römischen Rechts theils durch die endlose und zur reinen Spitzfindigkeit werdende casuistische Literatur, die noch dazu mit dem dritten Jahrhundert allmählig in die Hände der Griechen gelangt, theils durch unerschöpfliche neue Erlässe der höchsten Stellen sich vollständig in Einzelheiten aufzulösen drohte. Demgemäß bedeutet uns das respondere in der römischen Rechtswelt zwei verschiedene Dinge: die privata responsio in auditoriis et in schola von Seiten des Professors, und das gesetzliche Responsionsrecht, das anerkannte, für die Gerichte in jure et in judicio maßgebende jus respondendi; und dieser doppelte Sinn der responsio prudentum, der ursprünglich rein privaten und durch die Lehrerindividualität gegebenen, und der öffentlich rechtlichen, wird, wie wir meinen, das Meiste von dem erklären, was auch Bremer ungelöst läßt. Mit dem Bildungswesen des Rechts hat das freilich nur indirect zu thun. Das letztere bleibt bis lange nach Justinian in dem naturgemäß entstandenen Lehrgange, und zwar in seinen drei Stadien mit dem Hausstudium durch den Doctor juris, dem Cursus der Institutiones für das historische und den beiden Arten der Vorträge für das praktische Recht durch die Professores. Faßbar im Einzelnen ist das alles nicht; Gesetze darüber bestehen nicht, Prüfungen gibt es nicht, Studienordnungen sind nicht vorgeschrieben; nur das ist klar, daß allen diesen nunmehr höchst praktisch und positiv gewordenen Dingen die alte Rhetorik in keiner Weise genügte. Diese mit ihrer ersten Grammatik theils im Griechischen theils im Lateinischen und dann ihren Aufsätzen und Vortragsübungen in disputationes und declamationes mochte bis zum

15. bis 16. Jahre dauern; dann begannen die Institutiones als selbständige schola, und dann die Professores mit ihrem auditorium, theils für die eigentlichen studentes ihre Vorträge über das Edict selbst oder über die Werke der ausgezeichneten Juristen haltend, theils auch, nach alter römischer Tradition mit freiem Eintritt, Vorlesungen und Disputationes publici in Quaestionibus oder Causis verhandelnd, zur Ehre der Sache und zum eigenen höheren Nutzen. Und mit alledem, wie es sich in den Hauptpunkten des Reiches auch provinzweise organisirt, entwickelt die Fachwissenschaft ihre ziemlich feste Gestalt, und mit diesen in der ganzen römischen Welt anerkannten Elementen tritt sie in die größere germanische Epoche hinein, deren Aufgabe es ist, sie mit der Medicin zuerst zu einem Ganzen zu verbinden, und dann die Rhetorik mit beiden verschmelzend, die Universitates unsers Zeitalters zu bilden. —

Das nun was wir bis dahin dargestellt, ist, wie wir meinen, das Bild von dem Bildungswesen des römischen Weltreiches; aber es trägt auf allen Punkten den Character der hellenisch-römischen Epoche an sich. Dieses Bildungswesen ist sich selber überlassen. Es hat damit die unendlich wichtige historische Bedeutung, durch eigene Kraft alle die Momente der arbeitenden Bildung in sich zu entwickeln, welche als im Wesen der Persönlichkeit selbst liegend, für alle Zeiten und Völker Geltung haben. Darin liegt sowohl der Natur der Sache nach, als in der historischen Bewegung dasjenige, weßhalb wir und mit uns wohl alle Fachmänner fordern, daß das Lehrerwesen unserer Zeit die Bekanntschaft mit allen diesen Erscheinungen als eine der Grundlagen des Verständnisses des eigenen Berufes anerkennen solle. Das ist das Bewußtsein von der Continuität der Entwicklung in allem Bildungswesen der Welt. Durch sie wird das Vergangene zum Lehrer der Gegenwart. Niemand soll dessen entbehren.

Gerade aber indem wir jene Zeiten an die Seite der unsrigen stellen, erkennen wir, daß hier ein Punkt fehlt, der uns allen gegenwärtig ist. Das Bildungswesen gehört dem geistigen Leben; es ist die Arbeit und der Ausdruck desselben; aber ist es der Geist selber? Wir werden hier darüber nicht streiten; aber es ist doch keine Frage, daß in dem Inhalt dieser hellenisch-römischen Bildung zwei Dinge fehlen, ohne die wir uns ein sich selber genügendes Bildungswesen nicht denken. Das eine ist die Durchdringung desselben mit dem Bewußtsein der Staatsidee und ihren Aufgaben, das andere ist die Gesammtheit alles dessen, was wir die religiöse Bildung nennen. Es ist das Wesen dieser beiden

Momente, daß sie der größeren Anschauung gerade da entgegentreten, wo dieselbe sich über alles Einzelne erhebt und zum Ganzen zurückkehrt. Waren nun beide in dieser antiken Welt überhaupt nicht da? Und sind sie in dieselbe hineingetreten, wie haben sie in dem Geiste von Staat und Volk in dieser ersten großen Periode des europäischen Lebens gewirkt, die wir die der Alten Welt nennen?

In der That, indem wir alle Einzelheiten dieser Zeit verlassen und jene Gedanken verfolgen, betreten wir ein ganz neues Gebiet, das an sittlichen Gegensätzen, [an Tiefe und Großartigkeit seiner Erscheinungen dieser mächtigen Vergangenheit vollkommen ebenbürtig ist, obwohl es zuletzt doch nur den Untergang derselben enthält. Aber es reicht auch seinerseits mit all seinen Elementen bis mitten in unsere Gegenwart. Wir fassen es in Einen Gedanken zusammen. Rom hat die indogermanische Welt Europa's mit der orientalischen zu Einem Reich gemacht. Es hat dabei sein eigenstes Wesen verloren. Es ringt umsonst mit der eigenen Auflösung, die dem Untergang des eigenen Geistes folgt. Da beginnt der Proceß, der eine Weltgeschichte von tausend Jahren enthält. Der Occident reißt sich langsam aber unwiderstehlich los vom Orient, in allem andern, und so auch im Bildungswesen, und die Geschichte der germanischen Völker tritt an die Stelle der römischen Herrschaft. Es ist die Periode einer neuen Weltbildung. Der Anfang derselben ist das Ende der alten. Dieses Ende soll hier als ein Ganzes dem großen Entwicklungsgange folgen, dessen Faktoren wir bisher dargelegt haben.

Der Untergang der Alten Welt und die orientalische Kirche.

Die Elemente der Auflösung.

Fassen wir die Epoche, welche mit den großen Schlußsteinen der römischen Imperatorenzeit, der Regierung der Hadrian, Trajan, Marc Aurel, Diocletian beginnt und bis zur Mitte etwa des sechsten Jahrhunderts n. Chr. reicht, als ein Ganzes zusammen, so sind wir durch die ebenso ausgezeichneten als gründlichen Forschungen der jüngsten Zeit über alles Einzelne, was sie besessen und erzeugt hat, besser unterrichtet als je zuvor. Die Formen des römischen Gesammtlebens stehen in ihrem scheinbar festen und auch aus verhältnißmäßig klarem Gefüge da. Nur einer und zwar der größten Thatsache sind wir nicht viel näher

gekommen. Dieses große und herrliche Reich löst sich auf. Was ist denn eigentlich das, was wir den „Verfall“ desselben nennen?

Es ist keineswegs ohne Bedeutung, daß diese Frage in unserer Zeit die Geister nicht mehr in der tief ernsten Weise beschäftigt, wie zur Zeit eines Montesquieu, Gibbon oder Volney. Wir stehen noch zu tief im philologisch antiquarischen Genügen an Einzelheiten. Wir wissen recht wohl, welche unabweisbare Berechtigung sie haben, und werden sie in unserer Arbeit weder fördern noch bestreiten können. Aber so wie man in die Erforschung des geistigen Lebens hineintritt, in dem man den Gang des Bildungswesens verfolgen will, treten auch uns Faktoren entgegen, welche anderer Natur sind. Und es ist umsonst, sich dem Versuch entziehen zu wollen, ihr Verständniß als den Geist der Thatsachen, der sie nicht bloß beleuchtet sondern auch beherrscht, speziell für die Geschichte des Bildungswesens zu formuliren.

Denn vielleicht in gar keinem Theile dieser Geschichte liegt für alle Zeiten und besonders für die unsere eine so tiefe Lehre vor uns, als in dieser.

Rom war allgewaltig. Es beherrschte die Welt. Niemand vermochte ihm zu widerstehen. Es war innerlich streng geordnet. Es verstand zu regieren. Es gab Gesetze, die höchst praktisch waren, und bildete ein Recht aus, das wir noch heute mit Hochachtung betrachten. Es blühte in Reichthum; seine Provinzen umfaßten den ganzen bekannten Erdkreis, und wo jetzt im Osten Schutt und Ruinen uns entgegenstarren, standen blühende Städte mit Hunderttausenden von Einwohnern. Seine Völker lebten zum erstenmale in der Weltgeschichte ohne endlosen Krieg ruhig unter seinem Scepter; die römische Unterwerfung hatte ihnen zwar ihre Selbständigkeit genommen, aber dafür auch den Frieden gebracht, den sie bis dahin nie besaßen. Im römischen Reich hat es seit der Imperatorenzeit nie und nirgends eine Revolution des Volkes gegeben. Seine Beamteten bildeten Einen großen Körper, vom atlantischen Meer bis zum Euphrat und Tigris. Tausende von Straßen durchzogen dasselbe; friedlich bewegte sich auf ihnen Handel und Wandel; was die Menschheit an Kunst und an Wissenschaft damals leisten konnte, leistete jene Zeit; frei waren Religion und Cultus, frei war der Gedanke, frei das Gewerbe, frei der Verkehr. Niemals hat bis auf den heutigen Tag der große Länderkreis, der das Mittelmeer umgibt und dessen Mittelpunkt Rom war, sich eines auch nur ähnlichen Reichthums, eines ähnlichen Friedens, einer ähnlichen Fülle der geistigen und wirthschaftlichen Güter erfreut, wie damals. Die brutale Tyrannei der Cäsaren traf Einzelne, aber nie das Ganze; wenn man vom Throne derselben den Blick auf das innere Leben ihrer Völker

wendet, so kann keine folgende Zeit sich an Wohlsein und geistiger Freiheit mit diesen drei Jahrhunderten vergleichen.

Und dennoch geht ein Gefühl des Unbehagens, des Unbefriedigtseins durch diese ganze Zeit. Es ist als ob dem Ganzen ein organisches Lebenselement fehlte, zu dem der Einzelne in jedem ernsten Augenblick seine letzte feste Zuflucht finden könne, das im entscheidenden Momente, wie in der alten Zeit, die Kraft und Hingebung aller um Einen Gedanken, um Eine große gemeinsame That sammelt und das Größte leistet um keines andern Zweckes willen, als um dieses Größte eben geleistet zu haben. Es ist schwer das zu beschreiben, was alles zugleich ist und durchdringt. Wir haben nur Ein Wort dafür. Der alte Geist begann dem römischen Weltreich zu fehlen.

Es ist das Wesen aller großen Männer, diesen Geist zu verstehen und sich ihm dienstbar zu machen. Dann entstehen die großen Thaten der Völker. Wo er fehlt, beginnen die großen Männer seinen Mangel in ihrem Gefühle für das Gesammtleben zu empfinden, und ihn mit ihrer Arbeit ersetzen zu wollen. Dann entstehen große Gesetzgebungen und große staatliche Organisationen. Die letzteren stemmen sich mit aller Kraft, die dem Menschen aus der eigenen Individualität und aus dem Gehorsam der Gesammtheit entspringt, jener Auflösung entgegen, deren Umfaßbarkeit bei dem Einen zur Revolution, bei dem Andern zur Verachtung der Menschen und selbst ihres Gehorsams, bei dem Dritten zur Willkür, ja zur Grausamkeit wird. Es ist ein wunderbarer innerer Lebenskampf der Völker, der in solchen Zeiten uns entgegentritt. Bei allen aber ist es seine Natur, das ganze Wesen des Volksgeistes noch einmal zu erfassen, und es gerade dann zum Ausdruck zu bringen, wenn es sein Ende nahen fühlt. Der Untergang aller Völker, obwohl zuletzt immer auf denselben Elementen beruhend, ist ebenso individuell geartet, wie das Entstehen ihrer Macht und die Blüthe derselben.

Der römische Volksgeist war ein tief verschiedener von dem hellenischen. Jener hatte sich dem ganzen Occident, dieser dem ganzen Orient aufgeprägt. Aber das römische Weltreich hatte beide zusammen in ein äußerliches Ganze zusammengefaßt. Damit hatte es die höchste Macht gewonnen; aber es gab kein römisches Volk, und keinen Geist des römischen Volkes mehr. Der Staat selbst war ein Mechanismus, der formale Dienst des Staatslebens war an die Stelle des geistigen Vertrauens auf seine innere sich selbst erzeugende Kraft getreten; es ward eine Oede um den Sitz der höchsten Gewalt, und diese Oede ward allmählig zur Gefahr, zuerst für das Haupt und dann für alle.

Das fühlte bereits Cäsar. Mit ihm beginnt der Proceß, der den Mangel jenes geistigen Faktors im Organismus durch die absolute

Gewalt des Staatshauptes ersetzen wollte. Es blieb unmöglich. Jenes Element, durch welches alle Völker der Geschichte den Absolutismus ihrer Herrscher jemals ertragen haben, fehlte ihm. Der Imperator hatte zwar die Gewalt über die Völker, aber er hatte kein Volk. Das Recht seiner Herrschaft wurzelte nicht in dem Gefühle seiner Unterthanen, sondern in der Macht sie auszuüben. In ein historisches Wort zusammengefaßt, zeigt uns die römische Geschichte dieser Zeit für alle Zeiten, wie tief, ja wie unausfüllbar der Unterschied zwischen den Imperatoren und dem Königthum ist. Und dieser Unterschied ward mit jedem Menschenalter mächtiger empfunden. Weder die Tapferkeit eines Trajan, noch die feine Bildung eines Hadrian, noch der edle Sinn eines Marc Aurel konnte das Einzige ersetzen, was diesem Staate fehlte. Umsonst waren Muth, Verstand und Siegesruhm; die große Einheit die im Volke von jedem Einzelnen getragen wird, war zu schwer auch für die gewaltigste Persönlichkeit; die Einsamkeit des Herrschers der Welt selbst auf dem unbestrittenen Thron war stärker, als der stärkste Geist; umsonst war sogar die politische Divinität des Imperators; in der Verzweiflung daran, durch menschliche Kraft jene Einheit aus dem formalen Gehorsam zur lebendigen Hingabe, in der Unmöglichkeit aus dem Reiche ein Vaterland, aus dem Imperator einen König zu machen, legt Diocletian das Scepter nieder. Und nach ihm beginnt die innere Auflösung zu einer äußeren zu werden.

Wie nun dieser Proceß im Einzelnen vor sich gegangen, die Palastrevolutionen in Rom, die Prätorianerrevolutionen im Heer, die Verlotterung in der Administration, die Verarmung des Grundbesitzes in Italien und allmählig auch in den Provinzen, den Anfall der germanischen, asiatischen und afrikanischen Völker auf die Gränzen des Römerreiches, die verderbliche Pöbelwirthschaft mit ihrem panem et circenses, und tausend andere Dinge haben wir hier nicht zu verfolgen. Es ist wahr, daß die besseren römischen Imperatoren dem allem eine feste Ordnung der Verwaltungsmaschine nach außen wie nach innen gegenüber zu stellen suchten. Der Form nach war Rom besser geordnet als zur Zeit der Republik, in der es noch eines Cicero bedurfte, um die Ungeheuerlichkeiten eines Verres zur Rechenschaft zu ziehen. Es war das die Zeit, wo sich Rom, gleichsam an die alten Traditionen der strengen republikanischen Ordnung erinnernd, Eine große Frage zu lösen versuchte, die sich alle Darstellungen des „römischen Staatsrechts der Imperatorenzeit" denn doch neben ihrem reichen Material wohl vergegenwärtigen sollten. Rom trat mit den Imperatoren in die Epoche hinein, in der es das welthistorische Experiment durchmachte, ob eine geordnete und verhältnißmäßig tüchtige Ver-

waltung den Geist des Volkes und des Staates zu ersetzen vermöge.

Die Geschichte des inneren Verfalles des römischen Reiches hat diese Frage für Rom verneint. Aber wir sollen nicht vergessen, daß sie wie die folgende eine ewige ist. Sie soll dazu bestimmt sein uns auch jetzt zu belehren, wo die Gränze dessen ist was durch die Verwaltung erreichbar ist, was nicht. Und hier haben wir noch viel zu lernen. Doch das zu verfolgen ist an diesem Orte nicht unsere Sache.

Allein an die Seite dieser Frage trat sofort eine zweite. Mag man sich unter jenem Geiste von Volk und Staat denken was man will, die Erfüllung dieses abstracten Wesens mit geistigem Inhalt sind doch Kenntnisse und Wissenschaft. Die zu gewinnen, ihnen Organisation und Werth zu geben, dafür kann nicht bloß der Einzelne, sondern auch der Staat thätig sein. Und wenn daher jenes Etwas das wir den Geist nennen, zu verschwinden beginnt, so entsteht im Leben eines einst gesunden Staates die zweite nicht minder ernste Frage, ob es möglich ist, durch Entwicklung des rein theoretischen Bildungswesens als Theil der Verwaltung, also durch die Entwicklung des Unterrichtswesens den Ersatz für den Geist des Volkes zu finden.

Auf diesen beiden Punkten schließt sich die Geschichte des Verfalles des römischen Weltreiches an unsere Aufgabe. Die Lehren die sie gibt, sind aber so ernster Natur, daß wir gerade diesen Theil uns wenigstens in seinen Elementen zur vollen Klarheit bringen müssen.

Die Verwaltung im Allgemeinen und die des Bildungswesens im römischen Reich im Besonderen. Donatius, Cassiodorus. Die Bedeutung des Boëthius.

Was die Verwaltung ist und wo sie in der Staatswissenschaft ihre Stelle findet, das haben wir schon im Anfange gesagt; ebenso das Verhältniß vom Bildungs- und Unterrichtswesen. Der characteristische Unterschied zwischen der Imperatorenzeit und der Republik besteht nun darin, daß sich allmählig aus dem absolut ungeordneten Bildungswesen der letzteren die erste Gestalt eines Unterrichtswesens entwickelt. Mit der haben wir es hier zu thun. Und hier herrschen noch manche Vorurtheile. Es ist nämlich nicht richtig, daß während dieser Zeit die allgemeine Bildung abgenommen habe. Im Gegentheil ist es nicht zu verkennen, daß, wenn auch der Geist und die Thatkraft der antiken Welt verschwinden, das eigentliche Bildungswesen im engeren Sinn sich nicht bloß äußerlich beständig entwickelt, sondern sich auch innerlich zu einem verhältnißmäßig festen und geordneten Ganzen in Theorie und Praxis, in Lehrplan, Lehrliteratur, Schulanstalten und Schulbildung

cristallisirt. Ja es kann gar kein Zweifel sein, daß schon mit dem zweiten Jahrhundert nach Christo die Grundlagen eines förmlichen Unterrichtswesens begannen sich über das ganze römische Reich auszudehnen. Nichts ist verkehrter als die Vorstellung, als ob die Völker Roms von der herrschenden Staatsgewalt in ihrer freien geistigen Entwicklung gehemmt worden wären, oder daß mit der absoluten Gewalt der römischen Kaiser eine absolute Gleichgültigkeit gegen das Bildungswesen parallel gegangen wäre. Im Gegentheil, wenn wir die eigentlich antike Welt, namentlich die hellenische, mit dem vergleichen was in der Kaiserzeit durch die bestehende Staatsgewalt geschah, so müssen wir unbedingt zugestehen, daß wir uns hier in einem für die damalige Zeit wirklich großartigen Fortschritt befinden. Es ist für die ganze folgende Zeit von hohem Werthe, sich darüber klar zu sein. Schon mit Augustus beginnt der Hof, die ausgezeichneten Träger der Kunst und Wissenschaft um sich zu sammeln, und ihnen damit zu geben was weder Hellas noch das alte Rom der geistigen Arbeit boten, öffentliche Ehre und selbst die materiellen Bedingungen ihrer Entwicklung. Neben Rom und seinen dichterischen und künstlerischen Hofstaat stellt sich Alexandrien als der Mittelpunkt der strengeren wissenschaftlichen Forschung, wenn auch Athen auf den Standpunkt der englischen Colleges herabsinkt. Die entstehenden Bibliotheken und Sammlungen erzeugen große und umfassende wissenschaftliche Unternehmungen, in Rom die Geschichtschreibungen eines Livius, Dionysus von Halikarnaß, Polybius, anderer; in Aegypten die Anfänge einer, für jene communicationslosen Zeiten bewundernswerthen Weltkunde eines Ptolemäus und Strabo; eine ganze Welt von zum Theil der Belletristik gehörigen] Arbeiten entsteht; und es ist in hohem Grade bedeutsam, wie ähnlich diese Zeit hier der unsrigen ist. Denn jene specifische Bildungsrichtung, die wir die „classische" nennen, ist mit ihren beiden großen Elementen schon damals da. Die „Classiker" der Imperatorenzeit sind schon damals wie jetzt vorhanden, und die Schiller- und Goetheliteratur nebst ihren endlosen Wiederholungen tritt schon damals in dem Scholiastenthum namentlich der gelehrten Alexandriner auf, während die Epigonen nur noch die belletristische Tagesliteratur bilden; doch das will seine eigene Geschichte. Daneben aber beginnt die Rechtswissenschaft ihre glanzvolle Entwicklung, und die juristischen Arbeiten eines Sabinus erheben sich schon zur Zeit des Vorchristenthums zu einer großartigen historischen Rechtsanschauung, an die sich die praktische Rechtsbildung eines Ulpian, Paulus, Papinian und anderer anschließt. Von der Höhe dieser geistigen Welt geht dann namentlich im zweiten Jahrhundert die bildende Bewegung in die tieferen Stufen des Volkslebens. Es war, wie wir gesagt, der größte Mangel der althellenischen

und altrömischen Zeit, daß sie alles was Bildung hieß, der zufälligen Individualität überließ, und alles was eigentliche Kenntniß war, nicht zu achten vermochte. Auch die Staatsgewalt kümmerte sich nicht um Bildung und Beruf. Das nun hatte sich in dem ersten Jahrhundert nach Christo in vielen wesentlichen Punkten gebessert. Wenn auch noch kein gesonderter Lehrberuf und keine Lehrerbildung entsteht, so fängt doch der Staat schon an, das Lehrerwesen durch sein unmittelbares Eingreifen über die Stufe des bloßen Gewerbes zu erheben, auf der wir es noch zu Cicero's Zeit mit seinen Doctores, dem reinen Privatlehrerthum, finden. Schon hat jede Stadt ihr eigenes Schulwesen mit dauernden Lehrplätzen, viele von ihnen genießen hohen Ruhm; mit Trajan, Vespasian und Hadrian wird eine gewisse staatliche Sorge für die systematische Entwicklung des öffentlichen Bildungswesens zu einem anerkannten Princip der Verwaltung, und es ist in dieser Zeit mehr für den Unterricht geschehen als während vieler Jahrhunderte der germanischen Geschichte. Wir geben zu, daß die großen römischen Bibliotheken mehr auf Prunk als auf Studium berechnet, und wohl vorzugsweise dem Gefühl entsprungen gewesen sein mögen, daß Rom nicht hinter Alexandrien zurückstehen dürfe; allein wenn Hadrian schon regelmäßige Lehrer anstellte, Antoninus Pius feste Gehalte und öffentliche Rechte für dieselben einführte, die Philosophen, Rhetoren und Grammatiker von Kriegsdienst und Municipalämtern befreite, ja sogar schon eine Beschränkung solcher Stellen nöthig ward, indem die kleineren Städte nur 6, die größeren schon 11, die Hauptstädte dagegen 15 besaßen, wenn Trajan schon für den Unterricht mittelloser Kinder sorgte und Diocletian bereits feste Bestimmungen über Schul- und Collegiengelder und zwar je nach dem Lehrcursus aufstellen mußte, so daß der Lehrer der untersten Classen — der institutor literarum — höchstens 50 Denare, die Lehrer der Realfächer (Rechenlehrer und Notarius) 75, der Lehrer des Baufaches 100, der Lehrer der höheren Grammatik 200, der Sophist und Rhetor dagegen 250 von jedem Schüler fordern durfte, so beweist das zwei Dinge für jene Zeit: zuerst, daß der Andrang zu diesen Lehranstalten durchaus kein geringer gewesen sein, und dann, daß sich bei denselben schon ein ziemlich feststehendes System von Vor- und Fachbildung nebst den Elementen der verschiedenen Berufsbildungen herausgebildet haben muß. Die große Verordnung von Valentinian (Cod. Theod. XIV. 9) über Studienzeit und Studienordnung bestimmt schon nicht bloß, daß die erstere mit dem 20. Jahre abzuschließen hat, sondern schreibt bereits ein Studienzeugniß vor, und will, daß die Regierung von Fleiß und Ergebniß der Studenten Kenntniß erhalte — „damit Wir von den Verdiensten und Studien eines jeden unterrichtet seien und ermessen können,

ob und wann sie für eine Staatsanstellung tauglich (necessarii) sind." Ja Julianus fordert sogar schon eine Art von Lehrerprüfung; „es soll niemand zum Lehrberufe zugelassen werden, wenn er nicht durch das Urtheil der Fachmänner (ordo) für geeignet erklärt ist und den einstimmigen Beifall der ersten Männer des Rathes, der curiales optimi, erhalten hat." . Der Codex Theodosianus, diese große Quelle des Verwaltungsrechts der späteren Imperatorenzeit, hat die betreffenden Vorschriften als gemeines geltendes Recht anerkannt und zusammengestellt, und wenn auch der Unterrichtsminister jener Periode, der „ἐπὶ τῶν βιβλιοθήκων καὶ παιδείας" (Graßberger II, 3) eingesetzte oberste Hofbeamte, die erste Form in der das „Unterrichtsministerium" in der Geschichte auftritt, wohl noch keine bestimmte Competenz hatte, so ist doch eine erste Organisation des Unterrichtswesens hier ganz unverkennbar. Mit dieser mehr und mehr systematischen Entwicklung hält das, was wir als die Bildungsliteratur jener Zeit bezeichnen müssen, gleichen Schritt. Die Schulbücher für den ersten Unterricht aus den beiden ersten christlichen Jahrhunderten der Imperatorenzeit haben sich zwar nicht erhalten; die Schriftsteller dagegen, welche für die höheren Classen Lehrbücher herausgaben, waren keinesweges unbedeutend, wie wir bei Quinctilian gesehen, und man sieht aus den Resten dieser Werke, daß die Zumuthungen, welche sie an das Studium in jenem Schulsystem stellten, durchaus keine so geringen waren, wie man wohl meint. Daß schon zu Quinctilians Zeit namentlich die höhere und niedere Grammatik ihre bedeutende Literatur besaßen, ist schon erwähnt; wir können vernünftiger Weise nicht bezweifeln, daß auch in den anderen Fächern in gleicher Weise niedere und höhere Schulwerke neben einander standen. Von der Jurisprudenz wissen wir bestimmt, daß und wie sich die Vorbildung der Institutiones zu einer eigenen Literatur ausbildete, für welche die bedeutendsten Juristen arbeiteten, und aus denen wir heute noch in derselben Weise, wenn auch wohl mehr lernen als die Zeitgenossen eines Gajus und Ulpian; die Berufsbildung, sich allmählig von der Praxis scheidend, trat dann in den drei großen Rechtsschulen von Byzanz, Rom und Berytus auf, die uns zwar dem Namen nach bekannt, aber ihrer inneren Organisation nach eigentlich unbekannt sind; doch war es immerhin hier, wo aus der Bewältigung der ungeheuren Rechtsliteratur sich die Pandekten-Vorlesungen herausbildeten, die dem Corpus Juris zum Grunde gelegt wurden. Wenn daneben Häser in seinem Lehrbuche der Geschichte der Medicin I, 392 sagt, daß wir über die Art, wie der medicinische Unterricht in dieser Zeit ertheilt worden ist, gleichfalls fast nur Vermuthungen aufstellen können, so zeigen doch gerade seine tiefeingehenden Untersuchungen, daß es solche medicinische

Schulen in vielen Theilen des römischen Reiches gegeben hat, und was Galen neben der großen Literatur der hippokratischen Schule bietet, ist vollkommen geeignet, uns hohe Achtung vor dem Wissen der damaligen Zeit sowohl als vor ihrem Forschungseifer einzuflößen. Die allgemeinen Bildungsanstalten endlich, die scholae, welche nicht für einen bestimmten Beruf bildeten und die man nach ihrem wichtigsten Theile noch immer Rhetorenschulen nannte, darf man gleichfalls keinesweges als unbedeutend denken. Will man sich eine eingehende Vorstellung von Methode und Inhalt dieses Lehrwesens gewinnen, so muß man die Werke der Männer durcharbeiten, welche am Ende dieser Periode den Lehrstoff zusammenfaßten und uns damit ein Bild von dem gaben, was man damals als den höheren wissenschaftlichen Standpunkt für die, wenn auch meist nur dialektisch und scholastisch behandelten Gebiete, aber immerhin als Voraussetzung der höchsten Bildung ansah. In der That standen jene ersten Lehrer schon damals so hoch, daß nicht bloß das eigentliche Mittelalter, sondern auch noch der Beginn der classischen Epoche für alle Vorbildung nichts Besseres zu thun wußte, als die Schriften derselben einfach zu verarbeiten, indem man die tiefer eingehenden Gesichtspunkte wegließ. Uns fehlt leider die Bearbeitung dieses so hochwichtigen Gebietes in der Geschichte des europäischen Bildungswesens, und dennoch sind es gerade jene Männer, die man auch der späteren christlich-germanischen Bildung zum Grunde legte, und durch welche endgültig jene innige Verschmelzung der antiken Welt mit dem Geistesleben des europäischen Continents hervorging, auf dem nicht bloß unsere Gegenwart sondern auch unsere Zukunft beruht. Den eingehenden Studien eines Ussing, Ekstein, Graßberger, Burkhardt, Mommsen und anderen verdanken wir einen Einblick in den formalen Organismus des öffentlichen Bildungswesens, wie ihn keine andere Zeit gehabt hat; der Inhalt dieser Bildung fordert für sein Verständniß jedoch noch eine eigene geschichtliche Behandlung, die uns zeigen wird, was eigentlich aus jener Literatur die germanische Welt in sich aufgenommen und was sie abgestreift, vor allem aber wie sich gerade durch diese höheren Lesebücher der goldene Faden erhalten hat, der in der wilden Zeit des Mittelalters dennoch das höhere Bewußtsein der germanischen Völker mit der alten Welt verbunden hat. Das worauf es dabei ankommen würde, wäre unserer Ansicht nach die Verfolgung des Processes im Bildungswesen der Imperatorenzeit, in welchem sich aus der anfänglich ganz unbestimmten Vorstellung der Rhetorik und der Rhetorenschulen, in denen je nach Neigung und Bedürfniß die einzelnen Gebiete der damaligen wissenschaftlichen Bildung gelehrt wurden, eben diese Gebiete sich selbständig herauslösen und zu dem werden, was schon die Römer die einzelnen disciplinae nannten. Man kann, meinen wir,

dabei zwei Perioden scheiden. Die erste ist diejenige, in welcher noch die Rhetorik als erste unter den artes die Hauptsache bildet, der alle anderen dienen müssen; sie ist zugleich diejenige ars, welche, wie schon Aristoteles gewollt, eigentlich die Staatswissenschaften theils enthält, theils sie in Gericht und Verwaltung auch öffentlich verwendet. Als aber mit dem Imperatorenthum das öffentliche Leben verschwindet, tritt, wie wir aus Quinctilian sehen, die zweite ein. Die hellenische, specifische Rhetorik verliert ihre herrschende Stellung und wird zur höheren Sprach- und Formenlehre; den Wendepunkt, auf dem sie aus der Grundlage der publicistischen Bildung im höheren Sinne zur literarischen hinabgeht und die damalige Gestalt der Sprachlehre wird, bildet Quinctilian. Was seit dem 2. Jahrhundert noch an eigentlicher Rhetorik übrig bleibt, ist schon zum formalen öffentlichen Prunk, disputatio und höchstens zur Vorbildung für den Fachjuristen geworden, der von ihr zu den Institutiones und den Professores übergeht. Von da an aber und wohl auch eben dadurch fangen die übrigen allgemeinen Bildungsgebiete an selbständig zu werden, deren eigentliche Stellung man in den Rhetorenschulen nicht recht definiren kann. Wie das geschehen, können wir vor der Hand im Einzelnen nicht verfolgen. Aber wir werden uns wohl entschließen müssen anzuerkennen, daß hier, wir denken eben nach Quinctilian und den großen Juristen, ein Proceß vor sich gegangen ist, der namentlich für das ganze Mittelalter entscheidend wird. Der Mangel an eingehender Quellenkenntniß verstattet es uns noch nicht, ihn im Einzelnen nachzuweisen; im Ganzen aber scheint derselbe ziemlich klar vorzuliegen, da wir wenigstens seine letzte Gestalt, mit der derselbe abschließt, vor uns liegen sehen. Wir können sie als die Entstehung und Ausbildung des encyclopädischen Bildungswesens des vierten und fünften Jahrhunderts bezeichnen. Der bei weitem größte Vertreter derselben ist Boëthius, ohne dessen hochbedeutsame Arbeiten man diese Zeit kaum verstehen wird. Von ihm aus kann man sehr gut zurückblicken auf das, was in jener Zeit geschehen ist. Jene Aufstellungen nämlich von größeren Bildungsanstalten, die vor allem für die einzelnen Lehrstühle eine spezielle Aufgabe vorschrieben, mußten von selber und ohne weitere Vorschriften genau dasselbe hervorrufen, was wir noch heute alle sehr wohl kennen, und worauf ein so wesentlicher Theil unserer Bildung beruht. Das war die Auflösung jener allgemeinen Bildung, die noch Aristoteles unbestimmt in *τέχναι* und *ἐπιστήματα* zusammenfaßt, in bestimmte einzelne Bildungs- und Lehrgebiete, denen sich ja schon die öffentlich angestellten Lehrer widmen mußten, um eine Stelle zu bekommen. Naturgemäß mußte sich dann, wie es schon zur Zeit Quinctilians für die Ars rhetorica der Fall war, an jedes dieser Fächer eine eigene Literatur

anschließen, und diese wieder ward theils in der Form von Collegienheften, theils in der selbständiger Werke die Grundlage des Bildungsganges an den verschiedenen Schulen. Nun haben wir bereits gesehen, wie Jurisprudenz und Medicin — in der That ohne sich viel darum zu kümmern, ob man sie als artes oder disciplinae betrachten mochte — als selbständige Berufslehren ihren eigenen Weg gingen und sich von dem Vorbildungswesen der Rhetorenschulen losmachten, um sich zu speziellen Fachbildungen zu gestalten. Eine „Theologie“ als Fachbildung gab es aus guten Gründen noch nicht; wie sie später — mit dem vierten Jahrhundert — entsteht und sich gleichfalls aus der rhetorischen Vorbildung zu einem selbständigen Fach macht, werden wir später sehen. So kam es in der That darauf an, wie sich nunmehr die eigentliche Philosophie und die übrigen Wissenschaften in dieser fachgemäßen Auflösung verhalten würden. Was uns in der großen Literaturgeschichte dieser Zeit gerade in Beziehung auf unser Gebiet fehlt, das ist statt der Besprechung des Werthes und der Form der einzelnen Schriften vielmehr eben jenes Verhältniß der einzelnen Schriften zu der nunmehr administrativ gegebenen Ordnung des öffentlichen Unterrichts in den „Staatsgymnasien“ dieser Epoche: hier liegt noch eine große und in hohem Grade dankbare Aufgabe vor uns, deren Lösung den trefflichen Arbeiten Mommsens, Marquardts, Madvigs und anderer erst ihren ganzen Werth geben würde, und die vielleicht bei der eminenten Gründlichkeit Graßbergers nur einer Vorstellung vom specifischen Begriff des Unterrichtswesens bedürfte, um uns dies Gebiet klar zu machen. Wir sehen von demselben bis jetzt nur einzelne Erscheinungen, die uns aber allerdings zeigen, wie ernst jene Männer — deren Analogon ohne allen Zweifel die Professoren unserer heutigen philosophischen Facultäten sind — ihre Aufgabe nahmen. Am nächsten lag dabei wohl die Entwicklung der eigentlichen Grammatik, wie sie sich hinter Quinctilian zu einer Sprachwissenschaft zu erheben strebt. Lindemann hat die Quellen in seinem Corpus Grammaticorum Latinorum veterum, wenn auch nicht vollständig, gesammelt. Und diese Quellen zeigen uns, daß man vollkommen Unrecht hat, schon in der Sprachwissenschaft jene Zeit für rein formell und unbedeutend zu betrachten. Im Gegentheil enthalten sie Momente, die unsere gegenwärtige Sprachwissenschaft wohl wieder wird aufnehmen müssen, soll sie nicht in ihren formalen Untersuchungen über das rein Mechanische in der Sprachlehre allmählig erstarren. Wir heben von den Schriftstellern, die Lindemann gesammelt, dem Donatus, Probus, Eutychius, Messius u. A., nur den Donatus hervor, der neben der Frage der Wortbildung, für welche dann Phoca Grammaticus in seiner „Ars de nomine et verbo“ ein wenig der Vater unserer

heutigen Sylbenlinguistik ist, wohl der erste wenigstens unter den uns bekannten ist, welcher die Sprachlehre mit dem musikalischen Elemente zu verbinden und der Musik, die in der Sprachbildung so gewaltig wirkt, ihre Stellung zu geben verstanden hat, ein Gebiet, von dem weder Quinctilian noch Grimm noch Littré noch Max Müller eine klare Vorstellung haben, und das nach Donat Mar. Victorinus („de ratione metrorum" bei Lindemann I. 293) speziell mit der Metrik zu verschmelzen wußte. In der That war es doch eben diese Verbindung, die der Musica den Rang einer der sieben Künste erhalten konnte, als es nicht mehr eine „weithintönende Leier" noch einen Schlacht- und Marschgesang der attischen Epheben gab. Und bleibt nicht ewig das Lied eine gesungene Sprache? — Freilich darf man mit diesen Werken in ihrer Urgestalt nicht etwa die Ausgaben auch nur zusammenstellen wollen, welche im Mittelalter als reine elementare lateinische Schulgrammatik unter dem Namen des Donats herausgegeben wurden, wie z. B. der Dialogus Magistri Donati grammatici fundatissimi, juvenibus Scholaribus perutilis (Wien 1525), wo neben Declination und Conjugation von anderen Dingen gar keine Rede ist, obgleich diese reine Schulgrammatik, in streng dialogischer Form abgefaßt, erklärt, sie sei vom Erasmus empfohlen. Doch müssen wir das berufeneren Händen überlassen. Wir zweifeln aber keinen Augenblick, daß schon im dritten und vierten Jahrhundert bei allen Schulen von Europa ähnliche Arbeiten über jedes einzelne Fach da gewesen sind, deren Zusammenstellung uns ein Bild des Unterrichtsganges jener Zeit geben würde, wie wir es bisher entbehren. Denn wir glauben annehmen zu dürfen, daß schon im vierten Jahrhundert das was wir als die höhere Bildung zu bezeichnen pflegen, in dem Studium aller dieser Gebiete bestanden haben wird, so daß die eigentliche Philosophie, die Vorträge über die vier philosophischen Systeme, selbst wieder nur als ein, und zwar wie wir glauben obligater Theil derselben angesehen wurde, so sehr daß jeder bedeutende Patristiker — wir kommen sofort zu denselben — diesen ganzen Bildungsgang der Scholae durchgemacht hat, und erst aus diesen Schulen heraus zum Christenthum überging. Von Justinus, Origenes, Clemens, Augustinus und anderen wissen wir es ohnehin, und Augustinus selbst dachte ernstlich daran, diese Lehrgebiete speziell für die Christenschulen zu bearbeiten (s. unten). Diejenigen aber, die an der Spitze der damaligen Bildung standen, besaßen daher nicht bloß die Kenntniß der einzelnen Fächer und ihrer damaligen Behandlungsweise, sondern sie waren vielmehr in hohem Grade encyclopädisch gebildet, kannten die uns größtentheils verlorene Fachliteratur sehr genau und verstanden auf Grund traditioneller Uebung alle Gegenstände so übersichtlich und

klar zu behandeln, daß als das Mittelalter anfing neben der römischen Sprache auch römische Bildung zu achten, gerade sie die Lehrmeister dieser Zeit geworden sind. Sie müssen als das große Bindeglied zwischen dem untergehenden römischen und dem entstehenden europäischen Bildungswesen betrachtet, und als solches studirt werden. Die drei Namen, an die sich vorzugsweise diese Bewegung knüpft, sind Marcianus Capella mit seinen septem artes liberales, der Urheber der Bezeichnung der „sieben freien Künste“; Cassiodorus mit seinem Werk De artibus ac disciplinis liberalium literarum (jetzt erst vollständig bekannt durch die Ausgabe von Angelo Mai 1831, und auch jetzt noch wenig beachtet), vor allem aber Boëthius.

Wie diese drei Männer z. B. bei Ueberweg in die Patristik hinein kommen, ist schwer zu sagen; denn Boëthius' Schrift De consolatione animarum ist denn doch kaum etwas anderes als eine Nachbildung Cicero's und Seneca's. Immer aber bleibt Boëthius der größte und bei weitem tiefdenkendste Gelehrte seiner Zeit, der uns wie kein anderer ein Bild von dem gibt, was im fünften Jahrhundert die römisch-hellenische Wissenschaft und Literatur zu bieten wußte. Wenn er bisher keine eingehende Darstellung erfahren hat, die uns den ganzen Mann mit seiner großen Bedeutung, die bis ins vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert hineingreift, wiedergibt — hat doch Thomas von Aquino ihn werth gefunden ihn eigens zu behandeln, und war doch sein Ende ein so hochtragisches — so liegt das offenbar nur daran, daß man, wie wir in Graßberger sehen, nur zu leicht glaubt, es habe seit der classischen Zeit und ihrem Untergange auch kein classisches Bildungs- und Unterrichtswesen mehr gegeben. Dazu kommt freilich auch, daß es keine gesammelte Ausgabe seiner Werke gibt; man muß eben die Ausgabe von 1546 mit den von Angelo Mai nachgetragenen Schriften zusammenstellen. Wir müssen uns an diesem Orte genügen lassen, nur die Hauptsachen anzuführen. Die Grundlage mag sein „Mythografus“ gewesen sein, in dem er die ganze Mythologie der alten Welt in einer allerdings mehr eleganten als gründlichen Weise, jeden Gott mit seinem Kapitel, behandelt, und in seiner Function erklärt. Es ist ein sehr merkwürdiges Buch; dürfen wir annehmen, daß noch im fünften Jahrhundert diese Dinge in dieser Weise in den scholis gelehrt wurden? Oder bloß im römischen Occident? Und doch hätte er es kaum geschrieben, wenn das nicht der Fall gewesen wäre! Freilich kennen wir den Mythografus erst durch Angelo Mai. Dagegen steht das Folgende schon in der Ausgabe von 1546, war also auch damals noch nicht vergessen. Und hier nun zeigt sich Boëthius zuerst als ein in seiner Art höchst gründlicher Kenner des Aristoteles, den er eigentlich in seinen

Analyt. prior. et posterior. Libri Aristotelis (4 L. de syllogismo cathegorico — de syllogismo hypothetico — de divisione — und de definitione) so wie in seiner Topica, sowohl dem Inhalt als der wortklaubenden durchaus scholastischen Methode so vollständig wiedergibt, daß man kaum fehlgreifen wird, wenn man gerade Boëthius, der mit seiner lateinischen Sprache ja Jahrhunderte hindurch den griechischen Text des Aristoteles ersetzen mußte, als einen der Väter der Scholastik betrachtet. Dann folgt eine Schrift, die eigentlich nur historischen Werth für jene Zeit hat, De disciplina Scholarum. Von einem Lehrplan, von Unterscheidung der artes und scientia ist da noch keine Rede; wohl aber viel von Klagen über die Verwahrlosung der discipuli. Wir lassen aber hier aus dem Kap. II eine Stelle folgen, die dadurch so wichtig ist, daß sie uns zeigt, wie schon im fünften Jahrhundert die berühmten Scholae nicht etwa bloß von Römern und Griechen, sondern von allen Theilen Europa's aus besucht wurden; die Idee einer europäischen Bildung ist schon da, und das Mittelalter hat sie nicht erst geschaffen, sondern sie nur von der römischen Zeit übernommen. Er sagt: „multas autem artes mendicare (emendicare?) prospeximus (Beziehung wohl auf die folgenden Schriften) nullis eis pocula philosophiae (also nicht religionis oder fidei!) administrantibus. Flavosque Britones studii pretio Romam commeantes graviter indoluimus, quia Atheniensium scintillis minime pascebantur. Tandem autem Gallica lingua (?) graecari incoeperunt. Germanici furoris (!) paucis inspeximus intitulari. Magicae autem discussionis arte de Hiberia (ist das die spätere Irländische Schule?) multos vidimus magistrari." Da sind die europäischen Völker in Rom — Spanien fehlt — mit ihrer „lingua", der „Zunge", an den Universitäten des Mittelalters; war es ein Wunder, daß sie fünfhundert Jahre später in ganz gleicher Weise nach Paris gingen? — Hier ist noch viel zu erforschen! Merkwürdig ist, daß die kleine Schrift De rhetorica cognatione (die wir erst durch A. Mai kennen) eigentlich unbedeutend ist. Dagegen folgen (in der Ausgabe von 1546) seine wichtigen Werke: 2 Bücher De Arithmetica und 5 Bücher De Geometria, so wie 5 Bücher De Musica, die wohl zu dem Werthvollsten und wie der ganze Boëthius zu dem am wenigsten Benutzten aus der ganzen alten Musikliteratur gehören; selbst Ambrosch scheint sie gar nicht zu kennen. Bei Boëthius ist diese Musica indeß nicht wie bei Donatus ein Theil der Sprachwissenschaft, sondern eine vollständig selbständige disciplina, welche die einzige einigermaßen vollständige Quelle für die Theorie der Musik bei den Griechen und Römern abgibt. Nicht allein daß wir hier die Namen und Werke der griechischen Musikschriftsteller und

ihrer ganzen Ton- und Accordenlehre finden mit der zugleich graphischen Darstellung der Schwingungsknoten, welche schon die Griechen Eubulides, Hippasus, Nicomachus, Archita und andere, die Boëthius citirt, kannten und in der Lehre vom Monochord, Tetrachord u. s. w. verwertheten, sondern bei ihm ist die Musik aus der Praxis zu einer vollständigen Theorie geworden, die auf dem offenbar schon allgemein angenommenen Satze beruht, daß „Vox est aer ictus, sensibilis auditu". Wenn wir der Mathematik oder der Musik sachkundig wären, wie gerne weilten wir länger bei dem Bilde, das uns in diesen Werken Boëthius von dem Verständniß dieser Dinge in seiner Zeit hinterlassen hat. Allerdings wird nun alles das, was wir hier andeuten, seinen rechten Werth erst in seinem großen Zusammenhang mit seiner eigenen Vergangenheit finden; denn selbständige und neue Gedanken hat diese Zeit nicht geschaffen. Man sieht auf jedem Punkte, wie sie ihre Classiker hinter sich hat und ihnen nur mit Mühe folgt; aber sie studirt und sammelt und ordnet, und wenn der Student aus Deutschland, Frankreich, England und Irland roh und der Student aus Italien und Griechenland sittenlos und verkommen war — war es denn wirklich anders in den Universitäten von Bologna und Paris im Mittelalter? Und doch ist dort die Welt untergegangen, und hier ist eine neue entstanden. Ja, Wissenschaft und Lehre sind herrliche Güter, aber sie allein sind doch nicht die Lebensquelle sondern nur die geistige Erfüllung der Weltgeschichte, und auch das trefflichste Unterrichtswesen vermag durch sie nicht zu ersetzen, was sie allein nicht geben können.

Faßt man jedoch das bisher Gesagte zusammen, so ist das Bild das sich hier entwickelt, sowohl von dem Inhalt als von den Leistungen des Unterrichtswesens dieser Zeit, ganz abgesehen vom Christenthum das ja auch in ihr geboren wird, ein immerhin großartiges. Und so hat es wohl keinen Sinn mehr zu meinen, als wäre das Bildungswesen ein niederes, unzusammenhängendes und wenig verbreitetes gewesen. Im Gegentheil war die hellenisch-römische Civilisation, wenn sie auch keine genialen Geister mehr schuf, niemals so allgemein entwickelt als gerade in dieser Epoche, in der wir in ganz bestimmten Formen schon allgegemeine und besondere Vorbildung und Fachbildung, reiche und organisirte Schulen und Bibliotheken, eine verbreitete bedeutende Literatur und eine der früheren Zeit unbekannte hohe und geachtete Stellung sowohl des Lehrerthums als der erworbenen Kenntnisse finden. Und denkt man sich diese arbeitende Welt in der Mitte ihrer herrlichen Kunstwerke, deren Besitz bis auf die mittleren Classen selbst des Bürgerthums im häuslichen Leben hinabging und deren Reste wir noch täglich selbst in den Gränzgebieten des römischen Reiches, in den Trümmern der monu-

mentalen Bauten wie in den Villen der römischen Bürger von den Alpen bis zum Ocean finden, umgeben von Poesie und von Tradition, von Geschmack und Genuß, so wird man sich wohl zu erklären vermögen, wie sie den rohen Germanen einen „Barbaren“ nannte.

Und dennoch ging diese Welt unter. Auch ihre hochentwickelte und immer allgemeiner werdende Bildung vermochte sie, trotz des energischen Einschreitens der Unterrichtsverwaltung des Staats, nicht zu erhalten. Was ist es, was sie eigentlich unfähig machte zu leben?

Wir dürfen uns hier nicht auf tiefer gehende Untersuchungen einlassen. Wir hoffen nur, daß es uns gelingen möge, für einen Augenblick den Sinn unserer Leser auf jene Thatsache zu richten, welche so leicht zu empfinden und so schwer auszusprechen ist, obwohl sie mit ihrer offenbaren Kraft die Jahrhunderte der nun folgenden Geschichte beherrscht. So hoch auch alle Zeiten Kenntniß und Wissenschaft gestellt haben, so ist es doch gerade diese Epoche welche uns zeigt, daß noch etwas anderes im menschlichen Geiste lebendig ist, was durch sie nicht ersetzt werden kann.

Alle Bildung wird zur Kraft des Geistes. Allein alle Kraft des Geistes empfängt doch ihre letzte Bestimmung darin, daß sie uns fähig macht, mit dem was wir sind einem Höheren zu dienen. Das Bewußtsein von diesem Höheren, mag man es nennen wie man will, und die höhere Weihe die es gibt, kann ich zwar mit dem Gedanken erfüllen und erweitern, aber nicht schaffen; alle Bildung kann sie veredeln, aber nicht geben. Was nun dieses Höhere eigentlich sei, das wußte jene Zeit nicht; sie empfand nur, daß es fehle. Und doch vermögen wir es vielleicht schon im Geiste der antiken Welt auszudrücken, ohne daß wir schon der Auffassung der christlichen bedürften. Das römische Weltreich hatte an die Stelle der Liebe das Recht mit seiner starren Gültigkeit, an die Stelle des Heimathsgefühls die unbedingte Herrschaft der Staatsgewalt, an die Stelle aller Gottheit die Auflösung alles Gottesbewußtseins gesetzt. Damit war das Ideale im Leben der Völker verschwunden; jene unsichtbaren Linien, welche der Geist von dem Mangel und der Kläglichkeit des Täglichen sich selber unbewußt in eine dunkle Ferne zieht, die er mit seiner innersten Hingebung an den Nebenmenschen, an das Vaterland und an das Göttliche täglich und thatsächlich erfüllen soll, waren verloren. Die ethische Idee war zu einer dialektischen Theorie, das Recht zu einer formalen Ordnung, die innerliche Pflicht zu einem äußerlichen Gehorsam geworden, und niemand fühlte mehr in sich das Dasein von etwas Höherem, das ihn zur edleren Arbeit gespornt oder für die edlere That innerlich gelohnt hätte. So geschah das, was den Proceß des Absterbens der Völker und ihrer Reiche beginnen läßt. Jeder begann nur für sich da zu sein; die Ge-

meinschaft aber ward nicht mehr getragen durch die warme Kraft des Einzelnen, sondern sie selbst bestand nur noch in der äußerlichen Gewalt. Ward die erschüttert, wer sollte jener helfen? So entstand jenes Gefühl, das sich schon im zweiten Jahrhundert in ganz Europa verbreitet, das Gefühl des inneren Verlassen- und Verlorenseins des Einzelnen mitten in dem großen Weltreich und seinem Glanze, die Empfindung des Ungenügens, das den Mangel jedes Idealen begleitet, das Nebeneinander des Einzelnen ohne gemeinsames Band, das mehr und mehr die Auflösung in das Einzelleben überträgt, und dessen letztes, ödes Ziel das Streben nach dem Wohlsein und den Interessen des Einzelnen wird. Der Punkt aber, auf welchem das am faßbarsten wird, weil wir in ihm zugleich den Grund jener Erscheinung selbst finden, ist eben das Bildungswesen. Es ist das Wunderbarste in uns, daß gerade das unentwickelte Gemüth am klarsten die Empfindung des Höchsten in sich trägt; aber seine Schwäche besteht darin, daß es sich gewöhnen kann das für das Höchste zu halten, was ihm in der ersten Bildung von Andern gelehrt wird. Diese Bildung aber bot dem Kinde wie dem Jüngling in dieser Epoche nichts als Kenntnisse. Und diese zeigten ihm eine Welt, in welcher das Ideale werthlos geworden, eine Welt, in der das Recht die eine Hälfte der Menschen zum Sklaven der andern gemacht, in der die Gewalt in Willkür, das Vaterland und Volksthum in dem mechanischen und doch durch keine öffentliche Freiheit belebten Regierungsapparat untergegangen, und in der endlich Sitte und Ordnung schon von der ersten Erziehung an sich dem Interesse beugten und der Hoffnung auf ein Edleres auf Erden keinen Raum boten. Und was konnte dabei die Schule sein? Was anders als eine Heranbildung für den beschränkten Zweck des Einzellebens, für den Schüler das Mittel, die erforderlichen Kenntnisse zu erwerben, für die Eltern, das Kind schon frühe glänzen zu lassen, nicht damit es etwas Ernstes für die Zukunft wisse und leiste, sondern damit jeder für sich seine eigenen Zwecke erfülle. So gewann die Schule in Umfang und verlor in Tiefe. Nicht mehr der Character, nicht mehr das Ethos des edlen Hellenen oder die todesverachtende virtus des starken Römers, sondern das einfache Maß des Angelernten erschien als die Hauptsache; und es ist ein ewiges Gesetz, daß dieses Maß an objectiver Kenntniß und Fähigkeit in dem Grade entscheidender für den Werth des Einzelnen wird, in welchem der Einzelne sich selber allein als den Zweck seiner selbst setzt. Wo aber das der Fall ist, da wird dann auch in der Schule statt der Erziehung der bloße Unterricht die Hauptsache. Es ist dies eine sehr ernste Sache, und Ehre denen, welche die erste nicht bloß als einen Theil des letztern erkennen und vertreten. Denn das Symptom und

die erste Gefahr eines solchen Zustandes — und wir möchten die Gewalt besitzen, die Augen und das Verständniß jedes Lehrers und jedes Schülers, wenn auch nur für einen Augenblick, darauf festzubannen — besteht zu allen Zeiten und bei allen Völkern, auch in unserer Gegenwart! — darin, den Schulerfolg als die Hauptsache der Schule anzusehen. Schon die Römer fühlten das; „jam non vitae sed scholae discimus," klagt Seneca Ep. 106, und bitterer noch Polybius (XII. 26): „Unsere Bildung geht auf in leerem Wortgepränge und unsere Lehre in Sophisterei; sie hat fast nur noch statt der Wissenschaft die Wortklaubereien (εὑρεσιλογίαι) und nichtige Einbildungen werden verfolgt" (κενοδοξοῦντες). Denn in der That hatte jene ganze Bildung nicht bloß das geistig schöpferische, sondern auch ihr sittliches Element verloren, und mochten die Kenntnisse auch noch so hohen Werth haben, das war es was sie nicht ersetzen konnten. Und hier eigentlich schließt die Geschichte des römischen Unterrichtswesens, denn in ihr war mit dem Gefühle für das Vaterland das höchste irdische, und mit dem lebendigen Gottesbewußtsein das höchste überirdische Element aus dem Bildungswesen und damit aus dem Volke verschwunden.

So mußte denn eine andere Grundlage der kommenden Dinge gefunden werden. Eine neue Zeit bereitet sich vor.

Die Religion als Staatswissenschaft und das Eintreten des Christenthums.

Wenn wir in dem Folgenden nichts zu thun hätten als die Elemente und Entwicklung der christlichen Religion zu beschreiben, so würden wir für das erstere einfach auf die Geschichte der Philosophie, für das zweite auf die Kirchengeschichte, und namentlich auf die neueren eingehenden Bearbeitungen der Patristik verweisen dürfen. Allein für unsere Aufgabe liegt ein wesentlich anderes vor, und so unmöglich es ist, eine Sache die erst begonnen werden muß in genügender Weise zu bewältigen, so muß es dennoch für unser specifisches Gebiet versucht werden. Mögen dann die Nachfolgenden vollenden, was hier versucht ist.

Wir haben hier nicht zu untersuchen, was Religion an sich ist. Allein wir dürfen als anerkannt voraussetzen, daß gar keine Religion, mag sie einen Inhalt haben welchen sie will, jemals ohne den größten Einfluß auf das Staatsleben im Allgemeinen, und im Besondern auf das gesammte Bildungswesen desselben geblieben ist. Daß und wie das im Orient und bei den Hellenen der Fall gewesen, haben wir schon früher gezeigt. Anders geordnet wie bei ihnen war das religiöse Element bei den Römern. Es mag im Anfang der römischen Geschichte streng genug gewesen sein. Die Entwicklung Roms zum Weltreiche dagegen ver-

nichtete geradezu alles, was wir irgendwie unter einem religiösen Leben verstehen mögen; es machte das ideale Gottesbewußtsein so gut als den Cultus zur Angelegenheit des Einzelnen; der Staat als Weltreich war gegen beides vollkommen gleichgültig. Wie und ob das noch Religion zu nennen ist, wollen wir hier nicht untersuchen. Aber fest steht, daß dieses römische Weltreich als solches keine Religion besaß und keine anerkannte. Rom ist das erste und bisher einzige Beispiel eines Staates, der die Frage gelöst hat, ob und wie weit ein religionsloser Staat auf die Dauer bestehen könne.

Diesem römischen Reich gegenüber tritt das Christenthum. Es ist anfänglich nichts als eine reine Gotteslehre und will nichts andres sein. Aber im raschen Laufe der Jahrhunderte wird es nicht bloß eine Macht wie jede andere der hundert Religionen, die in Rom friedlich neben einander wohnen, sondern es wird zuerst ein Feind des Staates, dann der Beherrscher desselben, und zuletzt was es auch jetzt ist, ein großes und organisches Element in Entstehung und Entwicklung des gesammten Staatslebens. Es hat dabei zuerst eine Geschichte seiner eigenen inneren Entwicklung als Dogma und Wissenschaft; aber es hat daneben eine zweite. Mit dieser zweiten Geschichte tritt es in die Bewegung und Entfaltung des Staates hinein; es durchdringt denselben auf allen Punkten; es gibt nichts mehr, was in demselben ganz ohne das christliche Moment bestünde, weder in Staatsoberhaupt noch in Verfassung noch in Verwaltung, weder in Regierung noch in der Gemeinde; wir sehen es wirken im Ganzen wie in der einzelnen Täglichkeit; es ist nicht thunlich, die Staatslehre ohne sein Verständniß zu verstehen; wir müssen unabweisbar anerkennen, daß gerade durch das Christenthum die Religion zu einem selbständigen Faktor, und damit zu einem — man gestatte uns den Ausdruck — organischen Elemente der Staatswissenschaft geworden ist.

Je weiter wir daher in der Wissenschaft vom Staate und von der Geschichte kommen, desto nothwendiger wird es, nicht etwa bloß zu fragen, was diese Religion dem Geistesleben ist, sondern wie sie und nach welchen Gesetzen sie in jenem Staatsleben nun auch äußerlich gewirkt hat.

Denn aus dem Innern des Herzens hervortretend und in die Mitte der wirklichen menschlichen Dinge gestellt, ändert sie ihre Natur so weit sie den letztern angehört, und ihre Wirksamkeit beginnt zugleich den Gewalten zu unterliegen, welche das äußere, wirthschaftliche, rechtliche und sociale Leben beherrschen. Und diese Wechselwirkung zur Anschauung zu bringen, und vermöge derselben die Entwicklungsgeschichte der Religion selber zu bestimmen, das eben, scheint uns, ist Aufgabe der Staatswissenschaft in der Religion.

Um diese nun an diesem Orte, so weit wir ihrer für unsere bestimmte Aufgabe bedürfen, verfolgen zu können, müssen wir hier die **Grundbegriffe** voraussenden, deren tiefere Begründung wir einer andern Arbeit überlassen müssen. Sie greifen aber keineswegs bloß in die uns vorliegende Epoche hinein, sondern sie gelten heute wie vor tausend Jahren.

Die Religiosität an sich ist, mag sie Form und Formel haben wie sie will, die Empfindung von dem Dasein einer höchsten, selbstbewußten und darum persönlichen Gewalt und Ordnung, in der die Ehrfurcht vor dem Unbegreiflichen das individuelle Bewußtsein und seine Bethätigung durchdringt.

Der Cultus entsteht, wo dies Gottesbewußtsein für das bestimmte Volk seine nationale Gestalt empfängt. In dem bestimmten Volke wird die Gottheit zu einer nationalen Macht, und die Träger und Vertreter desselben empfangen damit eine selbständige, öffentlich rechtliche Function und Stellung. Es wird eine öffentliche Pflicht, gewinnt Besitz, Ehre und Recht, und erhebt sich damit zu einem socialen, selbständigen Berufe und Stande. Es gibt kein Volk der Welt ohne einen Cultus und ein Priesterthum.

Religiosität und Cultus entspringen daher aus dem tiefsten Wesen aller Persönlichkeit. Sie sind mit allem was sie erzeugen, organische Faktoren alles Lebens der Gemeinschaft.

Eine wesentlich andere Gestaltung beider tritt aber da ein, wo sie nicht mehr auf der individuellen Empfindung der Einzelnen oder des Volkes von Wesen und Macht der in der Wirklichkeit erscheinenden Gottheit, sondern auf der *Offenbarung* beruhen.

Was das religiöse Wesen der Offenbarung sein möge, ist nicht hier zu untersuchen. Aber, und es bleibt unmöglich das zu verkennen, das große Princip der Offenbarung ist zugleich — in der That ganz gleichgültig gegen den Inhalt derselben — eine für alle Dinge entscheidende *staatliche* Thatsache, und mit ihr beginnt die zweite staatswissenschaftliche Auffassung der Religion. Nicht bloß für den inneren Menschen, sondern ebenso wesentlich für die Staatswissenschaft und mit ihr für die Geschichte ist die geoffenbarte Religion absolut von der nicht geoffenbarten verschieden.

Wir behaupten darum und halten fest daran, daß es unthunlich ist, die eigentliche Bedeutung der christlichen Religion in der Entwicklung nicht etwa bloß der vorliegenden Epoche, sondern der ganzen Menschheit recht zu verstehen, so lange man sich nicht über das Wesen, und aus ihm über die *staatswissenschaftliche Bedeutung gerade der Offenbarung* klar ist.

Denn dies Wesen der Offenbarung besteht zu allen Zeiten und bei allen Völkern darin, daß sie die absolute Wahrheit für jeden Einzelnen enthält. Sie schließt daher ihrem Inhalt gegenüber unbedingt die Berechtigung alles dessen aus, was wir als individuelle geistige That, als selbständige Forschung und freie Selbstbestimmung bezeichnen; ja sie macht aus aller dieser Selbstthätigkeit einen Zweifel an der Gottheit und ein Verbrechen gegen die Religion. Dafür gibt sie allein dem Menschen jene absolute innere Gewißheit, nach der alle suchen; aber sie fordert dafür auch die absolute Unterwerfung des Vertrauens auf den eigenen Gedanken unter ihre Lehre; und indem sie das thut, macht sie die Arbeit der Forschung überflüssig. Sie ist die absolute Ruhe des Geistes wie des Herzens.

Um das aber zu können, muß sie sich in Worte fassen, Worte die menschlich sind, aber als göttliche erscheinen. So erzeugt sie das Bekenntniß. Das Bekenntniß, einmal ausgesprochen, hat nun aber eine doppelte Function. Bei dieser doppelten Function beginnt die Aufgabe der Staatswissenschaft in der geoffenbarten Religion. Wir aber müssen uns über diese beiden Functionen klar werden. Denn während sie gerade mit der ersten von beiden der Rechtsbildung und damit der Staatswissenschaft gehört, tritt sie mit der zweiten dem zweiten großen Faktor aller Geschichte, der selbstthätigen Individualität sowohl des Einzelnen als des Volksgeistes und damit dem gesammten Bildungswesen gegenüber.

Das erste nun vollzieht sich dadurch, daß sie sofort den Cultus erfaßt. Zunächst wird in ihr das Bekenntniß die Grundlage des gesammten Priesterthums.

Seine formale Anerkennung wird für dies Priesterthum damit zur Voraussetzung seiner Stellung als Ganzes im Staat, für jedes einzelne Glied die Bedingung für seinen Besitz, sein Recht und seinen Stand. Aber als Priesterthum der geoffenbarten Religion der absoluten Wahrheit muß es damit nun an die öffentliche Gewalt die Forderung stellen, daß dieselbe sich nun auch selbst diesem Bekenntniß unterwerfe, wenn sie mit ihrem menschlichen Recht die göttliche, und damit die höchste Berechtigung verbinden will. Eine geoffenbarte Religion, die diese Forderung nicht an den Staat stellt, ist in der That ein logischer, ja viel mehr ein psychologischer Widerspruch. Will aber der Staat dieses Bekenntniß nicht durch seine Organe ablegen, so wird die Religion ihm feindlich sein. Thut er es dagegen, so erscheint das was wir alle kennen. Wir reden alsbald nicht mehr von einer Religiosität im Staate, sondern von einer Religion des Staates, von einer Staatsreligion. Mit der Staatsreligion wird dann der Cultus ebenso einheitlich wie

der Staat selber; das Priesterthum als Träger jener absoluten Wahrheit wird die Säule des Staats, und aus dem Bekenntniß des Staates wird, indem derselbe jetzt mit Religion und Priesterthum eine Einheit bildet, die Staatskirche.

Das Wesen aller Staatskirchen besteht darin, das anerkannte, absolut wahre Bekenntniß mit all seinen Folgen nun auch dem ganzen geistigen Leben seiner Angehörigen zum Grunde zu legen. Der Staat hat dazu seine Mittel und Wege; wie er sie benützt, davon ist die Geschichte voll. Allein, und hier beginnt jene erste große Function der zur Staatskirche gewordenen Offenbarung, ob und wie nun aus der geoffenbarten Religion eine solche Staatskirche mit all ihren Consequenzen wird, das hängt weder von dem Inhalt noch von der Göttlichkeit der Offenbarung selber ab. Es ist nicht das Wort der Gottheit, sondern es ist das Bedürfniß des Staats und seines Lebens, welche aus der Offenbarung jedesmal die Staatsreligion und die Staatskirche machen. So war es bei allem Staatskirchenthum und so auch bei dem christlichen.

Denn wenn ein Staat in seiner angestammten Nationalität das Bewußtsein und in dem starken Volksgeist die Kraft fühlt, auf sich selber zu ruhen, so bedarf er als solcher der Offenbarung nicht, und erzeugt daher auch keine Staatskirche mit all den Rechtsbildungen und Forderungen, die sich an dieselbe anschließen. Er wird daher auch, so lange er sich selbst vertrauen darf, das Angehören an ein Bekenntniß nicht zur Bedingung für das Angehören des Einzelnen an ihn selber, weder für dessen rechtliches noch für dessen gesellschaftliches Leben fordern. Er wird dem Gedanken und dem Glauben der Einzelnen Freiheit geben, in dem Bewußtsein, daß er in sich selber stark genug ist, auch die Individualität der Auffassung des Göttlichen, ja sogar die des Priesterthums und des Cultus zu ertragen. Es gehört stets viel geistige Volkskraft und die ganze innere Festigkeit des geistigen Staatsgebäudes dazu, eine solche Freiheit offen anzuerkennen. Rom hatte bis zur Kaiserzeit diese Kraft; die europäischen Staaten, welche sie seit dem Mittelalter verloren, beginnen sie in unserm Jahrhundert wieder zu gewinnen. Man kann die volle Anerkennung der Religionsfreiheit von vielen Gesichtspunkten aus betrachten; für die Staatswissenschaft ist sie zuerst und zuletzt der Ausdruck der selbständigen, auf sich selber ruhenden Lebenskraft der Persönlichkeit eines Staates.

Wo dagegen die Staatenbildung Staaten erzeugt, in denen entweder die große Einheit der Nationalität gänzlich fehlt und die Staatsgewalt daher diese Einheit mit ihrer äußern Macht ersetzen muß, oder wo dem Volke die Idee des Staates und seiner hohen Berechtigung

mangelt, und wo daher der Staat sich vor der Freiheit zu fürchten beginnt, tritt der Proceß ein, den wir seit dem Auftreten der geoffenbarten Religion in tausend Formen sich durch alle Jahrhunderte wiederholen sehen. Der Staat versucht, in der unbedingten Hingabe aller seiner Angehörigen an sein Bekenntniß und damit an seine Staatskirche die ihm mangelnde geistige Einheit und Kraft zu ersetzen. Um das zu können, muß er dann jenem Bekenntniß, das er selber jetzt als die Basis seines eigenen Lebens öffentlich anerkennt, auch nicht mehr bloß ein öffentliches, sondern er muß ihm ein ausschließliches Recht verleihen. Es ist fast überflüssig die Consequenz zu ziehen, die sich alsbald daran knüpfen muß. Steht einmal, bestimmt durch die Natur seiner individuellen Staatenbildung, irgend ein Staat auf dieser Grundlage, so wird er naturgemäß, ja oft geradezu gegen den Willen seiner verständigen Herrscher gezwungen, jeden Zweifel an diesem Bekenntniß als einen Zweifel an ihm selber und seinem göttlichen Recht anerkennen zu müssen. Alsdann wird jeder anders geartete Glauben ein staatliches Verbrechen, und das individuelle Forschen über das Wesen der geoffenbarten Religion zu einer öffentlichen Gefahr. Und so entsteht jener Zustand, dem die Weltgeschichte von Zeit zu Zeit am ersten und am nächstliegendsten immer da begegnet, wo der Staat fremde Nationalitäten gewaltsam unter seine Einheit gebeugt hat, daß der Staat sich vollkommen mit seiner Staatskirche identificirt, daß er die Andersgläubigen nicht bloß verachtet und haßt, sondern sie auch mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln verfolgt und selbst vernichtet, und daß er damit in dem seiner Natur entsprechenden Kampf um sein Dasein das Princip der Freiheit dem Principe der Herrschaft zum Opfer bringt. Das ist der naturgemäße Weg den jede Staatskirche gehen muß, sobald ihr Staat anfängt zu fühlen, daß seine Macht, und mehr noch daß seine Existenz auf der absoluten Einheit alles geistigen Lebens in Bekenntniß und Cultus beruhen. So war es schon zur Zeit der römischen Imperatoren, so war es zur Zeit der byzantinischen Staatskirche, wie wir gleich sehen werden, so war es zur Zeit eines Philipps des Zweiten und eines Ludwigs des Vierzehnten. Denn es ist gänzlich falsch zu meinen, daß diese Erscheinungen etwa bloß dem Oriente angehören; wir kennen im Gegentheil keinen Staat in ganz Europa, der nicht in seiner Weise denselben Proceß durchgemacht hätte, den das byzantinische Reich hat durchmachen müssen. Der wahre Unterschied der germanischen von der byzantinischen Kirche besteht vielmehr in etwas anderem, das wir hier jedoch nur andeuten können. Der Mangel der eigenen Lebenskraft des byzantinischen Staates erscheint darin, daß das Oberhaupt des Staates sich selbst als das Oberhaupt der Staats-

kirche anerkennt; in der germanischen Welt dagegen setzt der Staat sich selbständig seiner Staatskirche gegenüber, und es entstehen daher aus dem an sich einfachen Begriffe des Staatslebens zwei Kategorien und Organismen, der Staat und die Kirche, jede mit der Forderung, die höchste Gewalt über alle menschlichen Dinge zu haben, und daher in beständigem Kampfe um die Gränze und den Inhalt der gegenseitigen Gewalt. Aus diesem Kampfe geht dann der Proceß hervor, in welchem sich jene Gränze zwischen beiden Faktoren zum Recht ausbildet; und so entstehen aus der justitia rerum humanarum et divinarum, die schon die Institutionen Justinians scheiden, die beiden großen Kategorien des Staatsrechts und des Kirchenrechts, in die sich der unklare Begriff des jus publicum der Römer auflöst. Das ist der Grund der allen bekannten und doch wohl nie beachteten Thatsache, daß nur die germanischen Staaten Begriff und System eines Kirchenrechtes kennen, das weder der Orient noch die Alte Welt besitzen. Wie dann aber wieder die Selbständigkeit der Staatsidee mit dieser Ausschließlichkeit des Kirchenrechts zu kämpfen hat und dasselbe doch wieder der eigenen Rechtsbildung unterwerfen will und wie daraus die große Rechtsbildung der germanischen Kirchen, theils für das Priesterthum an sich, theils für ihren Besitz, theils für ihre sociale und selbst verwaltungsrechtliche Stellung hervorgehen muß und thatsächlich hervorgegangen ist, das gehört dann wiederum der Wissenschaft der Geschichte des Kirchenrechts. Diese aber wird eine wesentlich andere werden, wenn sie dereinst ihren positiven und specifischen Inhalt nicht als ein Stück göttlichen und geoffenbarten Rechts, sondern als die naturgemäße Consequenz der Faktoren betrachten lernt, mit welchen das Staatsleben in das der Religion hineingreift. Es wird und muß künftig unmöglich werden, eine Kirchenlehre und eine Kirchengeschichte ohne Staatswissenschaft zu Ende zu denken.

Wie sich nun dieser Proceß in der geoffenbarten christlichen Religion vollzogen, und wie in ihm diese Religion zu ihrem Bekenntniß gelangt und sich zur byzantinischen Staatskirche ausgebildet hat, das müssen wir wenigstens in seinen Hauptzügen unten andeuten, weil ohne dasselbe die Geschichte des geistigen Lebens auch in der germanischen Welt nicht gedacht werden kann.

Wesentlich anders dagegen ist die zweite große Function jeder Offenbarung, vor allem aber die des Christenthums. Wird die erste zur öffentlichen Rechtsbildung und zum Kirchenrecht, so wird diese zweite zur Grundlage einer neuen Gesittung und damit zu einem entscheidenden Faktor im Bildungswesen und seiner Geschichte. Dieselbe wendet sich statt des Verhältnisses zur staatlichen Macht vielmehr dem inneren

Leben des individuellen Geistes zu. Und während wir in der ersten Function den ewigen Wechsel in Kirchenthum, Bekenntniß und Herrschaft sehen, tritt uns hier das ewig Gleichartige entgegen, was nicht bloß in der politischen Geschichte, sondern auch im Herzen der Menschen die göttlichen Lehren des Christenthums von der menschlichen Kirchenlehre scheiden gelehrt hat.

Und wiederum erscheint hier das Christenthum in seinem tiefen Unterschied von anderen Offenbarungsreligionen. Wir aber wissen diesen Unterschied nicht besser zu fassen, als indem wir auf das im ersten Theile unserer Arbeit Gesagte verweisen. Gelang es uns dort, das Wesen der Sitte in ihrem Unterschiede von der Gesittung klar zu machen, so dürfen wir jetzt einfach sagen, daß alle Offenbarungsreligionen nur vermocht haben, neue Sitten zu gründen; die christliche Religion aber ist die einzige, welche zur Quelle ewig neuer Gesittung geworden ist. Und das vermochte sie nicht als Kirche, sondern eben als geoffenbarte Religion. Denn der Grund jener unwiderstehlichen Gewalt, mit der das Christenthum seit Jahrtausenden zuerst jeden Einzelnen und damit zuletzt alle sich unterwirft, besteht nicht in seinem Bekenntniß, sondern in der durch die Offenbarung gegebenen absoluten Gewißheit, daß alles Edelste und Beste in uns nicht bloß aus dem subjectiven Empfinden und Erkennen hervorgeht, sondern daß seine Bethätigung, seine innere wie seine äußerliche der objective Wille Gottes ist, und daß dieselbe daher die höchste Harmonie und die unendliche Zukunft in Leben und Tod mit dem Wesen und dem Werden des irdischen wie des zukünftigen Seins enthält. Alle Wissenschaft macht das Verständniß auch ihrer ethischen Wahrheiten, Forderungen und Pflichten doch zuletzt immer vom beweisenden Gedanken und damit von der Entwicklung der geistigen Bildung abhängig; für die Offenbarung dagegen bedürfen Geist und Herz weder des Gedankens noch der Forschung: für sie ist das Wahre und Gute als göttlich ausgesprochener Wille unmittelbar auch für die Einfalt des Herzens gegeben. Dadurch werden für sie die Gläubigen zu den Guten, und die Guten sind gleich vor dem Herrn aller Dinge, also auch vor allen menschlichen Unterschieden, und der Herr der göttlichen Wahrheit umfaßt damit nicht dieses oder jenes Thun und Wissen, sondern will den ganzen Menschen von seiner ersten Kindheit bis zum Tode. Denn diese Offenbarung ist nicht eine Offenbarung eines Bekenntnisses, sondern die Offenbarung der Liebe, in der alle Menschen für einander gleich, und alle vom Haupte der Herrschaft bis zum untersten Knecht gleichem Recht und gleicher heiliger Pflicht unterworfen sind. Und dies hohe Verständniß des Herzens, welches hier des Verstandes nicht mehr bedarf, ist die Quelle der Macht des Christenthums über das Leben

aller Individualität. Aus ihm aber entspringt dann das, wodurch es seine Geltung nicht bloß in Recht, Staat und Gesellschaft, sondern zugleich im Einzelleben bethätigt. Das thut diese Religion, indem sie allein unter allen Religionen die Erziehung des Kindes als die erste ihrer Aufgaben erkennt. Das Bekenntniß kann ich lernen; den Gehorsam der Liebe muß ich innerlich erwerben. Darum muß die geoffenbarte Religion dieser Liebe schon das Kind erfassen und durchdringen, um für den Mann unverlierbar zu werden. Das Christenthum konnte als Kirche den Staat unterwerfen; aber mit dem Staatsleben verbunden, muß es sein Schicksal und seinen Wechsel theilen. Erst da wo es zum Lehrer der Kinder wird, baut es sich seine ewigen Grundlagen; denn hier erst entsteht das was ihm seine höchste Berechtigung gibt, es wird gleichgültig gegen die Formel, und lebt durch seinen Inhalt. So wie es daher auftritt, beginnt es seine bildende Thätigkeit, deren letzte Grundlage hier stets das göttliche Gebot der geoffenbarten Liebe für alle, in ihr die Hoffnung auf die kommende Vollendung alles Göttlichen und Irdischen ist. Und mit dieser Lehrthätigkeit tritt das Christenthum nun schon in seinem ersten Beginne dem römisch-hellenischen Bildungswesen gegenüber. Es weiß vollkommen genau, daß es keine theoretische und praktische Bildung zu bieten hat; aber eben so genau ist es sich dessen bewußt, was es neben und zum Theil ja auch über derselben der Menschheit allein zu bieten vermag. Mitten in der völligen sittlichen Verwahrlosung des gesammten Bildungswesens hat es die Erziehung wieder zur Geltung, ja zur Hauptsache gemacht. Und indem das Christenthum in seiner ursprünglichen Reinheit alles was Unterricht und Lehre in aller irdischen Arbeit geben können, frei für sich gelten und walten läßt, und die wunderbare Kraft hat, in jedem Fortschritt des Geistes doch zuletzt nur einen Fortschritt in der Erkenntniß Gottes und seines Wesens und Willens zu erkennen, erreicht es, was keine andere Religion vermag; es macht die Erziehung zur lebendigen Grundlage der Gesittung. Darin lag und liegt die stille Gewalt, mit der es an den Heerd des Hauses, an das Herz der Mutter und an den noch unverdorbenen Sinn des Kindes herantritt. Die christliche Gesittung bedarf allerdings auch des Glaubens, daß das Gute der objectiv gewordene Wille des Herrn alles Daseins ist; aber des formalen Bekenntnisses bedarf sie nicht. Während daher die erste Function der Offenbarung der Kirche als Staatskirche ihre Stellung in Verfassung und Verwaltung gibt und ein Kirchenrecht gegenüber dem Staatsrecht erzeugt, verleiht die zweite ihr ihre Stellung und Aufgabe im Bildungswesen. Und das ist der Grund, weßhalb es keine Geschichte des Bildungswesens ohne eine Geschichte des Christenthums auch in seiner kirchlichen Ent-

wicklung gibt. Ob aber und wie weit die christliche Religion das innerhalb der positiven Gestalt der Bildung als Unterricht und Lehre wirklich vermag, das beruht wieder nicht allein auf dem Inhalt ihrer Offenbarung, sondern auf dem Geiste der Völker, in denen sie ihre Heimath findet.

Und hier liegt nun die so gewaltige Linie, welche gerade durch das Christenthum die zwei Theile gebildet hat, deren Scheidung die Weltgeschichte beherrscht.

Denn es war ewig der Geist der Völker des Orients, den Schwerpunkt aller Religion in die Form des Bekenntnisses und in die formale Sitte zu legen und damit in der geistigen Unfreiheit die geistige Ruhe zu finden. Dagegen war es der Geist aller Völker des westlichen Europa's, ihre Religion in der Offenbarung der Liebe zu suchen, die Forschung frei zu machen und mit ihr auch gegenüber der festesten Formel der Confession die Entwicklung der höheren Gesittung lebendig zu erhalten. Darum hat das Christenthum seine orientalische und seine germanische Geschichte; in dieser aber hat wieder das römisch-hellenische Element die geistige Freiheit, das eigentlich germanische dagegen neben der Freiheit wieder die Liebe zum Grundzug ihres Wesens, durch das Christenthum zum göttlichen Gesetz ihres Lebens gemacht. Petrus und Paulus sind die beiden mächtigen Gestalten, welche von Anfang an mit dem kirchlichen Glauben und der christlichen Liebe die beiden großen elementaren Ordnungen der nachfolgenden Geschichte beherrschen. Und wie die nun gewirkt haben in den beiden Dingen, in denen die christliche Religion ihre Macht äußert, in den Staatsbildungen und in der Erziehung der Völker, das muß jeder Geschichte des Bildungswesens zum Grunde gelegt werden.

Und darum glauben wir hat es einen Werth, neben den ausführlichen und gründlichen Bearbeitungen dieser ganzen Zeit, welche uns die neuere Wissenschaft gebracht hat, den festen Character jener drei Entwicklungsstadien der ersten, orientalischen Epoche des Christenthums sich recht festzustellen. Wir versuchen das, weil es in der Natur der Dogmatik liegt, statt fester historischer Gestaltungen sich an die Erscheinungen und subjectiven Empfindungen und Werke der einzelnen Schriftsteller zu halten, und höchstens in der dogmatischen Theorie über dieselben hinauszugehen. Die fast ausschließlich synchronistische Darstellung des Entwicklungsganges der ersten Jahrhunderte des Christenthums kann uns hier ebenso wenig genügen, als jene Aufnahme der Literatur derselben in die verschiedenen „Geschichten der Philosophie“, denn wahrlich nicht das philosophische Element war es, wodurch die Religion zur Kirche und zum Dogma ward. Ebenso wenig ist geholfen,

wenn man nicht bloß alle christlichen Lehrer der orientalischen Epoche und mit ihnen ohne weitere Unterscheidung auch einen großen Theil der bedeutendsten Schriftsteller des germanischen Mittelalters bis ins dreizehnte Jahrhundert hinein in der gemeinsamen Bezeichnung der „Kirchenväter“ und der Doctores ecclesiae zusammenfaßt, ohne sich irgend eine Rechenschaft davon abzulegen, daß nicht einmal die katholische Kirche selbst, geschweige denn die Dogmatik mit diesen Benennungen einen festen Begriff oder bestimmt als solche anerkannte Namen zu bezeichnen vermag. Warum hat Ueberweg (s. o.) gerade diese Thatsache so kurz behandelt? Freilich reicht hier die wenn auch noch so gründliche Quellenkunde nicht aus. Denn auch der einfache Verstand wird sich selber sagen, daß der Zeitraum von nicht weniger als fünfhundert Jahren, welche diese Epoche umfaßt, denn doch nicht ohne eine tiefgehende innere Entwicklung auch in der theoretischen Bearbeitung des Christenthums geblieben sein kann. Innerhalb dieser historischen Bewegung, die durch die beiden Faktoren des individuellen Geistes und der staatlichen Umgestaltungen entstanden ist und dann doch auch selbst im Christenthum entstehen mußte, hat nun jeder jener bedeutenden Männer trotz ihrer innigen Gemeinschaft im Glauben doch seine historische Stelle, und wie in allen menschlichen Dingen, so ragen auch hier wieder einzelne hervor, welche den geistigen Richtungen, die das Christenthum alle mit gemeinsamer Liebe zu umfassen weiß, ihren Hauptausdruck geben, während andere, immerhin sehr wichtig für eingehende Beurtheilung dieser Bewegung, sich doch für die allgemeine Auffassung des Ganzen demselben unterordnen. Unsere Aufgabe muß es nun für unsern Zweck sein, gerade die letztere auf ihre Hauptgestaltungen zurückzuführen, denn wir halten fest, daß wir erst dadurch zum klaren historischen Verständniß jener so hochbedeutsamen ersten Epoche gelangen. Dasselbe aber ist darum so nothwendig, weil das, was sich in jener Zeit gebildet, nicht etwa bloß in jener Zeit sich ausgelebt hat. Der innerste Zusammenhang des Christenthums in all' seinen Entwicklungsstadien ist so groß, daß dieselben Grundformen und Gewalten, welche die erste Epoche bildeten, bis zum heutigen Tage vorhanden sind und wirken, ja ewig wirken werden. Wir versuchen es daher, sie mit möglichster Bestimmtheit zu characterisiren; gelänge es uns, so würden wir glauben hier etwas genützt zu haben; denn in der That schauen wir in ihnen uns selbst und unsern eigenen Entwicklungsgang an, und andre verstehend, werden wir lernen uns selber wenigstens in gewissen Erscheinungen und Gegensätzen zu verstehen.

In diesem Sinne bezeichnen wir die Zeit des Urchristenthums als diejenige Epoche, in welcher das Christenthum noch weder mit der

Wissenschaft und Philosophie, noch mit dem öffentlichen Recht in irgend eine Beziehung tritt, sondern für sich lebend ohne formales Bekenntniß die Offenbarung zur Grundlage der höchsten Idee, der Erziehung des Menschen zum göttlichen Leben zu machen weiß. Die Männer, deren Namen uns aus dieser ersten Epoche oder Gestaltung des Christenthums erhalten sind, fassen wir als die apostolischen Väter im Unterschied von der Patristik zusammen. Sie sind aber nicht bloß die historisch ersten christlichen Schriftsteller, sondern sie sind die Träger des Urchristenthums zu allen Zeiten, und wer in ihrem Sinne arbeitet, gehört ihnen an. Denn dieses Urchristenthum, einmal in die geistige Welt getreten, wirkt durch alle folgenden Epochen hindurch, findet in allen, ja mitten in den heftigsten Bekenntnißkämpfen, seine gläubigen und liebenden Vertreter, und wird in ihnen bis auf den heutigen Tag die Seele und das Ideal des christlichen Lehrerthums. Es ist der ewig neue Anfang und Abschluß alles Bildungswesens im höchsten Sinne des Wortes.

Die Zeit, die wir als die darauf folgende Epoche der Patristik bezeichnen müssen, da kein anderes Wort für ihren Inhalt und ihre Bewegungen ausreicht, beginnt bereits am Ende des zweiten Jahrhunderts nach Christo. Sie ist die Epoche, in welcher das bis daher herzenseinfältige Christenthum die Verschmelzung und den Kampf mit der Staatsgewalt auf der einen und mit der hellenisch-römischen Wissenschaft auf der andern Seite aufnimmt, und durch beide gleichmäßig wenn auch nur allmählig zur Formulirung eines objectiven Bekenntnisses gedrängt wird. Für unser spezielles Gebiet ist sie die Zeit, in welcher das Christenthum neben seiner Erziehung auch das Unterrichts- und damit das gesammte Bildungswesen seiner Welt in sich aufnimmt. Sie hat damit schon die Gewalt, dieselbe in ganz verschiedenen Richtungen zum Ausdruck zu bringen, welche noch heute die Stellung des Christenthums zum Bildungswesen bestimmen. Ihr Verständniß ist für die geistige Geschichte namentlich des Mittelalters eine unabweisbare Forderung. Wir werden jene specifischen Richtungen daher unten zu characterisiren versuchen.

Die dritte Epoche beginnt mit der öffentlich rechtlichen Anerkennung eines formalen Bekenntnisses im Nicänum 325. Die Religion wird Staatskirche. Mit den Folgen dieser Thatsache schließt die erste große Periode der Geschichte des Christenthums. Die Grundlagen derselben sind gelegt. Hinter ihr beginnt gegenüber dem orientalischen Christenthum die germanische christliche Welt.

Erste Zeit.

Das Urchristenthum, die apostolischen Väter und das christliche Bildungswesen.

Das Christenthum als der Anfang der Erziehung. Die Katechumenate. Entstehung und Wesen der Homilie. Die neutestamentliche Pädagogik und die pädagogische Homiletik. Chrysostomus, Ambrosius, Basilius, Hilarius.

Während so die alte Welt ihren Weg geht, ziehen die Apostel vom gelobten Lande aus. Sie fragen nicht nach Reichthum, Ruhm und Macht. Wo alles um diese Mittelpunkte des damaligen Lebens sich dreht, stehen sie ganz allein mitten in derselben, und ihre Wirkung ist eine stille, aber gewaltige. Seit Jahrhunderten gibt es in der Welt wieder ein Häuflein von Männern, die für etwas begeistert sind. Und diese Begeisterung, getragen von einem, wenn auch in der Form unklaren, so doch in der Sache vollkommen unerschütterlichen Gottesbewußtsein, trägt für die welche sie hören etwas in sich, was die ganze gebildete Welt niemals bis dahin zu denken, viel weniger zu sagen vermocht hatte. Was war denn eigentlich das wirklich Neue und Gewaltige in diesem Christenthum der Apostel? Es gibt nur Einen Gott — das wußten schon die Juden; dieser Gott ist das Sein des Alls — das wußten schon die Hellenen; er ist der Allmächtige und Allweise — das wußten schon die Aegypter und Inder; er ist der Herr der Gerechtigkeit — das wußten schon die Römer; er will die sittlichen Pflichten gegen andre — das wußten schon Confucius und Zoroaster; — aber er ist der Gott der thätigen Liebe und der Erlösung von allem Uebel, und vor jener sind alle Menschen gleich und werden in seinem Himmel zur Gottähnlichkeit und Seligkeit gelangen, wenn sie sich nicht in formalem Opfer und Dienst, sondern im Geiste und in der Wahrheit bußfertig zu ihm wenden, denn er ist nicht der Gott eines Priesterstandes, sondern aller Menschen, die in der Einfalt ihres Herzens zu ihm kommen; nicht ein Gott des zerfahrenen Wissens, sondern Er ist die Wahrheit. Das war die Gottheit des Christenthums; sie berief alle zu sich, die Schwachen wie die Starken. Und daß sie so die Wahrheit und ewige Liebe sei, das lehrten die Jünger nicht auf Grundlage einer menschlichen Erkenntniß, sondern auf der der göttlichen Offenbarung und ihrer Bethätigung in dem Tode und den Wundern Christi. Damit gaben sie allen das, was jeden über die Klage seines Lebens, über die Zweifel seines Erkennens, über die Knechtung in der wirklichen Welt, ja über Schmach und Tod erhob; und für alles das forderten sie

nichts als den Glauben, daß Gott durch Christum der Welt die Erlösung gebracht und die Pflicht, sich zu einem gottähnlichen irdischen Leben für die Seligkeit des künftigen vorzubereiten. So war das Christenthum die einzige Religion, welche nichts hassen und nichts mißachten lehrte, als die Sünde; die einzige, in welcher kein Priesterstand zwischen Volk und Gottheit mit Sonderrecht und Sondergewalt hingestellt war, denn wo zwei im Namen Gottes bei einander waren, da war die Kirche, und gemeinsam und gleich war der Gottesdienst wie die unsterbliche Zukunft die sie jedem bot, dem höchsten Herrn wie dem niedrigsten Knecht. Und das war keine Lehre, sondern es war ein Glaube; er stritt nicht mit Gründen, sondern mit Begeisterung; er wollte keine Kenntnisse, sondern nur die getreue innerste Hingabe; für ihn war das Himmelreich auch denen gegeben, die am Geiste arm waren; für ihn gab es keine Römer, Griechen oder Juden, sondern nur den Menschen selbst, den Gott mit gleicher Liebe für alle umfaßt, denn dieser Gott war nicht bloß der Herr, wie bei allen jenen Völkern, sondern er war der Vater aller seiner Kinder. Und dieser Glaube wollte keinen Erwerb, obwohl er ihn nicht verachten lehrte; er wollte zwar das innerste Sein des Menschen beherrschen, aber zugleich lehrte er Gehorsam gegen die von Gott eingesetzte Gewalt; er hatte die Kraft, alle Classen und alle Ueberzeugungen in sich aufzunehmen, aber auch die, sie alle unter Einen Willen zu beugen; und das war es, wofür die Apostel in die Welt, in das Elend, in den Tod gingen. Die hellenisch-römische Welt hatte ihm gegenüber die Kraft verloren, für ein Innerstes, für ein Ideal zu sterben; das Christenthum verstand es, diese göttliche Kraft der Menschheit wieder zu geben. So war das Urchristenthum; es war die Gegenwärtigkeit des lebendigen, einzigen und zugleich in Wahrheit, Liebe und Versöhnung thätig gewordenen Gottes. Wie sollte die zerfahrene, öde Zeit einem solchen Glauben widerstehen?

Doch wir haben weder die Geschichte dieses Urchristenthums, noch den Streit über seine historischen Denkmäler zu schreiben. Aber der Weg, den es ging, gehört unserer Geschichte. Er ist gerade im Anfange des Christenthums die Erfüllung des Wortes: „Lasset die Kleinen zu mir kommen.“

So rasch auch die Lehre dieses Christenthums sich zu einem innerlich Ganzen gestaltete und so schwer auch der Kampf werden mochte, den es alsbald aufzunehmen hatte, so hat doch auf die Verbreitung desselben nichts so mächtig gewirkt, als der tief psychologische Gedanke, daß gerade die „Einfalt des Herzens“ die wahre Empfänglichkeit für die höchste Wahrheit gebe. Das allein machte es ihm möglich, sein Verständniß bei der Masse des durch seine Unfreiheit ungebildeten

Volkes zu finden; das machte es ihm aber auch zur Pflicht, nicht wie andere Religionen bei dem bloßen Bekenntniß und Dienst der Gottheit stehen zu bleiben, sondern seine erste Heimath in dem Herzen der Kinder zu suchen. Das war es, was ihm von Anfang an die Gewalt über die Menschen sicherte, während es durch die tiefe Gluth seiner Ueberzeugung auch den gereiften Mann hinzureißen vermochte. Denn das Christenthum ist die einzige Religion der Welt, welche die sittliche Erziehung der Kinder ohne Unterschied des Volksthums, des Standes und der Bildung zu ihrem Lebensprincip gemacht hat. Der Inhalt dieser Erziehung aber war die Erhebung des kindlichen Geistes über die völlige Sittenlosigkeit der damaligen Welt; die Erweckung des Bewußtseins schon im Kinderherzen, daß es im Namen Gottes das Gute lieben und das Schlechte hassen, daß es in sich selber wahrhaftig sein und seine Fehler erkennen und bekämpfen, Vortheile und Ehre aber verachten lernen müsse, wo sie mit dem göttlichen Gebote in Widerspruch treten. Das pflanzte die christliche Erziehung tief in das Kinderherz, und gab es jedem in gleicher Weise mit für das ganze wechselvolle Leben; mit ihm lernten sie den Punkt finden, auf dem sie in allen Dingen stärker sein würden als alle Gelüste des Lebens; und diese Erhebung über das Böse wie über das Gemeine ward im Munde des Lehrers statt zur bloßen Lehre zu einer Theilnahme an dem Leben der Gemeinschaft in Gott, dem väterlichen Freunde auch des Kindes, das in diesem Glauben an den liebenden Gott und seinen Sohn, die erste Ahnung an jene unendliche höhere Welt verkörperte, die jedes Kind als Empfindung des Göttlichen in sich trägt, und aus der es wie in dunkler Erinnerung sich selbst hervorgegangen fühlt. Und das war es, was durch die eine christliche Religion jetzt auch die Eltern lehrte, das Kind nicht bloß für seine Lebenszwecke, sondern auch in der Furcht Gottes für etwas Höheres, ja für die Theilnahme an ein künftiges „Leben der Seligen" zu erziehen. So ist die christliche Religion die erste, welche es vermocht hat, die sittliche Erziehung zur Pflicht des Hauses, der Familie, und in derselben vor allem zur Pflicht der Mutter zu machen. Damit fand sie den Boden, auf dem sie erwuchs; es war die Familie; das Recht der Eltern über die Kinder ward in ihrer Hand zur Liebe derselben, und lohnte ihnen mit der Kindesliebe, welche die alte Ehrfurcht vor den Eltern zu veredeln und zu erwärmen vermochte. Das war freilich eine andere Welt als die, welche das unchristliche Kind außer sich fand. Schon das Kind ist dankbar; jetzt trat zu dem Danke des Kindes der der Eltern, vor allem der der Frauen; sie empfanden, daß jetzt die erziehende, sittliche Kraft in das Herz des Kindes selber gelegt ward; wie sollten sie eine Religion nicht lieben,

die so lieben lehrte? Was waren die Lehrmeister und Doktoren der alten Welt gegenüber diesen Lehrern, die zugleich die Erzieher der Kinder für ihre Jugend, für ihr ganzes Leben, ja für die Zukunft ihres unsterblichen Geistes wurden?

So drang das Christenthum in das Haus, von dem Hause in das Volk, als der Kern und Ausdruck alles Edlen und Guten, das auch die gleichgültigsten Eltern doch gerne dem Kinde hinterlassen. Und das ist das große Erbtheil des Urchristenthums an das gesammte Bildungswesen der germanischen Welt, und darum haben wir versucht, es mit aller Kraft seinem wahren höheren Wesen nach zu betonen. Aus dem Urchristenthum stammen für das gesammte Bildungswesen der folgenden Welt damit zwei große Grundprincipien des Lehrberufes, und sie sind es, welche demselben seinen ethischen Werth und seine sittliche Treue verliehen haben. Das erste Princip ist das der Liebe des Lehrers zu seinem Schüler, das die alte Welt nie verstanden hat. Das zweite nicht minder große aber ist die Idee eines auf der höchsten Idee der Erziehung erbauten Volksschulwesens als einer öffentlichen, geheiligten Aufgabe der christlichen Gemeinschaft, welche weder Griechenland noch Rom anerkannten. In beiden ist der folgenden germanischen Geschichte ein Schatz hinterlassen, der zuerst und zuletzt dieselbe vor dem Versinken in Barbarei und Gemeinheit bewahrt hat und bewahren wird. Was das Urchristenthum hier in der Einfalt seines Wesens begonnen, das setzt das Lehrerthum auch unserer Zeit mit vollem Bewußtsein fort; möge es ewig dessen eingedenk bleiben, daß es berufen ist, auf Grundlage der wahrhaft christlichen Anschauung der Träger der inneren, edleren Erziehung des Menschengeschlechts neben und selbst über der äußerlich erworbenen Bildung zu bleiben!

Wie diese Erziehung sich nun in der Zeit des Urchristenthums historisch gestaltet hat, das läßt sich positiv allerdings nicht nachweisen. Die Natur der Sache muß es lehren. Sie liegt nahe. Alle Lehre war frei und aller Unterricht bewegte sich in der ganzen römisch-hellenischen Welt in den Kreisen, die wir früher bezeichnet haben. Aber Lehre und Unterricht, bloß auf der theoretischen Bildung begründet, war erziehungslos geworden. Die erste Aufgabe des jungen Christenthums war daher, die Erziehung mit dem Glauben an die Offenbarung zum frommen, christlichen Leben zu verbinden. Die Apostel wie die ersten Christen begannen daher, Lehrstätten für die Kinder zu bilden. Die Bedingung für den Eintritt in diese ersten christlichen Gemeinschaften war daher nicht der Drang und die Aufgabe, sich Kenntnisse zu erwerben, wie bei den Nichtchristen; die christliche Schule hatte dafür im Anfang nichts zu geben und nichts zu verlangen; die Weisheit der Welt mochte man in

den öffentlichen Anstalten erwerben. Das Christenthum wollte zum gottgefälligen Lebenswandel erziehen, und nicht im Namen einer Pädagogik oder Rhetorik, sondern im Namen Gottes. Daher war allerdings die erste Forderung, daß auch das Kind sich zu dieser Gottheit bekenne; und aus dieser Forderung entsprang naturgemäß eine Form des Bekenntnisses, die schon das Kind als die erste Grundlage seiner christlichen Erziehung lernen mußte, und die den Ausdruck der ersten großen christlichen Gemeinschaft bildete. An diese Formel schloß sich dann die weitere Besprechung und gegenseitige Erbauung; die Briefe der Apostel und anderer Häupter wurden verlesen und der Gottesdienst schloß mit dem Abendmahle, dem christlichen Syssition der alten Welt, jedem verständlich, und doch mit seiner tiefen zugleich religiösen und socialen Bedeutung und so mächtigen Symbolik der Einheit des göttlichen und irdischen Lebens aller Menschen. In diesen Vereinigungen bildete natürlich der Unterricht im neuen Glauben für die neuen Genossen derselben einen wesentlichen Theil, allerdings vorzüglich für die Kinder, dann aber auch für die Neophyten; und so ward aus der religiösen Zusammenkunft ein noch rein christliches Unterrichtswesen, das urchristliche Katechumenat, die Lehre für die Genossen — *κατέχειν* — Theilnehmen am Glauben. Mit weltlicher Bildung hatten diese Katechumenen noch nichts zu thun; alle Gebiete der ersteren lagen ihnen noch gänzlich fern, und das war der wesentliche Unterschied der Urchristenschule von den späteren Schulen. Wie nun dabei dieses erste Glaubensbekenntniß des Urchristenthums gelautet hat, das wissen wir nicht; hatten doch alle Christen Grund genug, es geheim zu halten. Ja wir glauben überhaupt nicht, daß jene Kindlichkeit des wahren Christenthums schon Werth auf Wortformeln gelegt hat; der Geist des Christenthums war die Hauptsache; was wußten die ersten Jahrhunderte nach Christo von Homoousis und Homoiusis, von Trinitätsfragen und heiligem Geist im theoretischen Unterschied von dem erlösenden Heiland der Welten? Was kümmerten sie Definitionen und Wortstreit, unter denen sie ja täglich die antike Bildung sich auflösen sahen, wenn sie nur einfach Christum als den Sohn Gottes bekannten? Gab es eine Formel, so war sie das Symbolum Apostolorum, nicht das Christenthum selbst, aber das Wahrzeichen desselben; dieses Symbolum mußte gelernt und bekannt werden, und an dieses Symbolum schloß sich dann die christliche Lehre in ihrem tiefen Unterschiede von den weltlichen Wahrheiten, die dabei noch niemand bestritt und deren Entwicklung das Christenthum sich ruhig selber überließ. War doch das alles verschwindend und sogar gefahrbringend gegenüber dem Ewigen und Höchsten, was das Christenthum zu bieten hatte! Das war die erste Auffassung des Urchristenthums von Lehre und Erziehung.

Wir fassen dieselbe, wie gesagt, in dem „Katechumenate“ dieser Zeit zusammen, von dem wir so wenig Einzelnes wissen. Es enthält einfach und groß in sich dastehend den Eintritt des Christenthums in die Erziehung der Menschheit, in ihr eine zweite Welt neben und in der alten eröffnend. Und dennoch hat es mitten in dieser Einfachheit den Grund gelegt zu den zwei Dingen, von denen das eine noch heute rechtlich besteht, und das andre noch heute das bessere Lehrerthum begeistert. Das erste ist die Stellung des Unterrichts in der Religion im gesammten Organismus des Bildungswesens der Folgezeit, das zweite ist die höhere sittliche Auffassung der Erziehung in ihrer bewußten Scheidung von dem Unterricht in derselben.

Wir verfolgen nun das erstere hier nicht; allein als nun das Christenthum die Wissenschaft in sich aufnimmt und damit zugleich ein Unterrichtswesen erzeugt, das Katechumenthum zum Katechetenwesen ausbildend, da mußte sich schon frühe die eigentlich christliche Lehre von der weltlichen auch äußerlich trennen, und sich in seiner Ursprünglichkeit als einen Theil des Gottesdienstes hinstellen. So entstand schon hier deutlich erkennbar der Keim jener drei Grundformen, in denen das spätere kirchliche Christenthum an dem allgemeinen Bildungswesen wirkte, die Messe als der Gottesdienst der Erwachsenen mit der Predigt, die das Lehramt auch für diese fortsetzte, dann der christliche Unterricht der Kinder als die eigentliche Katechumenenschule, und daneben der weltliche Unterricht, der außerhalb der christlichen Gemeinde lag, und von dem wir gleich reden. Und das ist die historische erste Basis für den ganzen späteren kirchlichen Lehrplan geworden; denn aus ihm ist der Satz hervorgegangen, daß im Volksbildungswesen der Religionsunterricht einen selbständigen Theil in jedem Schulplan zu bilden habe und von dem geistlichen Lehrer gegeben werden müsse, den man den Profanen niemals überlassen dürfe, während der eigentliche Schullehrer als der Lehrer in profanen Dingen dabei als außerhalb der Kirche stehend betrachtet ward. Und so ist es noch heutzutage. Die große, so tief eingreifende Scheidung des Geistlichen vom Schulmann zieht ihre ersten, noch kaum erkennbaren Linien schon im Urchristenthum und seinem Katechumenat. Wie schwere Kämpfe hat sie in der Folgezeit hervorgerufen! Und doch ist gerade sie es, welche uns die welthistorische Continuität des Christenthums mit all' seinen weiteren Entwicklungen bis auf den heutigen Tag zuerst vor Augen hält. Daß aber diese Scheidung, die sich schon in der folgenden Epoche zu ziemlich bestimmten Formen entwickelte, nicht sogleich ihre schwerwiegenden Folgen zeigte, das beruhte nun allerdings auf dem zweiten Element, das gleich anfangs in diesem urchristlichen Lehrwesen lebendig war.

Wir wissen zwar nicht viel von jenen Constitutiones apostolicae, welche, wie es scheint, zu ihrem wesentlichen Inhalt den Lehrgang der Katechumenen enthalten zu haben scheinen; aber das dürfte kaum bestritten werden, daß sie im tiefen Unterschied von dem Bildungswesen jener Zeit das enthalten haben, was man wohl die „neutestamentliche Pädagogik“ nennt. Sie werden wohl ausschließlich während des Urchristenthums als Grundlage des gesammten christlichen Erziehungs- und Unterrichtswesens gegolten haben im Sinne der Evangelien: „Lasset die Kleinen zu mir kommen.“ Als nun aber schon im dritten Jahrhundert in der Patristik die Verschmelzung der hellenischen mit der christlichen Bildung beginnt, da war allerdings auch auf dem Gebiete der Erziehung und Bildung die Gefahr da, daß die specifisch christliche Erziehung ihren Character und damit ihren Werth für eine Zeit verliere, welche gerade um dieser Erziehung willen dem Christenthum die Thüre des Hauses und die Herzen der Familien geöffnet hatte. Und da ist es nun, wo sich das Bewußtsein von dieser höchsten Aufgabe der christlichen Erziehung von der der religiösen Bildung loslöst, gerade in der Zeit, wo die Patristik beginnt, im Hader mit weltlichem Wissen und im Streit über die entstehenden Glaubensformeln das eigentliche Wesen des Christenthums in die confessionelle Staatskirche hinüberzuführen. Aeußerlich noch kaum unterscheidbar und doch dem Wesen nach tief verschieden von der literarisch gewordenen Patristik entsteht jene tiefinnerliche Richtung innerhalb des arbeitenden Christenthums, welche, frei von allem Confessionsstreit, sich dem innersten Leben des Menschen und seinem Gottesbewußtsein zuwendet, und die Gemeinschaft des christlichen Geistes, seiner Liebe und seiner Hoffnungen zu predigen weiß. Es ist der Gottesdienst des e i n z e l n e n Herzens neben dem gemeinsam kirchlichen, den sie empfinden und bekennen lehrt. Ihre große Form ist die H o m i l i e. Sie ist die Predigt im stillen Hause, die Lehre vom thätigen Christenthum vor der eigenen innersten Verantwortlichkeit. In ihr zieht sich der goldene Faden des Urchristenthums unberührt von Gnostik, Apologetik und Confession durch die Jahrhunderte hindurch, und erhält die Wärme, die Leben gibt gegenüber den Kämpfen, die in sich selber zu Grunde gehen. Und diese Homilie erfaßt nun auch die Idee der christlichen Erziehung, und hält sie aufrecht neben allem Streit des christlichen Unterrichts. Ja, es muthet einen an, als habe sich in sie die reine Idee des Christenthums hineingeflüchtet, um den Völkern zu zeigen, worin sie über allem dem stehe, was die Menschen aus ihr gemacht. Wunderbar schön ist es zu sehen, wie erhaben über allen Bekenntnißstreit dieser Theil der Kirchenväter, die eigentlichen K i r c h e n v ä t e r d e r c h r i s t l i c h e n P ä d a g o g i k, den Weg des Urchristenthums für

die höhere, geistige Bildungsaufgabe fortsetzen! Mögen die Kirchengeschichten von Dogmen und orientalischem Hader in Wort und Sinn der Bekenntnisse der Kirchen ihr Gebiet fordern und behalten — die höhere Idee des Bildungswesens muß mit Ehrerbietung vor den Männern stehen, welche das Unvergängliche des Urchristenthums in höchster sittlicher Begeisterung zur Lehre von der Erziehung zu gestalten wußten! Es ist unendlich viel über Erziehung gearbeitet und geschrieben, und dennoch wird keine Zeit über den sittlichen Kern derselben Schöneres oder Wärmeres sagen können, als unter jenen Kirchenvätern, welche wir die christlichen Classiker der Erziehung nennen dürfen. Gewiß wird es schon anfangs eine solche pädagogische Homiletik gegeben haben; aber sie entwickelt sich zu ihrer Höhe erst nach dem Nicänum im vierten Jahrhundert, um schon im fünften eine andre, weniger erhabene Gestalt zu gewinnen. Wir meinen, der eigentliche Vater derselben sei Johannes, genannt Chrysostomus (geb. 347 in Antiochien), den Neander in seinem christlichen Glauben, K. Schmid aber in seiner christlichen Pädagogik mit so vielem Recht an die Spitze der letzteren gestellt haben. (Auszug bei K. Schmid, Gesch. d. Pädagogik II. 29 ff.) Für Chrysostomus war das Christenthum ein Christenthum der Aeltern; sie sollen ihre Kinder gegenüber der Sittenlosigkeit der Welt im christlichen Sinn und Wandel erziehen. „Es ist der größte Reichthum für die Kinder, wenn sie aller Gelüste Herr werden — darum laßt uns mit den Kindern ebenso behutsam umgehen, wie mit dem Lichte.“ Denn auf den Character kommt alles an, nicht auf die Worte. Der wichtigste Erzieher für das Kind aber ist die Frau. Chrysostomus ist es, der zuerst die sittliche Bedeutung der Frau mit aller Kraft und Wärme ausgesprochen hat, während die Griechen selbst da, wo sie sich zu ihrer höchsten Verehrung für die Frau erheben, in ihr „als der braven Gehülfin des Mannes“ doch nur die „trefflichste Führerin des Hauswesens“ erkennen (wie Xenophon, Oeconomicus, C. 3. pr.), für die meisten ist die Frau gar nicht vorhanden. Chrysostomus dagegen hat zuerst Wesen und Werth der Frau aus der Wirthschaft in das ethische Leben hinübergeführt; sie ist ihm ein ebenso wesentliches Bildungselement als der Mann; ja „nichts vermag mehr als eine fromme und verständige Frau, den Mann zu bilden und seine Seele wie sie will zu regeln“. War es noch ein Wunder, daß die edlere weibliche Welt, deren Herz diese Religion so tief berührte, dies Herz dafür der neuen Religion hingab? Und dabei war Chrysostomus keineswegs der wissenschaftlichen Bildung feindlich gesinnt, wie der entstehende Fanatismus der afrikanischen Schule: „Sollen wir denn sämmtliche Schulen der Wissenschaften niederreißen? Das sage ich nicht. Ich sage nur, daß

man das Gebäude der Tugend nicht niederreißen soll." Wie groß und wie freundlich mußte jener Zeit eine Religion erscheinen, die mitten in dem damals entstehenden Ketzerverfolgen noch so viel Verständniß des ächt Menschlichen mit so viel Liebe zu verbinden wußte! Wer Chrysostomus in der ersten großen Periode des Christenthums nicht an seine richtige Stelle zu setzen weiß, der wird kaum diese Epoche, und noch weniger die entscheidende Bedeutung des Christenthums überhaupt für das Erziehungswesen je recht würdigen lernen. An seiner Seite erscheinen nun zwei Männer, die ihm im Grundsatz seiner Auffassung ebenbürtig, wenn auch in ihrer Richtung etwas verschieden sind. Der erste und bedeutendere ist Ambrosius, Bischof von Mailand Ende des vierten Jahrhunderts. Er ist als Homiletiker ebenso groß als Chrysostomus, und mit ihm theilt er den Ruhm, das weibliche Element in seiner ganzen Bedeutung für die gesammte sittliche Bildung erkannt und erfaßt zu haben; seine Schrift De virginibus ist die größte specifisch weibliche Homilie, wir glauben der ganzen christlichen Literatur bis auf den heutigen Tag. Daneben ist er zugleich der erste, der die Poesie mit dem christlichen Cultus verband, und den Psalm des alten Testaments in den Gottesdienst des neuen hinüberführt; von ihm stammen die Hymnen, und er scheint derjenige gewesen zu sein, der auf Grundlage der Ars Musica, die Boëthius noch streng theoretisch behandelt (s. oben), den Kirchengesang der Gemeinde eingeführt oder doch geordnet hat, im Bewußtsein davon, wie groß die kirchliche Musik als geistiges Bildungsmittel künftig zu wirken habe. Beide, die Hymne und der Gesang, verlassen von da an den christlichen Gottesdienst nicht mehr, und wurden zu seiner eigentlich künstlerischen Erfüllung bis zum heutigen Tage. Daneben hat Ambrosius nicht weniger auf dem zweiten nicht minder wichtigen Gebiete des sittlichen Bildungswesens gewirkt, und wieder bis auf den heutigen Tag sind uns Begriff und Function dessen geblieben, was er hier begründet. Das ist das Amt des Seelsorgers in der Kirche. Durch Ambrosius und seine Schrift: De officiis Ministrorum ist das Wesen und die zugleich höhere, ethische Aufgabe der „Seelsorge" in der christlichen Kirche geschaffen; die Lehre vom Hirten hat sich von der Lehre für die Heerde getrennt, und aus dem christlichen Priesterthum, das sich aus der Staatskirche entwickelt und an ihr festhält, ist der christliche Pastor geworden, der Freund der Seele neben und über dem amtlichen Vertreter der kirchlichen Function. Mit ihm ist ein Faktor im christlichen Leben gegeben, dessen Macht mit der Zeit eben so groß wird, als seine segensvolle Wirkung; ohne die Stellung des Pastorenthums kann die wahre Arbeit des Christenthums von da an trotz aller Dogmatik und alles Kirchenrechts künftig nicht

mehr verstanden werden; dies Pastorenthum ist es, in welchem gerade die kleinsten und örtlichsten Kräfte des Christenthums die größten Dinge vollbracht haben. Wenn Chrysostomus der Kirchenvater der pädagogischen Homiletik war, so ist Ambrosius der Kirchenvater der homiletischen Seelsorge geworden, neben dem auf diesem Gebiete mit eigentlich historischer Bedeutung nur noch Basilius Magnus (gest. 378) genannt werden kann. Basilius gehört im Ganzen der strengeren Auffassung an; er hat schon den Grundzug der Askese aus der afrikanischen Schule in seine Grundanschauung aufgenommen, und neigt sich dem Gedanken zu, welcher statt der Herrschaft über das „Fleisch" schon die „Abtödtung" desselben als den letzten Zweck der christlichen Erziehung will. Seine eigentliche historische Bedeutung aber liegt auf einem andern Punkte, und hier ist es, wo er tief in die spätere Geschichte des gesammten Bildungswesens hineingreift, und seine Stelle neben den beiden andern großen Männern findet. Er ist, wie es scheint, geradezu der erste, der dem entstehenden Mönchsthum die Pflicht auferlegt, die Erziehung und Bildung der Jugend in der ihren Ordensregeln entsprechenden Weise in die Hand zu nehmen. Er hat damit zuerst das Unterrichtswesen mit dem Klosterthum verbunden; freilich noch vom rein christlichen und nicht vom strengen Ordensstandpunkt. Seine Regel ist im Princip bis zur heutigen Zeit für die klösterliche Erziehung geltend geblieben. „Die verwaisten Kinder soll man von freien Stücken aufnehmen, und diejenigen, welche Aeltern haben, wenn sie von denselben in Gegenwart vieler Zeugen dargebracht werden. Sie sollen wie gemeinsame, den Brüdern angehörige Kinder eine fromme Erziehung erhalten. Es sollen besondere Häuser dazu bestimmt sein — und es soll die Aufsicht über ihre Erziehung einem bejahrten erfahrenen, von Seiten seiner Geduld erprobten Manne anvertraut sein." Das ist der Ursprung der Klosterschulen, und in jenen „besondern Häusern" zugleich die des Collegiumswesens auf Grundlage frommer Stiftungen, auf denen ein so großer und wichtiger Theil des Bildungswesens des ganzen Mittelalters beruht, und dem wir später weiter begegnen werden. So nun sind es diese drei Männer, welche als die Träger der christlichen Gestalt der Bildung gegenüber der hellenisch-römischen angesehen werden müssen. Ihre großen Auffassungen erhalten sich durch alle Jahrhunderte des Christenthums hindurch, und was sie als Gedanken angeregt, das hat sich in der germanischen Welt zu einer Reihe der wichtigsten Institutionen entwickelt, die wir ohne sie nie ganz verstehen werden. Freilich hat sich mit ihnen auch das Verhältniß des reinen Christenthums gegenüber dem Bildungswesen der damaligen Zeit ziemlich erschöpft. Denn wie wir sehen werden, nimmt gleichzeitig das Christenthum neben jener

christlichen Pädagogik alsbald als auch die weltliche Wissenschaft in sich auf, und es ist umsonst, der letzteren ihre Berechtigung und ihren Einfluß abzustreiten. Seite an Seite mit den apostolischen Vätern tritt die theoretische Bewegung in der Entwicklung des Christenthums, die Patristik auf. Und diese muß, da auch sie ihr eigenes Erziehungs- und Bildungswesen schafft und auch mit diesem bis in unsere Zeit hineinreicht, jetzt selbständig in ihrer allerdings nicht mehr einfachen Bewegung hier ihren Platz finden.

Zweite Zeit.

Die Patristik.

Wesen derselben.

Wir glauben, daß man, um diese Entwicklung in ihrem großen organischen Gange verstehen zu können, nicht wie gewöhnlich bei einzelnen Männern und einzelnen Erscheinungen stehen bleiben darf, und daß man sich daher vor allem über die specifische Bedeutung der Worte einig sein sollte, welche zuletzt dasjenige sind, wodurch die allgemeine Auffassung der Geschichte ihr Verständniß gewinnt. In diesem Sinne scheiden wir die „Patristik" ganz bestimmt von der apostolischen Richtung des Urchristenthums so wie von dem, was wir als das Mittelalter des Christenthums bezeichnen möchten, die Zeit vom fünften bis zum zehnten Jahrhundert. Wir verstehen dann unter der Patristik die Gesammtheit derjenigen geistigen Bewegungen im Christenthum, welche durch das Heraustreten in das Leben des römischen Weltreiches erzeugt werden, bis die öffentlich-rechtliche Gestaltung der orientalischen Kirche dieselbe abschließt. Wir halten fest, daß das Verständniß der großen Continuität in der Geschichte der christlichen Religion bis zum heutigen Tage eine solche Auffassung zu ihrer unabweisbaren Bedingung hat, und wir werden sogleich sehen, daß es sich dabei nicht um die Subjectivität, Frömmigkeit oder den reinen Glaubenseifer der respectiven Kirchenväter handelt, sondern um ein viel Bedeutenderes.

Denn die Patristik ist im obigen historischen Sinne nichts anderes als die Zeit, in welcher die christliche Religion die große Frage erfaßt, ob und in welcher Weise sie es vermag, nicht bloß das innere Leben der Herzen zu erfüllen und zu versöhnen, sondern ob sie die Kraft hat die beiden größten Faktoren aller Geschichte, die Nationalität und den arbeitenden Gedanken in sich aufzunehmen und mit sich zu verschmelzen. Wie es sich dann zu dem dritten Faktor des menschlichen Lebens, der

Staatsgewalt verhält, wird dann gesagt werden. Die Zeit der Patristik aber ist darum eine so hochwichtige, weil Nationalität und Wissenschaft nicht etwa bloß zu jener Zeit da waren, sondern ewig wirkende Faktoren des Lebens sind. Jene Patristik ist daher nicht eine für sich abgeschlossene Epoche, sondern sie ist in Wahrheit die ewige Bewegung im Christenthum; sie erscheint nicht etwa bloß in jenen Jahrhunderten, sondern ihre Aufgaben wie ihre Grundformen wiederholen sich in jeder Zeit; und wie wir am heutigen Tage dieselbe Patristik in allen ihren Gestaltungen und Bewegungen haben, so wird sie in der Weltgeschichte ewig sich wiederholen, wie das Urchristenthum selber. Darum halten wir den Blick unserer Leser einen Augenblick an ihr fest. Denn sie ist es, die uns zeigt, wo die gewaltige Macht des Christenthums, das ganze Weltleben in sich zu verarbeiten, aber auch wo die Gefahren liegen, die dem wahren Christenthume drohen.

Wir rechnen die ersten hundertundfünfzig Jahre als die Zeit des Urchristenthums. In dieser Zeit steht die christliche Lehre noch fast gänzlich allein in der Mitte der hellenisch-römischen Bildung da, ihr geistiges Leben rein aus sich selbst entfaltend, dem logisch-dialektischen Nachdenken ganz fremd, von den weltlichen Kenntnissen und Begriffen, von den Fragen nach Wissen, Recht, Kunst, weltlicher Macht fern, seine Gegenwart in einfältigem Glauben und thätiger Liebe erfüllend, seine Zukunft im Jenseits suchend, sich genügend in frommer Hingebung, sich erbauend an gegenseitiger Lehre und Erhebung, einer unaufgeblühten Knospe vergleichbar, welche eine höhere göttliche Fügung mitten in die Wildniß einer verkommenden Zeit gelegt, ahnungsvoll aber mit unerschütterlichem Vertrauen ihrer Entfaltung über alles Irdische entgegensehend. Ein lieblicheres, mit den edelsten Keimen des wahrhaft Menschlichen mehr erfülltes, mitten in der Verlorenheit und Oede jener Epoche wohlthuenderes Bild hat die Weltgeschichte wohl niemals dargeboten.

Allmählig aber erfaßt es gerade dadurch auch den Geist der Männer, welche die letzte Befriedigung ihrer inneren Welt vergeblich in der bisherigen Lehre und Wissenschaft gesucht. Einer nach dem andern, erzogen und erfüllt von allem was die hellenische Bildung zu geben vermochte, kommt heran und versenkt sich in die Frage, woher denn jenes stille, gläubige Vertrauen dieser Christen, jene ihnen unverständliche Befriedigung entspringen möge, mit der die Christen unter einander lebten und für einander in den Tod gingen. Und einer nach dem andern tritt über zu diesem Christenthum, einer nach dem andern wird ein Gläubiger, ein Lehrer und, wenn es sein muß, ein Märtyrer. In *einer* Welt, die sonst alles zu besitzen schien, tritt langsam aber unwiderstehlich die ursprünglichste Kraft des geistigen, innersten Lebens wieder in ihr

Recht. Es ist die Ahnung einer neuen Zeit, welche über den größten Geistern und Denkern der alten sich erhebt. Das war das Wunder nicht eines Einzelnen, sondern der Geschichte.

So ist das Christenthum als das Opfer des eigenen Lebens an die göttliche Religion eins und dasselbe zu allen Zeiten. Aber gerade indem es so den ganzen Menschen in seinem tiefsten Innern erfaßt, begegnet es hier auch jenen beiden Elementen, die wir bezeichnet haben, den großen Medien aller individuellen wie allgemeinen Entwicklung, dem Element der Nationalität und dem des freien Gedankens. Und so organisch sind diese Elemente, daß der Mensch sich ihrer gar nicht bewußt zu sein braucht, um ihrer Gewalt in allem, selbst im festesten Glauben, sich zu beugen. Ohne daß jene Zeit es ahnte, gestalteten daher dieselben, still wirkend und doch unwiderstehlich, die beiden großen Grundrichtungen schon in der Patristik, die noch heute lebendig sind. Das Wunderbare in dieser Bewegung ist nur, daß in dieser Vielgestaltigkeit in Princip und Erscheinung das Christenthum als solches seine erste große Prüfung zu bestehen vermochte. Wir aber haben uns hier auf die Seite derselben zu beschränken, welche dem Bildungswesen dieser und aller Zeiten angehört. Aber gerade auch in diesem Sinne werden wir die orientalische und die hellenisch-römische Patristik scheiden, um so mehr, als beide noch in unserer Zeit fortleben.

Erste Richtung.

Die orientalische Patristik und ihre jüdischen, indischen und ägyptischen Elemente.

Berührung von Orient und Occident im Urchristenthum.

Erst dann, meinen wir, empfängt die große Thatsache, daß das Christenthum im Orient entstanden ist, eine Bedeutung, die den Werth einer weltgeschichtlichen annimmt, wenn man sich den tiefen Charakterunterschied zwischen dem Orient und dem Occident vergegenwärtigt. Und wesentlich darum haben wir im Eingang unserer Geschichte versucht, diesen Unterschied auf seinen letzten Grund so weit zurückzuführen, als wir es vermocht haben.

Was immer dies Christenthum sein und bieten mochte, es ward von der Hand der Geschichte mitten in diese orientalische Welt gestellt. Es mußte zuerst und vor allem daher sein Wesen und seine Wahrheit in dem Geist und Gemüth dieses Orients bethätigen. Wohl stand es so hoch über demselben, daß es im ganzen Orient untergehen konnte,

ohne das Ziel seiner Weltaufgabe zu verlieren; aber dennoch war es für dasselbe unabweisbar, gerade in seiner ersten Epoche sofort den ganzen Eindruck einer großen Volksthümlichkeit in sich aufzunehmen, in der es ja seinen ersten Bekenner und Lehrer wußte. Lange Zeit konnte vergehen, bevor dasselbe im Verborgenen sich entwickelnd, dieses Element zur Geltung brachte, und sich nur an das allgemein Menschliche im Herzen der Gläubigen anschloß. So wie es aber zu einer offenen, für die ganze Gemeinschaft nach Anerkennung ringenden Religion ward, mußte es die Natur des gewaltigen Elements in sich aufnehmen, in dessen Mitte es gestellt war. Zwar war dieses Element, so groß es sein mochte, nicht mächtig genug das ganze Christenthum auszufüllen, so wenig wie das Schwester-Element, das hellenisch-römische. Allein jedes von ihnen suchte und fand fast, möchten wir sagen, instinctmäßig und von Anfang an diejenige Seite in der christlichen Religion heraus, mit der es sich identificiren konnte. An der Schwelle des Christenthums stehen in diesem Sinne die Namen von Paulus, Petrus und Johannes, die drei einzig historisch gewordenen Apostel. Sie aber sind darum historisch, weil sie den persönlichen Ausdruck der Keime bieten, die im werdenden Christenthum schlummerten, der wissenschaftlichen und liebenden, der wortgläubig hierarchischen, und der mystisch-ascetischen Religiosität. Und diese beginnen nun ihre Arbeit zunächst und gleichzeitig im Orient, um dann auf die germanische Welt in bei weitem größerem Stile überzugehen. Wir stellen aber das orientalische Element in der Patristik, welche ja nichts anderes ist als die Literaturgeschichte dieser ersten Epoche mit seinen Haupterscheinungen, schon für diese Literaturgeschichte an die Spitze, denn es hat sich nicht bloß schneller ausgelebt, sondern aus ihr ist zugleich die erste christliche Kirche entstanden.

Nun haben wir im Anfange dieser Arbeit zuerst den gemeinsamen Geist des Orients und dann den Geist seiner drei Kulturvölker unterschieden. Wir haben dabei festgehalten, daß und wie sie nicht etwa für sich dastehen, sondern daß sie durch ihren mächtigen Einfluß der Kulturgeschichte der Welt angehören. Hier nun ist die Stelle, wo das was dort im Allgemeinen gesagt ward, seinen Inhalt und seine concrete Gestalt empfängt. Nur muß man sich dabei von unklaren Wort- und Gefühlstraditionen loszumachen wissen. Es ist gerade das Christenthum, das fähig und bestimmt war, der Träger dieser inneren Verbindung des Orients mit dem Occident zu werden und zugleich, und das ist seine zweite historische Bedeutung, den tiefen Unterschied im Character beider auch zur äußerlichen Geltung zu bringen, und damit den Orient vom Occident für Jahrtausende staatlich und kirch-

lich zu scheiden. Damit beginnt dann eine ganz neue Gestalt der Weltgeschichte. Wir unsererseits können das nicht im Einzelnen verfolgen; wohl aber dürfen wir auf unserem Gebiete diese große Thatsache characterisiren, die besser Kundige dann weiter begründen mögen. Denn in der That ist es zuerst gerade diese Verbindung der sonst unausfüllbaren Kluft zwischen beiden Gesittungen, welche das Christenthum befähigte zur Weltreligion zu werden, und dann die Scheidung beider in ihren Kirchen, welche dieser Entwicklung des Christenthums ihre Gestalt gegeben.

Dabei werden wir auf diesem Punkt an das anschließen, was wir aus dem ersten Theile unserer Geschichte nicht im Einzelnen wiederholen wollen.

Princip des orientalischen Christenthums.

Es ist der unauslöschbare Character des Orients, aus der Empfindung des Irdischen und Ueberirdischen ein Mysterium, aus dem Mysterium einen Priesterstand und aus dem Priesterstand eine kirchliche und damit allgemeine Herrschaft zu machen.

So wie daher das Christenthum in der Gemeinschaft der Völker des Orients öffentlich auftritt, erfassen dieselben sofort das Ueberirdische in demselben als das Eigentliche und Höchste der christlichen Religion. Dieses Ueberirdische und Unsinnliche wird in ihren Händen zum Herrn über Wissen und Liebe und macht sie zu seinen Knechten; er setzt an ihre Stelle das formale Bekenntniß, und erzeugt auf Grundlage der Mystik, die mit der Unverständlichkeit des letzteren versöhnen soll, den Priesterstand und das Princip seiner kirchlichen Herrschaft. Das ist es, was wir zwar nicht die christliche Religion, wohl aber das orientalische Element im Christenthum nennen. Alles, was in allen christlichen Kirchen jenen Erscheinungen angehört, stammt selbst bis auf die Aeußerlichkeiten aus diesem orientalischen Element des Christenthums.

Nun hatten zu der Zeit, wo das Christenthum entsteht, sich die drei großen Kulturvölker des alten Orients allerdings unter der hellenisch-römischen Herrschaft schon so mit einander vermischt, daß man sie äußerlich und innerlich nur noch wenig unterschied. Allein der Kern dieses Unterschiedes war geblieben. Es gab noch immer Juden, Indische Völkerschaften und Aegypter. Als daher das Urchristenthum, in das öffentliche Leben eintretend, diese großen Nationalitäten in sich zu verarbeiten begann, trat sofort nicht allein der allgemeine Character des Orients in dasselbe hinein, sondern es zeichnen sich auch sofort die drei

großen orientalischen Richtungen in demselben ab, und diese sind es, welche dem, was wir somit die allgemeine orientalische Patristik nennen, ihre Gestaltung und ihre Entwicklung gegeben haben. Wir werden wohl künftig innerhalb derselben neben dem orientalischen Princip dieser Patristik von einer speziell jüdischen, indisch-orientalischen und einer ägyptischen Patristik reden müssen, welche letztere allerdings aus naheliegenden Ursachen nicht eine geographisch streng ägyptische, sondern eine afrikanische genannt werden muß.

Man muß diese Richtungen sich zum klaren Bilde gestalten; denn ihre Bewegung, ja ihr Inhalt sind keinesweges mit der orientalischen Kirche erschöpft, sondern sie sind bis zur unmittelbaren Gegenwart lebendig und uns allen bekannt.

Wir halten es demgemäß schon hier für grundsätzlich verfehlt, die Darstellung der Einzelnen, der Gruppen und der Entwicklung der Patristik bloß als individuelle Lebensbilder, oder auch als Geschichte der Philosophie oder als Dogmatik zu erledigen. Erst in der Causalität zwischen dieser Erscheinung und der wirklichen Welt zeigt sich, wie das Christenthum aus jenem Urchristenthum heraus zu seiner wirklichen Geschichte gelangt.

Nur müssen wir uns an dieser Stelle mit den Grundzügen des Characters dieser Bewegungen begnügen. Kundigere Hände werden diese große Aufgabe dereinst weiter führen, denn es wird für die positive Geschichte des Christenthums darauf ankommen, nunmehr auch die quellenmäßigen, oft sehr vereinzelten und zerstreuten Belege für jene Grundauffassungen in der Patristik zu finden, die keineswegs äußerlich stets zur Erscheinung gelangen, sondern sich vielmehr mit der allgemeinen christlichen Anschauung verbinden.

Offenbar ist jedoch schon im ersten Jahrhundert der christlichen Religion das orientalische Princip, die Idee der Herrschaft des Priesterthums zum ziemlich vollen und klaren Ausdruck gelangt; und noch merkwürdiger ist es, daß schon im zweiten Jahrhundert Benedictus Levita seine Vorgänger in der ersten Fälschung der gewiß urchristlichen Briefe von Ignatius (gest. als Märtyrer 20. Dec. 115 n. Chr.) gefunden hat, um dieses Herrschaftsrecht als ein urchristliches Princip feststellen zu können, so fremd es auch dem frommen Sinne der ersten Christen sein mochte. (Ueberweg a. a. O., S. 23.) Gewiß ist immer, daß sich die ganze Auffassung schon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts ganz bestimmt ausspricht. Dasselbe knüpft sich an den Namen des wie es scheint ersten orientalischen Patristen, Polykarp (Brief an die Philipper, um 150 verfaßt), der hier bereits auf das Bestimmteste vorschreibt, daß „die Christen den Presbytern und Diaconen so gehorsam

sein sollen, wie Gott und Christo"; demgemäß haben die dem Ignatius zugeschriebenen Briefe schon ein vollkommen hierarchisches System begründet; seine ächten Schriften „athmen jedoch nur Liebe zu dem Martyrium, das ihm allerdings nahe bevorstand." Das war die erste, freilich nur noch innerlich klare, Grundlage des orientalischen Princips und der orientalischen Kirche. Von ihm aus entwickeln sich alsbald die drei Richtungen, deren Character klar, deren Verfolgung im Einzelnen dagegen noch eine Aufgabe der Wissenschaft ist. Auch bei diesen müssen wir, so wichtig auch die positiven Untersuchungen sind, bei allgemeinen Umrissen stehen bleiben.

1) Die Judenchristen und das Entstehen des Sektenwesens.

Die jüdische Richtung in der orientalischen Patristik ist einfach und durchsichtig. Der Christ gewordene Jude schloß sein Christenthum unmittelbar an die mosaische Tradition und die Lehre des neuen Testaments, daß es selber nur die Erfüllung des alten sei. Das entsprach dem hervorstechenden Character des Judenthums, seinem Hochmuth. Die Folge aber war natürlich sofort ein literarischer Hader gegen diese Auffassung der „Kinder des Herrn". Wir meinen allerdings dabei, daß das was das jüdische oder eigentlich das alttestamentliche Christenthum zu seiner Bedeutung gebracht, nicht seine literarische Widerlegung in der Patristik gewesen sei, die eben nicht leicht geworden sein mag, sondern daß die christliche Patristik diese Richtung alsbald im richtigen Instinct der Sache mit allen anderen Abweichungen zusammenwarf, und sie demgemäß unter Eine allgemeine Verdammung begrub. Dennoch ward das Element des Judenchristenthums zu einem ganz specifischen Faktor in der Geschichte der Religion, und wirkt, so wenig man auch dabei des Judenthums gedenken mag, in seiner Weise bis auf unsere Zeit fort. Wir haben früher gezeigt, daß das Judenthum allein in der ganzen alten Welt eine Offenbarung in seinem alten Testament besaß. Es war nun natürlich, daß der Jude auch im Christenthum auf diese vom Christenthum selbst anerkannte Offenbarung stolz ward; es war aber, wie das in dem Wortlaut jeder Offenbarung liegt, ebenso natürlich, daß sich an diesen Wortlaut auch sofort ein Wortstreit anschloß, und in der entstehenden christlichen Religion war das geradezu unvermeidlich, weil die Offenbarung des neuen Testaments überhaupt gar kein eigentliches Glaubensbekenntniß enthält. Damit war im Christenthum jener talmudistischen Casuistik und Wortinterpretation Thür und Thor geöffnet, und jede Worterklärung hatte das Recht sich für die einzig wahre zu halten. Das Eintreten des

Judenthums in das Christenthum brachte daher dem letzteren zwei Dinge, welche in ihm von der größten Bedeutung wurden, und deren gewaltige Folgen wir schon vom Anfange aller Patristik bis auf unsere Zeit fortleben sehen. Das eine derselben war das historische Element in der christlichen Auffassung, welches die Vorstellungen von der ersten Schöpfung der Welt, den Erzengeln, dem Volke Gottes, den Erzvätern, einem heiligen oder gelobten Lande, obgleich davon im neuen Testamente so viel als gar nichts gesagt wird, dennoch als integrirende Theile der christlichen Lehre aufnahm und damit jenen merkwürdigen Gedanken eines historischen Zusammenhanges des Christenthums mit dem gesammten Weltleben hervorrief, aus dem dann die Verbindung mit der hellenistischen Geschichtslehre die große Idee erzeugte, daß diese ganze Weltgeschichte Ein das Leben der ganzen Welt umfassender Erziehungsplan Gottes sei, wie wir sogleich zeigen werden. Immer aber ist es erst das Judenchristenthum, dem die christliche Religion jene innige Verbindung des alten mit dem neuen Testament verdankt, deren eigentliches Wesen nur historisch erklärt werden kann, und aus welcher so viel Gutes, aber auch so viel Uebles in der Folgezeit entsprungen ist. Wir dürfen jedoch das hier nicht weiter verfolgen. Ebenso ernsthaft aber war die zweite Wirkung des Judenthums, eine Erscheinung, die sich auf keine andere Weise erklären läßt; das ist das Entstehen der Sekten und der Haß der Sekten gegen einander. Die ältesten Sekten erscheinen in der That ganz und gar als Wortsekten, bei denen das Wesen und die Wahrheit des Christenthums eigentlich nie im Zweifel ist, die aber mehr und mehr dahin drängten, die Interpretation gewisser Ausdrücke zur Hauptsache zu machen, und damit die große Einheit der Sache in dem Hader über einzelne Formeln aufzulösen. Das richtige Gefühl der Christen zeigte ihnen bald die Gefahr, die darin lag, und die ganze Patristik ist voll von Disputationen gegen diese Sektenwirthschaft, bei denen von der höheren Idee des Christenthums gar wenig die Rede ist. Wir glauben, daß diesem Kampfe mindestens die Hälfte aller patristischen Arbeiten angehört, die wir natürlich im Allgemeinen als den naturgemäßen Kampf der Religionseinheit gegen die absolutistischen Anläufe hartnäckiger Streitliebe begreifen, deren Werth aber im Einzelnen nur ein sehr unbedeutender ist. Es würde von weittragender Bedeutung sein, die großen Unterschiede von Sekte, Schisma und Reformation stets auf dieses ihr erstes historisches Element zurückzuführen. Für das eigentliche Bildungswesen scheint jedoch die Bedeutung desselben als eine sehr untergeordnete; es genügt ihm seinen Platz angewiesen zu haben.

2) Das indische Element in der Patristik. Die Legende. Hieronymus. Gregor von Tours.

Wenn das was wir über das Wesen der indischen Bildung gesagt haben, richtig ist, so wird es nicht schwer sein, die Function derselben im jungen Christenthum und seine Bedeutung wenigstens im Großen und Ganzen zu bestimmen. Es ist nicht schwer, die Elemente der Trinitätslehre in den indischen Lehren wiederzufinden; doch haben wir ja keine Religionslehre hier zu geben. Doch scheint es nicht, daß eine unmittelbare Verbindung beider stattgefunden habe. Dagegen hat dies indische Element zwei Dinge in der christlichen Religionsgeschichte hervorgebracht, die schon in der Patristik ihren sehr klaren Ausdruck finden. Das eine ist das specifisch Indische, das andere aber hat mit der afrikanisch-ägyptischen Patristik so viel gemein, daß wir es mit dem letzteren zusammenfassen. Das erste besteht in der Form, in der das Epische der indischen Gesittung im Christenthum Platz greift, das zweite dagegen in dem Mystisch-Ascetischen, von dem wir gleich reden.

Bei den Indern wird der Glaube und die Gewalt der Gottheit zum Menschen in den Heroen, und das indische Epos ist das Epos der Religionskämpfe. Die Christen hatten in den ersten Jahrhunderten des Kampfes genug; ihr Heroismus aber war nicht der des Sieges, sondern der des Todes. Und es war natürlich, daß die Traditionen dieser Opfer des Glaubens sich bald zu erhebenden und großartigen Bildern gestalteten, in denen Leben und Sterben der Gläubigen zuerst zum Vorbild für die Brüder im Glauben, dann aber in seiner zweiten Epoche auch zum Beweise für die Göttlichkeit der christlichen Religion gemacht wurden. So bildete sich in dem stillen Kreise der Urchristen neben der Tradition, welche die Lehre enthielt, die Legende aus; sie ist in der That die Poesie des Heroenthums der Gläubigen, in ihr erscheint statt des weltlichen Heros der sittliche, gottgeweihte, der Martyr. Es würde eine Aufgabe der edelsten Kräfte werth sein, in der Patristik das genauer zu verfolgen, was wir hier im Rückblick auf das Urchristenthum nur mit zwei Worten bezeichnen können. Es ist das der Proceß, in welchem sich in der christlichen Erbauung die Legende von der eigentlichen Homilie ablöst, und zu einem selbständigen Gebiete der erbauenden Patristik wird, um von da an nicht mehr aus der kirchlichen Auffassung und Erziehung zu verschwinden. Der Mann, in welchem sich beide noch zusammenfinden, ist Hieronymus; für ihn war die Legende als das „Leben der Heiligen" nur noch eine Erbauungsschrift; sie enthüllt ihm die Heldenzeit des christlichen Kampfes, den Reflex der

Heldensagen, deren alle Völker bedurft haben, und deren auch das Christenthum nicht ermangeln sollte. Darum verband Hieronymus die Legende mit seiner pädagogischen Patristik; die folgende Zeit aber nahm in diese Vorstellungen immer mehr die zwei höchst weltlichen Dinge auf, welche die eigentliche Macht der christlichen Legende Jahrhunderte hindurch begründet und sie dann wieder gebrochen, ja vernichtet haben. Das erste war die Vorstellung von den „Heiligen", den großen Heerführern in dem Kampfe mit den Heiden auf der Erde und den Bösen im Himmel, die natürlich in diesem Anschluß an die irdischen Kampfmethoden nicht bloß irdische Kampfritter wurden, wie der heilige Georg und der Erzengel Michael, sondern alsbald auch den Classenunterschied in die Heiligkeit hineinbrachten, die Seligen, Heiligen, Engel und Erzengel strenge schieden, und dieselben ganz so wie in der wirklichen Welt zu canonischen, sich an die ständischen Unterschiede offen anlehnenden Rechtsbegriffen machten, die dann aus ursprünglich rein kirchlichen zu staatlichen Mächten wurden, mit denen man eine Zeit lang auf jedem Punkte Europa's rechnen mußte. Man wird wohl mit gutem Recht sagen, daß dies die politische, öffentliche Seite der ganzen Literatur der Vitae Sanctorum ist, auf welche nicht ein geringer Theil auch des Besitzesrechts der späteren Kirche erbaut wurde. Die zweite Seite derselben, drastischer und mehr auf die einfachen Leser berechnet, beginnt da, wo das Leben der Heiligen mit der Lehre von den Wundern verbunden wird. Das was diese Richtung wollte und will, ist, durch dieses Leben der Heiligen das große orientalische Princip des Mysteriums in der christlichen Religion aufrecht zu halten und dem abstracten Glauben an dem weltlichen Wunder — eigentlich historisch immer eine rein indische Heroen-Vorstellung — ein concretes Object zu geben, und zwar in der Weise, daß man das Wunder durch den Glauben, und dann den Glauben durch das Wunder bewies. Es scheint jedoch nicht, daß dies christliche Legendenthum in dem gleichzeitig ausbrechenden Kampf mit der hellenischen Bildung für die Patristik eine sehr große Bedeutung gehabt habe; wir finden die Begriffe von Beatus und Sanctus wenig oder gar nicht bei den übrigen Patristikern; aber der Keim war gelegt, und als sich das germanische Christenthum entwickelt, tritt als der eigentliche Nachfolger des Hieronymus in Frankreich Gregorius Magnus von Tours auf (Mitte des 6. Jahrh.), dessen Vitae Sanctorum von da sogar zu einem Theil der Schulbildung werden und sich mit ihren Folgen über ganz Europa verbreiten. Und alles das hat die christliche Religion in sich verarbeitet; es ist als ob sie gewußt hätte, daß ein wahrlich nicht unwesentlicher Theil ihrer Stellung gerade in diesem epischen Element gelegen sei, das sie vor allen

am meisten befähigte, die Principien der ständischen Unterschiede und Ordnungen nicht etwa bloß anzunehmen, sondern sie in jener Form zu einem integrirenden Theile ihres Glaubens zu machen.

Das zweite Element der indischen Kultur dagegen, das ascetische, empfängt erst seine Gestalt und Bedeutung in seiner Verbindung mit dem, was wir das afrikanische nennen müssen.

3) Die afrikanisch-ägyptische Patristik. Tatian. Tertullian. Basilius. Der Anfang des Ordens- und Klosterwesens.

Wir setzen voraus, daß man in der Auffassung der ägyptischen Patristik Alexandrien und seine Bedeutung, die fast ganz der hellenisch-römischen Patristik angehört, nicht in das Folgende hineinzieht. Das Alexandrien jener Zeit ist nicht der Orient, und zugleich sind schon unter den Imperatoren die Bewohner Aegyptens keine alten Aegypter mehr. Es ist vielmehr Afrika selbst, das uns hier entgegentritt, und dessen Character sich damals wie gegenwärtig zuerst und zumeist in dem tiefen, unerbittlichen Haß gegen alles Occidentale zur Erscheinung bringt. Und das ist es, was der afrikanischen Patristik ihren specifischen Character aufprägt, dessen Erbe zum Verderben eines der herrlichsten Länder Europa's, des schönen Spaniens geworden ist. Es ist aber von Werth, gerade auf diesem Punkte nicht bloß bei der historischen Auffassung stehen zu bleiben, obwohl man auch hier stets auf dieselbe zurückkommt. Auch in diesen Erscheinungen liegt ein tief psychologisches Moment und ein neuer Beweis, wie das Christenthum die Macht hatte, auch dies Moment in sich zu verarbeiten, und sich selbst gegenüber dieser Richtung in seiner Reinheit zu erhalten, deren Wesen es ist, aus dem Glauben den Fanatismus und aus der Liebe die Verfolgungswuth zu erzeugen.

Wir dürfen daher ein paar Worte voraussenden; denn diese Erscheinungen sind ja auch hochpädagogischer Natur.

Es ist, wenn man sich in das Urchristenthum zurückversetzt, wohl tief menschlich begründet, daß neben der wissenschaftlichen Vertheidigung des Christenthums gegen den zweifelnden Gedanken zugleich das Gefühl des Zornes über die gläubige Welt kam, sich und ihr heiligstes Eigenthum überhaupt erst vertheidigen zu müssen. Und in gleicher Weise ergriff von einer anderen Seite wohl schon viele der christliche Unmuth, wenn sie sich sagen mußten, daß jene Sünde, von der wir Erlösung hoffen, ewig wieder aufs neue aus dem ψάλλος ἐν σαρκί erzeugt werde. Die orientalische Welt, vor allem aber die indische, hatte schon lange vor dem Christenthum gelehrt, daß es gegen diese Gefahren für allen strengen Glauben nur Eine endgültige Hülfe gebe, die einfache

Negation beider, die in dem Opfer des eigenen Denkens wie in dem des Fleisches zur That ward. Als daher das Christenthum sich ausbreitete und das ächt orientalische Element in sich aufnahm, begann das letztere schon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts jene beiden Faktoren zur Geltung zu bringen. Aus ihnen gingen in der christlichen Anschauung und Lehre die zwei Richtungen hervor, welche neben Gnostik, Apologetik und dogmatischer Theologie ihre Schatten bis zum heutigen Tage warfen.

Die erste und natürlichste war die, welche den alten nie verlöschenden Haß des orientalischen Characters gegen den indogermanischen, genährt durch nie endende Niederlagen seit den Perserkriegen und der ägyptischen Hellenenverfolgung bis zum gegenwärtigen Schicksale der Türkei und ihres Islamismus, zu ihrem Lebensprincip macht. Ihr war damals wie jetzt im Auftreten des Christenthums absolut nichts verständlich als das Glauben. So wie die Arbeit des Gedankens in diesem Glauben durch das verhaßte Hellenenthum hereintrat, bäumte sich gleichsam der ächt orientalische Geist gegen das letztere auf, und suchte nicht mehr in der Widerlegung im geistigen Kampf, sondern geradezu in der Negation aller Berechtigung des Wissens seinen Ausdruck und seinen Sieg. Der erste Jünger dieser Richtung, ja der Vater alles christlichen Hasses gegen Bildung und Wissenschaft ist Tatianus, ein geborener Aegypter, der als Schüler des Justinus gilt und dessen um 170 n. Chr. verfaßte Schrift *Πρὸς Ἕλληνας*, characteristisch genug, nicht so sehr die Wissenschaft, als eben diese Hellenen selbst angriff, wie Ritter in seiner Geschichte der Phil. V, 332 sagt: „nicht als Christ, sondern als ein Barbar“. Es ist das erste finstere Licht, welches den reinen Glanz des Christenthums von da an begleitet. Freilich verstand ihn seine Mitwelt wenig, denn noch hielt der Urchrist an dem göttlichen Anbeten der Liebe, der Gnostiker und Apologet an der weltlichen Nothwendigkeit der wissenschaftlichen Bildung fest. Erst da, wo das menschlich Verständliche in diese Auffassung hereingezogen ward, das mächtige Element des Sinnlichen mit seinem „sündlichen“ Hintergrund und seiner Gefahr, begann jene Auffassung Raum zu gewinnen und für ihren Kampf mit der geistigen Entwicklung ihren Boden zu finden. Der Mann, an dessen Namen sich dieser Gedanke der „fleischlichen Sündhaftigkeit“ in ihrem Gegensatze zu der höchsten Idee der christlichen Frömmigkeit anschließt, ist Tertullian. Mit ihm empfängt die Richtung, welche wir die karthagische oder die afrikanische in den Kirchenvätern und von ihnen aus in der ganzen christlichen Religion bis auf den heutigen Tag nennen, und die eigentlich nichts ist als die specifisch orientalische Gestalt der christlichen Auffassung, ihren ersten Ausdruck. Sie steht,

und das ist der Kern der Lehre des Tertullian, die erste Bedingung alles wahren Christenthums, die höchste Bethätigung des christlichen Glaubens in der „Abtödtung“ des Fleisches; und von da aus war es zur Verneinung aller selbständigen wissenschaftlichen Bildung nur ein Schritt. Daher sind ihm die Philosophen die „Patriarchen der Häretiker“; nur derjenige Glaube ist der wahre, der das Unmögliche zu glauben vermag; er zuerst spricht den Satz aus, der von da an mit seiner ganzen Härte durch alle folgenden Jahrhunderte in hundert Formen wiederklingt, wie: „certum est, quia impossibile est; so z. B.: mortuus est Dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est“ etc. Es ist das „credo, quia absurdum“. Mit ihm ist der eigentliche Bruch zwischen Glauben und Wissen auf seinen einfachsten Inhalt zurückgeführt; es ist die tiefe unausfüllbare Kluft zwischen Osten und Westen, zwischen Orientalismus und Germanismus, die hier in wenig Worte zusammengedrängt, allem Wissen, und sei es noch so christlich, den Fehdehandschuh hinwirft, und die nur noch der Formulirung zur Confession bedarf, um die traurige Geschichte der beklagenswerthesten inneren Kämpfe im Christenthum zu beginnen. Von ihm aus geht jener finstere Geist durch das Haus Gottes, der mit Tertullian in hundert Formen Haß und Verfolgung unter den Christen geboren hat. Sein erster und letzter Wahlspruch ist einfach. Der Abtödtung des Fleisches muß die des selbstthätigen Geistes folgen; ohne sie gibt es keinen wahren Christen. „Denn wie das menschliche Denken, so ist auch das menschliche Wollen von Grund aus verderbt“; der Christ hat auf dieser Welt nichts zu wissen und nichts zu wollen; ja, will er die Idee des Christenthums erfüllen, so muß er nicht bloß Reichthum, Ehre, Wissen und Macht, sondern er muß auch die Ehe fliehen: diese Flucht aus der Welt, die „fuga saeculi“ ist sein höchstes Princip, dem er selbst die Aufgabe des sittlichen Handelns unbedenklich zum Opfer bringt. Damit beginnt eine neue Reihe von Erscheinungen, die wir alle kennen. Von ihnen haben wir jedoch nur die Eine zu verfolgen. Was Tertullian auf dieser Grundlage nur noch für den Einzelnen fordert, das verbindet langsam und unsichtbar die ascetische Tradition des Fakirenthums und der säulenbewohnenden Eremiten des Orients — ἔρημος, die der Welt Fremden — mit der hellenisch-germanischen des gemeinsamen Lebens. Die Eremiten werden in der letzteren aus Einzelnen zu einer Familie; das βίον κοινόν, die Gemeinschaft der christlichen Brüder in Haus, Hof, Speise und Trank, Gottesdienst und Erbauung, schließt sich unbewußt an die alte Idee der Gütergemeinschaft, die συνοικίαι erscheinen wieder im streng orientalischen Cönobitenthum; es ist die von allem übrigen Leben ausgeschlossene Gestalt der christlichen Welt mit dem hochmüthigen Anspruch,

ein höheres Christenthum im Christenthum zu bilden. Das war dem Orientalen verständlich; wem aber auch in der hellenisch-germanischen Welt ein hartes Schicksal und die Verzweiflung im geistigen Kampfe feindlich entgegentrat, der flüchtete sich auch aus ihr in diese geistige Einsamkeit; einmal geschaffen, wird aber aus solcher Gemeinschaft eine neue Glaubenskörperschaft; sie empfängt ihre Heimath in dem claustrum, ihre innere Ordnung unter den Genossen, sie schließt sich ab gegen Ehe, Familie und Staat, zuletzt selbst gegen die große Kirche, welche ja in der Welt lebt, und als Basilius diesen außerweltlichen und zugleich im Grunde auch außerkirchlichen Körperschaften ihre erste Organisation gibt (gest. 378), auf der im Grunde alle folgenden „geistlichen Orden" beruhen, da tritt das Mönchsthum mit seinen Klöstern aus dem Orient in das Christenthum hinein, das viel gefährlichere Mönchsthum ohne Kloster, das Jesuitenthum mit seiner principiellen Herrschaft nicht bloß über alles Staatliche, sondern auch über die ganze weltliche Kirche schon in seinem ersten Keime mit sich bringend.

Wir haben dies orientalische Mönchs- und Klosterwesen mit seinen Prätensionen und seiner Geschichte nicht zu schreiben. Aber nicht bloß die Kirchengeschichte hat festzuhalten, wie dasselbe zur Kirche in der Kirche zu werden weiß, weil nur dadurch jener merkwürdige Kampf zwischen den Dominikanern und Franziskanern mit dem Papstthum sich erklärt, der in der ersten Erscheinung der humanistischen Bildung in den beginnenden Universitäten Europa's das ganze innere Bildungswesen durchzieht, sondern diese Ablösung vom Urchristenthum gehört auch mit ihren späteren Wandelungen der Bildungsgeschichte der europäischen Welt. Denn das Klosterthum jener byzantinischen Epoche ist der Bildung feind; seine Macht bestand darin, daß es jeden Glaubensstreit einfach ausschloß und damit zum großen Träger des Gehorsams der Gedanken ward. Seine Klosterbildung ist daher im Anfange auch nichts als die dieses inneren und äußeren Gehorchens, und das war es, was für alle diejenigen, welche damals an der Spitze der Staatsgewalt gerade dieses Gehorchens bedurften, vielleicht am verständlichsten im Christenthum ward. Darum muß man schon hier festhalten, daß die ganze Kategorie der „Klosterschulen", die für die europäische Bildungsgeschichte so wichtig ward, aus jenem orientalischen Klosterthum nicht entsprungen ist. So wie mit der christlichen Kirche auch das Kloster auf die europäische Welt übertragen wird, ändert dasselbe gleich anfangs auch seinen inneren Character, und wir meinen, es sei unmöglich, die Geschichte der Klöster und Orden der germanischen Epoche zu verstehen, wenn man nicht den fast unausfüllbaren Gegensatz zwischen jenem orientalischen Kloster- und Mönchsthum der afrikanischen Kirchenväter, das dann

später von Afrika nach Spanien übersetzt und für den Untergang der edlen spanischen Nation die unsühnbare Verantwortung trägt, und dem rein germanischen, mit seinem zweiten großen Lebensprincip der Arbeit neben dem Beten, dieser ganzen Erscheinungssphäre zum Grunde legt. Denn auch für unser Gebiet beginnt die Klosterschule das Eingreifen der Klöster und Orden in das Unterrichts- und Erziehungswesen, mit dem dieselben so Bedeutsames geleistet, erst mit der germanisch-europäischen Epoche der Zeit Karls des Großen. Mit dieser Epoche erst treten auch die Klöster und Orden in die wirkliche Welt und ihr Leben hinein, und auch ihre Geschichte, dem innersten Wesen nach von der des Orients verschieden, zeigt uns, daß mit dem Auftreten der westlichen Welt in allem was dem geistigen Leben gehört, eine neue Ordnung der Dinge beginnt. Seit Basilius haben die Klöster fünfhundert Jahre hindurch nichts bedeutet, um dann fünfhundert Jahre hindurch nach der Carolingischen Epoche mit dem Papstthum und der Weltkirche an Einfluß zu wetteifern, und in den letzten Jahrhunderten, von dem ersteren gänzlich unterworfen, ihr orientalisches Princip im Jesuitenthum in höherer Gestalt aufs neue lebendig zu machen. Hier ist noch viel im Innern der Dinge zu erforschen; den weltlichen Thatsachen werden wir auf unserem Gebiete später oft genug begegnen.

Wir aber haben gemeint, daß das Verständniß auch dieser Gestaltung im Christenthum für das der Entwicklung des Bildungswesens einen unerläßlichen Theil bilde. Denn in der That erkennt, wie wir schon früher betont, unsere Zeit immer klarer, wie schon in jener ersten Epoche der Geschichte des Christenthums alle Elemente, welche in derselben noch heute lebendig und im Bewußtsein Aller sind, in vollkommen deutlich erkennbaren Umrissen sich abzeichnen. Und das ist der eigentliche Werth dieser Geschichte der „Kirchenväter".

Dieselbe große Thatsache nun, welche dem Studium der Patristik für alle Zeiten in der Weltgeschichte seinen Platz geben wird, erscheint nun in noch höherem Maßstabe in dem zweiten großen Gebiet derselben.

Zweite Richtung.

Die hellenisch-römische Patristik.

Wesen derselben.

Es wird wohl nach der bisherigen Darstellung nicht schwierig sein, das Wesen der hellenisch-römischen Patristik nunmehr von dem zu unterscheiden, was wir die orientalische Patristik genannt haben.

Gerade auf diesem Punkte aber scheint es uns für die ganze Geschichte des Geisteslebens aller Folgezeit von entscheidender Bedeutung, die übliche Auffassung und Vorstellung von der Patristik in bestimmte Gestalt zu bringen. Denn bei aller Hochachtung für den Eifer und den Ernst aller der Männer, deren Namen gerade in diesem Theile der Patristik auftreten, fällt es uns eigentlich schwer hinzufügen zu müssen, daß der bei weitem größte Theil dieser Literaturmasse seinem Inhalt nach ziemlich unbedeutend ist und in den meisten Fällen kaum etwas anderes enthält, als den Ausdruck subjectiver Empfindungen und Anschauungen in dem Kampfe, der sich vor uns ausbreitet. Hier wie immer steigt die Zahl der Schriftsteller mit der Zahl der einzelnen Streitfragen, und die gewöhnliche Literaturgeschichte auch dieser Patristik bestimmt Stellung und Bedeutung der meisten dieser sogenannten Kirchenväter nicht nach ihrem Verhältniß zur christlichen Religion, sondern nach ihrer Bearbeitung solcher einzelnen Punkte, welche im Laufe der Dinge Gegenstand der Discussion und eines wir möchten sagen schulmeisterlichen Hasses gegen andre Formulirungen werden. Von unserem Standpunkte aus müssen wir der überwiegenden Zahl von Erscheinungen dieser Patristik fast alle historische Bedeutung absprechen, und was wir hier sagen, das hat die Geschichte bestätigt, indem sie diese ganze Literatur mit dem fünften Jahrhundert als ein für die historische Entwicklung unwesentlich Gewordenes mit Vergessenheit begraben hat. Wir müssen uns in diesem Sinne auch hier darauf beschränken, nur diejenigen Erscheinungen hervorzuheben, welche nicht bloß für jene im höchsten Grade verwirrte Zeit, sondern für den großen Gang der folgenden Geschichte ihre unverkennbaren Spuren zurückgelassen haben, und ohne deren Kenntniß daher dieselbe nie ganz verständlich wird. Wie sich aber dies zu unserem speziellen Gebiet verhält, wird sich sogleich zeigen.

Als nämlich das Urchristenthum mit der Mitte des zweiten Jahrhunderts aus seiner inneren tief liebenswürdigen Abgeschlossenheit in die Welt hineintritt, begegnet es, wie wir gesehen, allerdings zuerst dem orientalischen Element und seinen verschiedenen Nationalitäten, dann aber und zwar gleichzeitig der großen hellenisch-römischen Bildung, die nicht bloß das Morgenland, sondern auch das Abendland auf allen Punkten innerlich und äußerlich durchdrungen hat. Was immer der Inhalt dieser Bildung sein mochte, gemeinsam ist derselben von Anfang an der freie Gedanke, aus dem die freie Individualität sich an den großen Vorbildern der Vergangenheit erzeugt. Aus ihm war jene ganze und keineswegs unbedeutende Welt von Kenntnissen hervorgegangen, die nicht bloß von der Religion ganz unabhängig, sondern die zugleich die unabweisbare Bedingung für das Leben aller Einzelnen geworden

waren. Alle diese Kenntnisse beruhten schließlich auf der Arbeit des Gedankens, und die Gestalt, in welcher die letztere den Geist des Menschen in seinen Grundlagen erfaßt, waren damals wie jetzt die auf dem Wissen ruhenden Wahrheiten. Das Gewinnen solcher wissenschaftlichen Ueberzeugungen und die Kraft, welche dieselben dem Geiste geben, waren nun niemals und sind auch jetzt noch nicht Sache des Orients. So wie aber die christliche Religion in die hellenisch gebildete Welt hineintritt, tritt sie auch eben diesem Wissen mit seinem unabweisbaren Princip des freien Gedankens und seinen, wir möchten sagen, rücksichtslosen Kenntnissen und Aufgaben entgegen. Da bleiben allerdings dem Christenthum noch immer der Himmel und das künftige Leben als die Grundlage des inneren Friedens offen, allein das gegenwärtige Leben fordert unerbittlich sein Recht. Dasselbe ist keinen Augenblick im Zweifel über die Berechtigung der Religion, mit einer frommen Erziehung dem inneren und äußeren Leben die verlorene Würde und die sittliche Kraft zurückzugeben, und diejenige Patristik, die dies erstrebt, die Patristik des Urchristenthums, wird von jener Zeit mit innigem Danke begrüßt und mit warmer Empfänglichkeit belohnt. Aber so wie das Christenthum aus der Erziehung zur Lehre einer hochgebildeten Zeit werden will, begegnet es der Macht, die im Orient keinen Raum hat, der wissenschaftlichen Bildung, und jetzt entsteht, und zwar schon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, das was in unserer Zeit gerade so lebendig ist, als vor allen Jahrhunderten. Es ist der große Proceß, in welchem nicht etwa der Glaube an sich geläugnet wird, denn das vermag zuletzt kein menschliches Wesen, sondern in welchem die wissenschaftliche Erkenntniß sich zum Maßstabe für die Berechtigung und den Inhalt des Glaubens macht. Wissen und Glauben, bisher ungeschieden, selbst im Wesen der tiefsten hellenischen Philosophie sich durchdringend, scheiden sich. Sie kommen zum Bewußtsein ihrer wesentlich verschiedenen und doch zuletzt einheitlichen Function; sie beginnen den Riesenkampf, der ewig den menschlichen Geist durchdringen wird, und erfüllen mit ihm die Geister und Gemüther aller Jahrhunderte; sie werden in diesem Kampfe zur Grundlage alles Bildungswesens, seiner Macht wie seiner Fehler; und von ihrem nie gelösten Gegensatze aus will von jetzt an die Weltgeschichte des Geistes verstanden werden. Das Moment aber, was beide zum Bewußtsein ihrer so tief verschiedenen Function gebracht hat, ist wiederum nicht etwa das abstracte Wesen des Religiösen, des allgemeinen oder des concreten Gottesbewußtseins, von denen das erstere den Griechen und Römern in ihrem „θεὸς τὸ πᾶν“ und das letztere den Orientalen in ihrer Mystik schon lange lebendig war, sondern es ist specifisch das Wesen der Offenbarung, welches Glauben

und Wissen durch das geoffenbarte Christenthum scheidet. Und jetzt beginnt mit den Anfängen dieses Christenthums das Sinnen des Weltgeistes über ihre letzte Einheit. Und dieses Sinnen, zum **Ausdruck** gebracht in einzelnen Geistern und zur historischen Gestaltung erhoben in den großen Abschnitten der Geschichte, hat seinen Anfang mit dem Anfange des Christenthums selber. Die Gesammtheit aller der Erscheinungen aber, welche dieser Verschmelzung und zugleich diesem nie ausgetragenen Gegensatz von Glauben und Wissen während der zweiten Epoche des Christenthums angehören, und in der das hellenische Wissen und das christliche Glauben theils um die Verständigung, theils um den Sieg ringen, bildet das, was wir als ein Ganzes in der hellenisch-römischen Patristik zusammengefaßt vor uns sehen.

Es ist wahr, daß dieser erste große Kampf hundert verschiedene individuelle Formen annimmt; denn damals wie jetzt muß ihn jeder in sich selber durchkämpfen. Aber in allen verschiedenen Formen ist und bleibt er Eines. Und darum kehrt jetzt unsere Zeit so gerne und so energisch in jene Epoche zurück, gleichsam um sich historische Rechenschaft zu geben von dem, was doch ewig und darum unhistorisch ist. Deßhalb wird in den Händen aller, welche sich jener Arbeit der Kirchenväter hingeben, die Versenkung in diesen Theil der Geschichte zur Versenkung in sich selbst. Und das ist an sich ehrwürdig und zugleich unschätzbar. Allein die Auffassung, welche den ganzen Entwicklungsgang umfaßt, muß neben dieser Innerlichkeit die Klarheit über ihre Resultate fordern. Die aber kann nun einmal nicht gewonnen werden, wenn man nicht von allen jenen Erscheinungen das subjective und zufällige Moment abstreift und den Entwicklungsproceß als Ganzes ins Auge faßt. Darum nun genügt es nicht, das Urchristenthum einerseits und die orientalische Patristik andererseits von der hellenisch-römischen zu scheiden und jeder derselben wieder ihre Function zuzuweisen. Vor allem die letztere ist damit nicht erschöpft. Um so weniger, als sich das Bild derselben zu ganz klaren Grundformen gestaltet, sowie man die elementaren Grundlagen derselben ins Auge faßt. Und das ist nun auch für die Geschichte unseres Gebietes des Bildungswesens unabweisbar geworden. Denn die Keime, welche jene Zeit gesäet, sind noch heute als mächtige Gestalten und Gewalten klar erkennbar und thätig. Wie dann aber diese ganze Periode nicht von innen heraus, sondern von außen her ihren Abschluß findet, das wird der letzte Theil zu zeigen versuchen.

Dagegen, und daran halten wir fest, ist der geistige Entwicklungsproceß innerhalb dieser Periode ein rein innerlicher. Es wird auch wohl schwer möglich sein, ihn auf anderem Wege, als auf dem seiner

geistigen Faktoren eine faßbare, das so höchst verschiedenwerthige Material beherrschende Gestalt zu geben. In jedem Falle ist das Ergebniß desselben nicht bloß klar, sondern auch einfach. Wir versuchen, es an die Spitze zu stellen.

Der gesammte Entwicklungsgang jener hellenisch-römischen Patristik — wir wiederholen, daß es absolut nur Verwirrung erzeugen kann, wenn man fortfährt, die sogen. Kirchenväter nach dem sechsten Jahrhundert, die schon durch und durch dem germanischen Geiste angehören, zu der Patristik hinzuzuzählen — zerfällt in drei Richtungen, die allerdings innerlich so eng zusammenhängen, daß eigentlich jeder Patristiker sie alle zugleich in sich selber durchmacht, die aber dennoch gegenüber der hellenisch-römischen Welt und ihrer Bildung als drei ganz bestimmte Aufgaben und Perioden erscheinen. Sie sind es daher, in welchen neben dem individuellen Moment der einzelnen Patristiker das eigentlich historische zur Geltung gelangt.

Wir bezeichnen die erste jener Richtungen und damit den Anfang der ganzen Bewegung als die gnostische Patristik; die zweite Richtung, die sich die in der Gnostik noch unklar gegebene Differenz zwischen der christlichen und nicht christlichen Welt- und Religionsauffassung zum Bewußtsein bringt, und damit das Christenthum von aller andern Religion scheiden lehrt, ist die apologetische Patristik. Die dritte endlich ist es, welche dem nunmehr auf sich selbst innerhalb des Gesammtlebens gestellten Christenthum seine innere feste Gestalt zu geben versucht, die dogmatische Patristik. Faßt man sie alle drei als Eins zusammen, so bedeuten sie für den großen historischen Gang des Christenthums die drei Stadien, durch welche dies Christenthum in seinem Gegensatz zum Hellenenthum sich sein endgültiges erstes Bekenntniß herausarbeitet, und durch dasselbe zur ersten christlichen Kirche, der orientalischen wird, um dann, eben vermöge der Folgen des starr gewordenen Glaubensbekenntnisses selbst erstarrend, der größeren Auffassung des Abendlandes und seiner Geschichte Platz zu machen.

1) Die gnostische Patristik. Die evangelische und die paulinisch-hellenische Gnosis.

Es ist wohl sehr leicht begreiflich, warum die „Gnosis“ in der Geschichte des Christenthums stets als ein selbständiges Moment derselben dasteht, und warum man demnach nicht dahin gelangen kann, derselben eine äußerlich begränzte Gestalt und einen innerlich klaren Inhalt zu geben. In der That ist diese Gnosis überhaupt keine bestimmte Auffassung des Christenthums an sich, sondern sie bedeutet und

zwar geradezu vom Anfange des Christenthums an zwei Dinge, von denen wir selbst gegenüber so maßgebenden Untersuchungen wie denen von Baur, Lipsius und andern glauben möchten, daß man sie stets strenge aus einander halten sollte. Der erste Sinn des Wortes scheint uns aus Aegypten zu stammen; er enthält die Kenntniß der Bedeutung der formalen Mysterien des Cultus überhaupt, im Christenthum daher der einzelnen Momente seines Cultus, Taufe und Abendmahl, etwa so, wie Herodot in die ägyptischen Mysterien eingeweiht wurde. Wir würden sie die evangelische Gnosis nennen; denn das Wort Christi (Matth. XIII. 11) (*γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* — erkennen die Geheimnisse des Königs aller Himmel — läßt die ägyptische Naturerkenntniß zu deutlich hervorleuchten; daß dann eben diese Gnosis zugleich die Erkenntniß der Bedeutung der Gleichnisse in den Evangelien enthält, ist wohl als zweites Element derselben selbstverständlich. Dagegen ist der Sinn des Wortes ein wesentlich anderer, wo die *γνῶσις* das Verständniß des menschlichen Wissens vom Standpunkte der christlichen Religion bedeuten will. Wir würden diese Gnosis die Paulinische nennen, denn Paulus bringt sie so enge mit dem Verständniß des *λόγος* zusammen, daß schon er sich gezwungen sieht, den Unterschied der wissenschaftlichen Erkenntniß von der Function des Glaubens überhaupt ganz bestimmt zu trennen — z. B. I. Cor. XII. 8, wo er den *λόγος σοφίας* und den *λόγος γνώσεως* von der *πίστις* strenge scheidet — wobei er jedoch keinesweges dem ersten feindlich gegenüber tritt, sondern geradezu die Korinther berühmt, daß sie „*ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει*“ in allem Wissen und allem Erkennen reich seien (I. Cor. I. 4. 5). Diese Worte des Paulus sind wohl unschwer zu verstehen; die Paulinische Gnosis ist eben die erste Ahnung von der großen Aufgabe alles Christenthums, den Inhalt des Wissens in sich aufzunehmen und dennoch den Glauben als selbständigen in sich aufrecht zu halten; diese Gnosis ist nicht die Kenntniß des Mysteriums und seiner eigentlichen Bedeutung wie die evangelische, sondern sie ist der *λόγος* in der *πίστις*, der Gedanke im Glauben arbeitend. Allerdings sind das noch höchst unklare Vorstellungen und daher jeder Deutung fähig; allein mit Paulus empfindet sofort jeder Leser, wie schon hier die beiden Welten des Geistes innerlich zum Bewußtsein gelangen und jede für sich zum selbständigen Ausdruck zu kommen sucht. Eben darum, weil das alles hier noch im Kreise der unmittelbaren, von Paulus durchaus nicht zur Klarheit verarbeiteten Empfindung liegt, ist es so schwer, die Gnostik als eine äußerlich selbständige patristische Literatur hinzustellen; eigentlich ist darnach die Gesammtheit aller hellenisch-römischen Patristiker der Gnostik angehörend, und mit gutem

Recht sagt Lipsius (in Ersch und Gruber Encycl. I. 71), die (Paulinische) Gnosis „sei der erste Versuch einer Philosophie des Christenthums"; eigentlich aber nur eine Reihe von Versuchen, denn keiner von denen die dahin gerechnet zu werden pflegen, wie Cerinthus, die Nicolaiten, Magus, Saturninus und andre bringen es über gewisse recht unbestimmte Vorstellungen und Worte hinaus. Aber das ist auch ziemlich gleichgültig. Denn das Wesen dieser Gnosis ist es überhaupt nicht, zu einem festen Resultate zu gelangen. Sie ist noch nichts als die Berührung des hellenischen Geistes mit dem Christenthum, durchdrungen von der Ahnung der gewaltigen geistigen Bewegung, welche von da an die Welt erfüllen soll. In diesem Sinn muß man sagen, daß erstlich der Orient keine Gnostiker erzeugt hat, und daß es zweitens in der ersten hellenisch-römischen Patristik weder ein System noch ein Dogma der Gnostik gegeben hat und hat geben können. Was sich hier bewegt, empfängt erst in der folgenden Arbeit feste Gestalt und Richtung.

Diese nun fassen wir zusammen in den Namen der dialektisch-apologetischen Patristik.

2) Die apologetische Patristik. Justinus. Irenäus. Hippolytus. Die Häresie.

Man wird wohl kaum den eigentlichen Sinn der dialektisch-apologetischen Patristik jemals sich klar machen, wenn man derselben nicht zugleich das Bildungswesen der Imperatoren-Jahrhunderte an die Seite stellt, und zwar dieses wiederum in der Scheidung seiner drei Hauptformen. Wir haben dieselben schon früher bezeichnet.

Die elementaren Grundlagen desselben waren, wie wir gesehen, einerseits die vier großen hellenisch-philosophischen Richtungen der Platoniker, Peripatetiker, Stoiker und etwa der sensualistischen, epikuräischen Philosophie, der Väter der englischen Sensualisten, die ihres wahren Ursprungs sich keineswegs immer recht bewußt sind; andererseits die Rhetorenschulen, in denen die Bildung wie die Erkenntniß zum Gegenstand jener öffentlichen Disputationes geworden waren, die wir noch heute, wenn auch in anderer Form kennen. Neben beiden bestand der auf dem reinen Lehrgewerbe beruhende Elementarunterricht. Nun waren jene ersten höheren Bildungsanstalten keineswegs unbedeutend; sie enthielten und boten neben den Grundlagen der classischen Bildung vielmehr immerhin allgemeine und zum Theil großartige Weltanschauungen, beruhend auf einer vielgeübten Dialektik und ausgerüstet mit aller Kenntniß und Gelehrsamkeit der alten Welt. So lange nun das Urchristenthum sich

in seiner engen Sphäre des Herzenslebens bewegte, hatte jener Bildungsgang natürlich gar keine Veranlassung, sich mit ihm irgendwie zu beschäftigen. Allein so wie dasselbe nunmehr in die Welt hinaustrat, mußte es sich denn doch zum Bewußtsein seines Verhältnisses nicht mehr bloß zum freien Wissen an sich, sondern vielmehr zu jenen, wenn auch einseitigen, so doch großartigen und in sich abgeschlossenen Gestaltungen erheben, die ja schließlich doch nicht bloß die ganze damalige Bildung, sondern selbst das staatliche Leben durchdrangen und beherrschten. Das Verhältniß war nun zwar an sich sehr einfach. Die christliche Religion hielt in ihrer naiven Ursprünglichkeit fest an dem Satze, daß die Wahrheit aller Dinge in Gott sei; allein sowie sie nun jenen Elementen der Philosophie, der positiven Kenntnisse und selbst der disputirenden Rhetorik des wirklichen Lebens und seiner arbeitenden Bildung entgegentrat, so mußte sie zwei Dinge thun. Sie mußte zuerst sich ihres tiefen Unterschiedes von allen jenen Weltanschauungen bewußt werden, mit denen sie den Kampf aufnehmen wollte, und mußte sich daher nunmehr unausbleiblich auch Rechenschaft davon ablegen, in welchem Verhältniß die Wahrheit der christlichen Religion zu den menschlichen Wahrheiten stehe, denen sie jetzt auf allen Punkten begegnete. Dann aber mußte sie allerdings den großen Versuch beginnen, die ganze weltliche Bildung in sich aufzunehmen und zu verarbeiten, da es jetzt nicht mehr bloß theoretisch, sondern auch praktisch unthunlich ward, sie einfach mit einem Tatian und Tertullian als werth- und machtlos zu betrachten und zu verdammen. Und mitten in Dialektik und Rhetorik der hellenisch-römischen Welt hingestellt, konnte sie das wieder nur, indem sie die Methode derselben annahm, und von dem einfachen Glauben zur Dialektik desselben überging. So entstand der literarische Streit über das Wesen des selbständigen Christenthums; und die Gesammtheit aller der literarhistorischen Werke, Arbeiten und Anklänge, welche bald auf dem einen, bald auf dem andern dieser Wege die reine christliche Religion als eine in sich ruhende, von der hellenischen Wissenschaft und den andern Religionen tief verschieden dastehende darstellten, theils die Frage nach dem öffentlichen Rechte im römischen Staate berührend, theils das Christenthum und seine Wahrheit dialektisch vertheidigend, nennen wir die apologetische Patristik.

Die Apologetik hat daher in der Geschichte des Christenthums eine hochbedeutende Function erfüllt. Es war ihre große Aufgabe, die Selbständigkeit und die unterscheidenden Momente des Christenthums in der Mitte der römischen Welt herzustellen, zu formuliren und zu vertreten. Ihre große historische Bedeutung aber liegt auch hier wieder nicht in dem, was die einzelnen Apologetiker gesagt haben mögen. Wir

müssen dieselbe vielmehr in demjenigen suchen, was gerade aus dieser Apologetik hervorging. Und das waren drei Dinge, welche das bilden was wir den geschichtlichen Niederschlag derselben nennen möchten. Das erste war die Berührung der Religionsfrage mit dem Recht und Leben des Staats; wenn auch die Apologetik das Christenthum nur noch als eine „ungefährliche" Religion darstellte, so war damit doch schon die künftige Berechtigung ihrer ausschließlichen Wahrheit auch für die staatliche Herrschaft in den Horizont des christlichen Bewußtseins hineingetreten, und es sollte gar nicht lange dauern, bis dieselbe sich auch praktisch verwirklichte. Das zweite war die Erkenntniß des endgültigen, tiefen Unterschiedes in dem letzten Kern der christlichen und der hellenischen, der auf dem Glauben und der auf dem Wissen beruhenden Anschauung von allem Göttlichen und Menschlichen, das gerade durch die zur Dialektik gezwungene Apologetik zuerst zum Gegenstand einer Reflection ward, von der die Urchristen noch keine Ahnung und welche die Gnostiker nicht durchgeführt hatten. Erst die Apologetik versucht den Beweis zu führen, daß die hellenische Bildung etwas in sich trage, was mit dem unbedingten Glauben des Christenthums in unlösbarem Widerspruch stehe; aus dieser Erkenntniß entwickelte sich dann andererseits die orientalische Negation alles wissenschaftlichen Hellenenthums gegenüber der christlichen Religion, und durch die Apologetik ward für die orientalische Patristik aus dem Paulinischen „Unter allerlei Volk, wer Gott liebt und recht thut, der ist ihm angenehm" der Gedanke, daß alle Völker, gleichgültig gegen das Paulinische Christenthum, wenn sie nicht Christen seien, als Heiden der Gnade Gottes nicht theilhaftig werden können. Damit hat die Apologetik aus der Vertheidigung den Angriff gemacht, und die Grundlage für den Begriff des Heidenthums gelegt, den das Urchristenthum nicht kannte. Und indem so dieses streitbar gewordene Christenthum, zunächst wie wir gesehen, durch den Einfluß des Judenthums mit dem Wortlaut der Bekenntnisse die Sekten erzeugt, beginnt die dritte Gestalt der Apologetik, die wir die confessionelle nennen müssen. Sie tritt schon sehr früh ein, ist aber eigentlich bis zum Nicänum ein rein theoretischer Wortstreit; erst im vierten Jahrhundert wird sie aus der Apologetik des Christenthums zur Apologetik der öffentlich rechtlichen, einheitlichen und formalen Confession, und hier erschafft sie jenen Begriff, den die Geschichte der Welt nur zu gut kennt; für sie ist aus dem Heidenthum das Ketzerthum geworden, und die Kirche beginnt das erste zu bekehren, aber das letztere zu verfluchen und zu verbrennen. So liegen die Keime der werdenden Geschichte auf diesem Gebiete schon in der Apologetik. Aber gerade darin hat sie mit der Gnostik das gemein,

daß sie nicht eine äußerlich geschiedene Gruppe von bestimmten Arbeiten oder Patristikern ist, sondern daß alle Patristiker seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts in irgend einer der obigen Bedeutungen Apologeten sind. Es ist eine Richtung und keine Epoche; alle Patristiker haben Theil an ihr, und wer müßte sie nicht noch heut zu Tage in irgend einer Weise in sich durchleben? Dennoch aber ist es von großem Werth, dieselbe in ihrer ersten specifischen Gestalt zu characterisiren; denn die Männer, die sie gegründet, haben eine große historische Mission vollzogen, und das Bild ihrer Leistungen, von dem wir hier kaum die Umrisse geben können und aus denen die Idee der ecclesia militans hervorging, zeigt uns wie kaum etwas anderes den Character der ersten Berührung des Christenthums mit der jetzt „heidnischen" Welt.

Die ersten Schriften dieser Apologetik des Christenthums kennen wir nicht; ob und wie weit die wohl eigentlich sogenannten Gnostiker, Karpokrates, Basilides, die Naassener oder Ophiten schon das apologetische Element in sich aufgenommen, wagen wir nicht zu entscheiden; von den ersten Apologeten Quadratus dem Römer, und Aristides dem Athener wissen wir nichts; erst mit Justinus Martyr (um 150 n. Chr.) tritt die eigentliche Apologetik, und zwar systematisch das ganze Gebiet des philosophischen Wissens umfassend, der Philosophie entgegen. Aber diese erste Apologetik steht noch auf einem Standpunkte, der ganz den Character des Ueberganges an sich trägt. Für Justinus ist das Christenthum noch keineswegs eine neue, der bisherigen Geschichte des Geistes fremde Welt; im Gegentheil ist ihm die gesammte geistige Arbeit der bisherigen Bildung die organische Vorbereitung zum christlichen Glauben; die ἐνέργεια des aristotelischen νοῦς hat schon vor Christus als thätig gewordener λόγος gleichsam sich selber zur höchsten christlichen Erkenntniß vorbereitet, und alle hellenische Philosophie ist eben so wie das Judenthum kein verdammenswerthes heidnisches Wissen, sondern vielmehr der aus dem göttlichen λόγος ausgestreute Same für das kommende Christenthum, in welchem durch Christus erst die volle Wahrheit Mensch wird. Dieser λόγος, die erste vage Vorstellung von dem später selbständig werdenden heiligen Geist, ist ihm daher noch ein λόγος σπερματικός, eine in der Arbeit der Weltgeschichte sich selbst vorbereitende Gottheit, die schon in Moses und den Propheten, aber zugleich in Pythagoras und Plato lebendig war, so daß die Gotteserkenntniß dem Menschen an und für sich angeboren (ἔμφυτος) ist, aber allerdings erst durch Christus zum vollen Bewußtsein ihrer selbst, zum Worte, dem λόγος wird. Die Mischung mit der jüdischen Vorstellung von der Hölle (γέεννα) und andere ähnliche Verbindungen mit der ägyptischen Auffassung erklären sich dabei aus der orientalischen Patristik, aber noch

sind ihm die alten Götter so gut wie die alten Philosophien da; nur daß sie für ihn böse Dämonen (κακοὶ δαίμονες) sind. Wenn nun das alles für die Hellenen sehr verständlich war, deren Philosophie damit wenigstens die Berechtigung eines vom Logos selbst erzeugten Entwicklungsmomentes in den Augen des Christenthums gewann, so war dieser erste Standpunkt der Apologetik für das selbständige Christenthum doch eine höchst mißliche Sache; denn der Gedanke einer durch die ganze Weltgeschichte sich hindurchziehenden Offenbarung war in jenen Zeiten nicht geeignet, dem Christenthum seine wahre Stellung zu geben. Allein der ganze Standpunkt Justins war bei den gegebenen Verhältnissen so natürlich, daß er alsbald eine ganze Reihe von Nachfolgern fand, welche mit mehr oder weniger Glück die Aufgabe der richtigen Behandlung aller christlichen Religionsauffassung in der Versöhnung zwischen alter Philosophie und neuem Christenthum versuchten. Sie sind alle Gegenstand genauer Forschungen geworden; das Gesammtresultat ist wohl, daß sie eigentlich als Einzelne nicht viel bedeuten; nur Irenäus (140—202 n. Chr.) und neben ihm Hippolytus, sein Schüler, ragen durch tiefere Auffassung hervor, deren Grundgedanke die Idee ist, daß die Offenbarung in der Natur, in dem alten und dem neuen Bunde „die drei Heilsstufen" sind, daß Christus daher auf Moses und die Propheten fußt, und daß die Weltgeschichte nicht mehr einen λόγος σπερματικός, sondern vielmehr einen „göttlichen Erziehungsplan" der Menschheit enthalte. Allein dieser großartigen Weltanschauung, in der man das platonische Element auf den ersten Blick erkennt, tritt fast gleichzeitig in Hippolytus die zweite, strengere zur Seite. Denn während Irenäus noch die wissenschaftliche Versöhnung mit den Ideen und Thatsachen der übrigen Welt wesentlich in einer Gesammtauffassung des ganzen himmlischen und irdischen Weltlebens sucht, Glauben und Wissen in Ein großes Bild des göttlichen Lebens verschmelzend, bricht bei Hippolytus schon das dritte Element der Apologetik durch, und neben der Verchristlichung des Heidenthums erscheint der Kampf gegen das Sektenthum; die kommende Zeit, der Uebergang von der Christenverfolgung zur christlichen Verfolgung und zum Hasse gegen das freie Wissen wirft ihren ersten Schatten. Sind die aus der allgemeinen Gnostik sich herausarbeitenden Gedanken über das Erkennen im Christenthum neben dem Glauben bis jetzt noch „Entwicklungsstadien" des werdenden Christenthums für Justin wie für Irenäus, so werden sie für Hippolytus schon zu Feinden desselben, und der kirchliche Begriff der „Irrlehre", der „Häresie" tritt in die Geschichte hinein. Häresie ist jetzt alles, was Gründe und Beweise aus der antiken Welt für die Berechtigung der neuen sucht — daher der Name — und ihr gehört alles, was nicht

direct aus der heiligen Schrift und Tradition, sondern aus der hellenischen Weisheit, aus philosophischen Lehren, aus Astrologie und anderem weltlichen Wissen geschöpft ist. Mit Hippolytus beginnt daher schon der Versuch, eben diese Irrlehren als solche zu kategorisiren, sie als selbständige Gefahren des Christenthums äußerlich zu bezeichnen und principiell zu verurtheilen, weil sie, was die eigentlichen Hellenen noch nicht vermochten, den Gott als Schöpfer gekannt und dennoch ihn nicht allein anerkannt haben. Damit beginnt der erste große Index librorum prohibitorum im Christenthum, der ἔλεγχος αἱρεσίων, der Kampf gegen Andersgläubige, mag nun Irenäus oder Hippolytus dieses „Verzeichniß der Häresiarchen", das erste Ketzerverzeichniß, abgefaßt haben. Es ist klar, daß gerade diese Auffassung in der orientalischen Patristik ihren lebhaften Anklang fand, und daß namentlich Männer wie Tatian und Tertullian in diesem Sinne, aber in ihrer Weise, den Apologeten, zwar nicht mehr des Christenthums, wohl aber der formalen Glaubenseinheit hinzuzuzählen sind, während die Vertreter des hellenischen Elements wie Melito, Apollinaris, Aristo, Athenagoras die occidentalisch-dialektische Apologetik in der Patristik vertreten. Der Uebergang aber von der letzteren zur ersteren war rasch und hart, und hätte gleich anfangs den Bruch im Christenthum hervorgerufen, wenn nicht gleichzeitig das letztere sich seiner größeren Aufgabe gegenüber der hellenischen Welt bewußt geworden wäre, die christliche Lehre zur christlichen Schule zu machen. Wie nun das geschehen, und wie sich dann im Zusammenwirken dieser Schule mit den Principien der formalen Apologetik und äußern Faktoren die dogmatische Patristik herausbildet, das läßt sich eigentlich in einem verhältnißmäßig leicht verständlichen Bilde kurz zusammenfassen.

3) Die dogmatische Patristik.

Es ist wahr, daß man die dogmatische Patristik eben so wenig als ein äußerliches Ganzes herstellen kann wie die gnostische und apologetische, und daß zugleich in allen Patristikern etwas liegt, was nicht bloß jener, sondern zugleich der ganzen orientalischen Patristik gemeinsam ist. In der That aber ist gerade dies das Bedeutsame, daß wieder einmal der Gang der Geschichte sich zwar in den Individualitäten seine Bahn bricht, daß aber nicht der Mensch, sondern sein innerer Zusammenhang mit dem was sich die Gemeinschaft ausbilden will, das eigentlich historische in demselben ist. Und betrachtet man diesen letzten Theil der Patristik von diesem Standpunkt, so wird die welthistorische Thatsache, die in ihm zur Geltung gelangt und noch heute besteht, eben so einfach als durchsichtig

und die Menschen, die auf ihrem Gebiete erscheinen, werden auch in ihr für die wahre Literaturgeschichte nur die Individualisirung des sich in voller Klarheit vollziehenden historischen Ganges der Dinge.

Denn jene dogmatische Patristik ist vor allen Dingen ein Proceß, den man leicht zur Anschauung bringen kann, und dessen Träger ihren Werth gerade in demjenigen empfangen, was sie für ihn zu leisten berufen waren.

Betrachtet man nämlich den ganzen Verlauf des Auftretens der christlichen Religion in seiner historischen Entwicklung, so ist das Urchristenthum nur noch ein inneres religiöses Leben, die orientalische Patristik die Ausbildung einer einzelnen mystischen Auffassung desselben, die gnostische Patristik die erste literarische Ahnung von einer höheren Einheit mit der hellenischen Geisteswelt, und die Apologetik die erste literarische Scheidung der neuen Religion von der alten zur vollen, theoretisch bewußten Selbständigkeit. Ein wirkliches Eintreten in das Gesammtleben hat überhaupt noch nicht stattgefunden. Sollte dasselbe vor sich gehen, so mußte jetzt dies Christenthum den Schritt thun, ohne den es seine Gültigkeit in jener schließlich doch so reichen geistigen Welt niemals finden konnte. Es mußte seinen Glauben zur Lehre gestalten. Und die Gesammtheit aller Arbeiten, die dieses versucht haben, fassen wir als die dogmatische Patristik zusammen.

Freilich ist ein solcher Proceß an und für sich kein einfacher, und eben so wenig sind es seine Folgen. Aber einmal zur Lehre werdend, muß jetzt auch das Christenthum als Inhalt menschlicher Arbeit denselben Entwicklungsgang durchmachen, den jede Lehre von einer neuen Wahrheit zu durchleben hat. Nur daß dieser Proceß vermöge der Natur des Glaubens ein neues ihm eigenthümliches Moment in sich erzeugt, den das Wissen nicht besitzen kann, und an das sich das anschließt, was wir als das Ende dieser ganzen großen Periode darzustellen haben.

Es ist klar, daß man dabei von den oft erwähnten Kategorien der Bildungsanstalten jener Zeit ausgehen muß. Indem das Christenthum ihnen gegenüber nunmehr auch seine öffentliche Stellung einzunehmen beginnt, kann es der Aufgabe nicht entgehen, statt sich wie bisher in literarischen Streitfragen zu erschöpfen, nunmehr auch öffentliche Schulen mit christlichem Unterricht zu erzeugen, und in diesen Schulen die öffentliche Lehre zum selbständigen Lehrgebäude zu entwickeln. Diese Bewegung schließt damit, daß das religiöse Element des Glaubens aus der Structur der anfangs rein didaktischen Begriffe den Glaubensartikel oder das Dogma macht. In dem Dogma wird dann die Natur der Lehre als der gnostigen Arbeit wieder aufgehoben, und das Wissen hat den Punkt gefunden, auf dem es sich entweder dem Glauben ent-

ziehen oder sich ihm unbedingt unterwerfen muß. Und thun Wissen und Lehre das, so sind sie beide wieder an ihrem Ende angelangt, die Bewegung steht still, und die unabweisbaren Folgen des geistigen Stillstandes erscheinen. Nur daß dies bei allem Glaubenssieg über die freie Wissenschaft nie bloß von dem Glauben, sondern zugleich von der Staatsgewalt ausgeht. Was diese nun hier gethan, werden wir gleich sehen. Zunächst aber ist in jenen Sätzen die Ordnung der Bewegung gegeben, in denen die dogmatische Patristik verlaufen mußte und verlaufen ist. Wir aber verfolgen sie wenigstens in ihren Elementen; und in der That gibt es keine Geschichte des Bildungswesens ohne Verständniß gerade dieses Theiles der Geschichte des Christenthums. Denn wenn die germanische Welt mit ihrem ganzen Wissen und ihrer geistigen Arbeit auf dem römisch-hellenischen Geist beruht, so beruht sie mit ihrer Religionsgeschichte zunächst und vor allem auf der Stellung, welche diese dogmatische Patristik dem Christenthum im Bildungswesen der Welt gegeben.

Demnach können wir kurz sein. Denn hier ist nichts bestreitbar als das was sich jene Dogmatiker selbst gedacht haben mögen. Die historische Entwicklung als Ganzes liegt klar vor den Augen des Beschauenden.

a) Die christliche Volksschule. Das Katechetenthum.

Wir haben oben das Katechumenenthum und seine Aufgabe im Urchristenthum bezeichnet. Dasselbe war noch nichts als die, auf dem Symbolum apostolicum beruhende, und durch die Theilnahme am Liebesmahl zum Ausdruck gebrachte Aufnahme in die christliche Gemeinschaft, und ihr ganzer Inhalt mochte in Predigt und Lehre neben den Apostelbriefen, den Constitutiones apostolicae, diesen zwölf Tafeln des Christenthums, wohl die einfache Erbauung und die kirchliche Tradition sein. Ob jemals die Bücher der Orientalen, der Gnostiker oder Apologeten in diese Kreise gedrungen sein mögen? Gewiß so wenig als die Werke etwa von Neander und Strauß in den Gemeinden unserer Zeit gelesen werden. Nur die Homilie brach sich Bahn, damals wie jetzt, neben ihr die zur Legende gewordene Tradition. Das genügte dem Urchristen, aber damit genügte er der Welt nicht. Und doch mußte er keineswegs bloß in ihr leben. Er mußte unabweisbar auch in ihr lernen. Und gerade der Christ mußte es. Denn keine andre Religion wagte es zu behaupten, daß sie die Wahrheit alles Wissens sei. Wie konnte denn das die christliche wagen, ohne dieses Wissen sich zu eigen zu machen? Und wie konnte es das wieder, ohne neben der Religionslehre schon den Unterricht der Kinder aufzunehmen? Eine Erfüllung der Idee des

Christenthums in der römischen Welt und ihrem damaligen Unterrichtswesen war geradezu undenkbar ohne ein christliches Unterrichtswesen. So entsteht die christliche Schule, der natürliche Anfang dieser ganzen Epoche.

Wir nun glauben festhalten zu müssen, daß diese eigentlich christlichen Schulen sich von dem Katechumenat des Urchristenthums dadurch unterscheiden, daß die christlichen Eltern ihre Kinder nicht in die scholae der literati, ludorum magistri oder doctores schicken wollten, und dadurch gezwungen wurden, auch die Elementarbildung in das Katechumenat aufzunehmen. Es bildet sich daher ein christliches Volksschulwesen im antiken Sinne, das ist der freien Betheiligung aller Einzelnen überlassen, aus. Aber dieses neue Volksschulwesen hat einen wesentlich anderen Character, als das damals herrschende. Denn nicht bloß, daß es eine sittliche Erziehung gibt; es bietet auch in innigster Verbindung mit dem ersten untersten Elementarunterricht die höchsten Lehren vom Wesen der Gottheit; das Herz wird schon in seiner ganzen Fülle erfaßt, wo noch der Verstand seine niedrigsten Functionen kaum zu entwickeln beginnt; das Ende aller menschlichen Weisheit verknüpft sich mit den allerersten Anfängen derselben. Ein wunderbares Bild in jener Zeit! Und doch mögen wohl dunkle Ahnungen von der ältesten Choregie dem Hellenen wach geworden sein und ihm den tiefen Sinn des christlichen Unterrichts in Hersagen von Gebeten und Ehre der Gottheit wieder zum Bewußtsein gebracht haben, wenn er sich erinnerte, daß einst seine Ahnen, als sie noch im Landesgottesdienst, dem Chorus, die Götter ehren lernten als Kinder, dann als Männer die Welt unterworfen und zugleich die höchste Stufe der menschlichen Weisheit gewonnen hatten! Unverständliches darum und Feindliches war in dieser Verbindung von Elementarunterricht und Religionslehre dem Hellenen nichts. War es ihm doch frei, ob er sein Kind in diese oder jene Schule schickte! So stellte sich denn doch eigentlich, im tiefen Grunde aufgefaßt, in der christlichen Volksschule das Princip des ältesten hellenischen Volksunterrichts wieder her, das die neue Kultur verloren hatte. Die christliche Volksschule trat mit der Aufnahme des Elementarunterrichts aus dem Kreise der gelehrten Gnostiker und Apologeten hinab in das Volk; zwei Unterrichtswesen liefen jetzt neben einander, das heidnische, erziehungslose, und das christliche, die höchste Erziehung wie vor tausend Jahren mit der niedrigsten Bildung verbindend. Wie dies im Einzelnen gewesen, wissen wir allerdings noch nicht; ein fachmännisches Studium der Patristik, namentlich des Chrysostomus, des Basilius und vor allem des Augustinus wird uns das schon lehren. Aber das ist klar und darum haben wir das alles hier betont — diese christliche Volksschule, den

ältesten Character der hellenischen Volksbildung in inniger Verschmelzung des Höchsten mit dem Niedrigsten wieder verjüngend, ist in Wahrheit das Urbild des gesammten germanischen Volksschulwesens geworden.

Freilich konnte es nicht ausreichen. Wir erinnern uns der mit dem zweiten Jahrhundert im ganzen römischen Reiche allgemein angestrebten Organisation des Bildungswesens mit seinem Analogon des Gymnasialwesens in den Lehrweisen der Rhetorenschulen und seinem Analogon der Universitäten in den höheren σχολαῖς in Rom, Athen, Alexandrien, Konstantinopel und andern Orten. Hier war es doch schließlich, wo der Mann, oft für seine höhere Weltanschauung, immer aber für seinen Lebensberuf, seine Bildung empfing. Mochten die christlichen Volksschulen sein was sie wollten, und die christliche Religion bedeuten was sie wollte — der Mann des öffentlichen Lebens mußte in die Rhetoren- und in die Hochschule gehen und mußte lernen, was ihm hier geboten wurde. Allerdings gab es schon eine christliche Literatur der Patristik aller Art; aber sie zu lesen und zu studiren war Privatangelegenheit. Wohl ist es ein wunderbarer Beweis für das höhere Wesen der christlichen Religion, nicht daß Tertullian, Irenäus, ja selbst Augustinus Christen wurden, sondern daß sie es mitten aus dieser rein hellenischen Vorbildung heraus geworden sind; allein es waren eben tiefer angelegte Naturen. Das Christenthum selbst war von der höheren Bildung, dem gesammten Fach- und Berufsbildungswesen, und mit ihm von aller Wissenschaft und ihrer Macht ausgeschlossen. Es war unmöglich, vor dieser Gränze stehen zu bleiben, ohne allmählig unterzugehen.

Ob nun das, was wir die Katechetenschulen zu nennen pflegen, schon einen Theil dieser höheren Fach- und Berufsbildung in sich aufgenommen habe, oder wie sie es gethan, das wissen wir noch nicht. Die Unsicherheit jener Bezeichnung beruht indeß eigentlich nicht so sehr in der Ungewißheit über das, was sie gelehrt, als über das, was sie nicht gelehrt haben. Wir müssen diese Frage andern überlassen. Aber eines müssen wir festhalten. So wie der Gedanke entsteht, daß man in einer christlichen Schule auch etwas andres als das Christenthum lehren kann und muß, so tritt die größte Frage der gesammten Weltgeschichte des Geistes, die Frage nach der Wahrheit des Wissens neben der des Glaubens aus der Sphäre der Individualität des patristischen Schriftstellers hinaus ins öffentliche Leben. Neben jener noch naiven Verschmelzung von Religion und Elementarfächern tritt eine zweite, ernstere auf, die nicht mehr ruhen kann, bis sie eine Lösung gefunden hat. Es ist nicht möglich die Wissenschaft an sich zu beseitigen — gibt es denn nun eine christliche Wissenschaft? Und gibt es Wahrheiten,

mit denen das Christenthum nichts zu thun hat, wie etwa Grammatik und Mathematik — ist dann noch diese Religion und ihr Gott die alleinige Quelle aller Wahrheit?

Wir verfolgen die Frage an diesem Orte nicht. Aber vollkommen verständlich ist es, daß sie, als das Christenthum das höhere Bildungswesen in sich aufzunehmen beginnt, sofort nicht mehr bloß eine Frage des individuellen inneren Lebens, sondern eine Frage der ganzen Stellung des Christenthums zuerst zum Princip, und dann zum öffentlich rechtlichen Organismus des Bildungswesens werden muß. Hier ist die Linie, bei der Dasjenige feste und objective Gestalt gewinnen muß, was wir als das Verhältniß der Religion zur Wissenschaft bezeichnen. An diesem Punkte angelangt, muß das Christenthum entweder bei seiner Herrschaft über die Subjectivität stehen bleiben, oder dieses Verhalten aus einer bloßen Empfindung zum Inhalte einer positiven Lehre für jenes höhere Bildungswesen machen.

Es hat das vermocht, aber in anderer Weise, als viele es meinen. Es hat nicht die Wissenschaften zum Christenthum, aber es hat im Bildungswesen jener und aller folgenden Zeiten das Christenthum zu einer Wissenschaft gemacht. Und das ist, wenn man will, der Inhalt und die Aufgabe des anfänglichen eigentlich sogenannten Katechetenthums. Es ist vom höchsten Interesse, diesen Theil seines Entwicklungsganges, dessen Resultate noch heute so gültig sind wie vor fast zweitausend Jahren, klar ins Auge zu fassen.

b) Das Christenthum als Lehrgebäude. Die Αἰγυπτιῶν παιδεία. Die Keime der vier Facultäten. Clemens von Alexandrien und Origines.

Wir müssen glauben, daß Dogmengeschichte und Geschichte der Philosophie nicht Recht haben, wenn sie gerade hier bloß bei dem subjectiven Inhalt der Literatur stehen bleiben, welche diese Bewegung bezeichnet.

Geht man auf die wissenschaftlichen Grundlagen des Bildungswesens dieser Zeit zurück, so wird man, mag man über das Einzelne dabei denken wie man will, immer Eines zugeben. Diese wissenschaftlichen Grundlagen sind zu großen Gebieten ausgebildet, und jede jener Wissenschaften ist bereits ein in sich geschlossenes, mit einer reichen Literatur versehenes und von zum Theil sehr hoch stehenden Männern vertretenes Ganzes. Fest entwickelt sind bereits die Jurisprudenz und die Medicin; die mathematischen und geographischen Wissenschaften haben eine Höhe erreicht, auf der man ihre Leistungen noch jetzt bewundert; eine große und gelehrte Literatur hat sich an die Classiker angeschlossen;

auf allen Punkten treten uns wenigstens in den höheren Schulen in sich geordnete Fachbildungen entgegen. Das ganze Zeitalter, mit seinen inneren Bedürfnissen auf die philosophischen Systeme angewiesen, hat, wenn es auch keine absolute Wahrheit gefunden, so doch in ihnen denken und systematisch das Ganze des Wissens auffassen gelernt. Es ist an einen organischen Bildungsgang gewöhnt; es ist unmöglich geworden, etwas in ihm zur Geltung zu bringen, was nicht in Form und System dem Character und dem Zusammenhange alles dessen entspricht, was die wissenschaftliche Auffassung dieser Zeit bietet. Und mochte man endlich wie immer über jene vier philosophischen Systeme denken, in welchen sich die Forschung oder das tiefste Wesen aller göttlichen und menschlichen Dinge cristallisirt hatte, das war nicht wegzubringen, daß sie dem Denkenden wenigstens irgend eine Weltanschauung gaben. Wollte nun also eine Lehre, mochte sie sein, welche sie wollte, neben oder gar über ihnen Platz finden, so mußte sie vor allen Dingen, um gleichberechtigt zu sein, wenigstens eine Lehre werden, und damit das subjective Moment des Empfindens der Gottheit, ihrer Schöpfung, des Guten und Bösen und der höchsten Bestimmung des Lebens als ein theoretisch zusammenhängendes Ganze erfassen. Es war kein Zweifel, daß allmählig das Christenthum unabweisbar vor diese Nothwendigkeit gestellt war.

Derjenige Platz in der alten Welt nun, der durch den Gang der Dinge dazu bestimmt war, diese Nothwendigkeit zum klaren Bewußtsein zu bringen, war Alexandrien. Es ist gar kein Zweifel, daß Alexandrien der Mittelpunkt der höchsten Bildung der damaligen Welt war. Wir werden hier nicht das Bekannte über die Blüthe der alexandrinischen Wissenschaft und über die Bedeutung und Leistungen von Männern wie Ptolemäus, Strabo, Euclid, Galen und anderen wiederholen. Die Geschichte Alexandriens ist es wohl werth, Gegenstand einer eigenen Untersuchung zu werden. Allein für unseren Zweck enthält gerade dies Alexandrien ein Moment, welches dasselbe untrennbar mit der ganzen folgenden Geschichte des Geistes verbindet, und das Moment liegt nicht in jenen einzelnen Wissenschaften.

Stellung und Aufgabe Alexandriens in jener Zeit können, wie wir festhalten, nun einmal nicht verstanden werden, wenn man nicht erkennt, daß das Element des unmittelbar Wahren, dessen jeder bedarf, und das wir, wenn dieses Wahre eine Persönlichkeit ist, den Glauben nennen, bei den hellenischen Philosophen so gut vorhanden war wie zu allen Zeiten, nur daß es sich von dem Wissen, der Causalität aller Dinge, noch nicht selbständig geschieden, sondern nur noch in unbestimmter Empfindung in ihnen vorhanden war. Das gilt für alle hellenischen Philosophen, am meisten jedoch für Plato. Die „Idee“ Plato's kann nicht gedacht werden.

Sie mag das Dasein außer sich regieren, aber sie selbst hat ihren Grund nur in sich, und ist, sofern ich sie für sich auffasse, auch nur durch sich selber da. Das Bewußtsein von derselben ist daher auch kein Denken, sondern es ist ein Anschauen. Das Anschauen des Unerforschlichen aber ist der Character des orientalischen Geistes. Die platonische Philosophie war daher diejenige, welche mit ihrer Idee diesem orientalischen Anschauen innerlich entgegen kam, während die andern Philosophen eigentlich doch nur auf dem dialektischen Elemente des immer neuen Beweises des Bewiesenen beruhten. Und als daher der platonische Gedanke in Aegypten mit dem tiefen, und mit der Gelehrsamkeit vieler Jahrhunderte erfüllten Geiste dieser Völker zusammenkam, da geschah das, was außerhalb des Christenthums stehend, dennoch diesem Christenthum den Weg bereitete. Wir sind hier gezwungen, dies in kürzester Form zu bezeichnen. In der Berührung des Hellenenthums mit dem Orient scheidet sich die innere Thätigkeit, welche die an und für sich seiende, nie in ihrem Wesen, sondern nur in ihren Consequenzen begreifbare „Idee" anschaut, von dem Denken und Wissen, welche in ihren Consequenzen die Wahrheit sucht. Und das ist der Punkt, auf welchem der Begriff des so viel besprochenen „Logos" entspringt. Denn in jener Scheidung der Idee von ihren Erscheinungen bleibt sie in den letzteren dennoch thätig; die Wirklichkeit die ich weiß, ist daher die Idee als Object des Wissens, während sie außerhalb und über der sie anschauenden Thätigkeit nicht mehr für das Wissen, sondern nur für die Anschauung da ist. Plato hat sich selber dieses Element seiner ganzen Philosophie nicht klar zum Bewußtsein gebracht; für die Hellenen hätte es gegenüber ihrer scharfen Dialektik nicht bestehen können; allein da, wo Orient und Occident sich berührten, in Alexandrien, verstand man jene platonische Unklarheit. Man begann zu empfinden, daß es einen Punkt in allem Wissen gebe, den der Gedanke nicht mehr in seine Causalität auflösen könne. Das Anschauen des in sich ruhenden Ewigen trat neben die philosophische Dialektik des Werdenden. Es kam nur darauf an, das Wesen der Kraft zu bezeichnen, welche beide Elemente beständig und organisch verbindet. Dieses Element war daher das eigentlich neue und selbständige in der alexandrinischen Philosophie und erzeugte daher auch einen neuen und selbständigen Namen. Es war der λόγος, der in seinem Wesen ewig unerforschliche und gleiche, aber als thätig gewordener ein für das Wissen auch erkennbarer Geist der Idee.

An sich war das einfach, und erschien als eine streng dialektische Fortbildung der platonischen Auffassung. Und doch lag die Sache viel tiefer. Entweder konnte ich vermöge des λόγος die Idee begreifen,

und dann war sie eben keine Idee mehr; oder ich kann es nicht; und da sie dennoch da war, so mußte sie jetzt durch einen wesentlich anderen Lebensproceß mir zum Bewußtsein kommen, als durch das philosophische Erkennen. Dieser Logik wird sich niemand entziehen. Welches nun war diese Function im Geiste des Menschen, welche dialektisch und symptomatisch nicht wegzubringen, und doch im Widerspruch war, indem sie sagen mußte, daß es ein Unbegriffenes neben allem Begriffenen gebe, ja sogar dialektisch als solches anerkannt werden müsse?

Die philosophische Richtung, die sich auf der Grundlage dieses tiefen Widerspruches aufbaute, war der sogen. Neuplatonismus. Es ist von jeher anerkannt, daß der sogen. Neuplatonismus den Uebergang von der hellenischen Philosophie zum Christenthum bildet, und zwar wesentlich auf Grundlage der Vorstellung von jenem λόγος, den er sucht. Allein auch dieser λόγος ist ja doch nur eine logische Consequenz. Die absolute unmittelbare Wahrheit bleibt an sich. Womit erkenne ich nunmehr diese? Es ist klar, der Gedanke reicht nicht aus. Er hebt sich hier selber auf. Ich muß eine andere Function setzen, mit der ich das Absolute erfasse. Diese Function ist der Glauben.

So ist der Neuplatonismus eigentlich überhaupt keine Philosophie und kein System, sondern er bedeutet den Punkt in der Weltgeschichte des Geistes, in welchem gegenüber dem Wissen die Function des Glaubens zum Bewußtsein kommt. Und weil nun die Philosophie das Wesen des Glaubens eigentlich dialektisch beständig aufhebt, während der Mensch desselben beständig bedarf, so ist es klar, weßhalb jene Neuplatoniker sich selbst über ihre eigene Auffassung beständig unklar waren. Und gerade diese Unklarheit ist ihre historische Bedeutung.

Denn jetzt tritt der Satz auf, der die Brücke von ihm zum Christenthum bildet. Wir dürfen ihn hier nicht entwickeln; wir müssen ihn einfach als Lehrsatz aufstellen, an den sich, wir möchten sagen, eine Welt von Untersuchungen anschließt. Es liegt im Wesen des Glaubens, daß ich nichts Unpersönliches glauben kann. Unpersönlich aber, das ist nicht die freie Selbstbestimmung, ist das Sein, die Idee, das ὄν. Da sie aber zugleich auch nichts Natürliches ist, so kann ich sie auch nicht wissen. Der Zirkel des Neuplatonismus schließt sich nicht; er bleibt rathlos vor sich selber.

Da tritt das Christenthum auf. Lassen wir hier seine Formen. Sein Wesen ist zuletzt immer die Persönlichkeit Gottes. An Gott kann ich glauben; an das Sein an sich nicht. Das war es, dessen die Neuplatoniker bedurft hatten. Die Brücke war gefunden. Die Idee war zur Persönlichkeit, der λόγος aus einem philosophischen Begriff zu einer freien That des persönlichen Gottes geworden, der Glaube ist jetzt

selbständig und selbstthätig neben dem Wissen; mit ihm scheidet sich die neue Welt des Geistes von der alten; die alte Unklarheit ist überwunden, aus der Empfindung ist ein Bewußtsein beider Faktoren meines inneren Lebens geworden, und beide erfüllen sich mit gegenseitiger Harmonie: ich muß Gott glauben in seinem ewigen Selbstsein, aber ich kann ihn wissen in seiner Thätigkeit, dem Dasein seiner Welt, seiner Schöpfung und seiner Geschichte. Damit hat sich vollzogen, was Plato nur empfunden, und was die Neuplatoniker nur geahnt. Glauben und Wissen haben sich geschieden; und von jetzt an beruht die höchste Entwicklung alles Geistes auf dem Verhältniß, in welchem beide zu einander treten. Seit der alexandrinischen Schule bis auf den heutigen Tag. Hier ist das Gebiet, auf dem künftig die entscheidenden Schlachten des Geistes geschlagen werden.

Wenn man von diesem Standpunkt die Patristik betrachtet, so ergibt sich ein wunderbares Bild, das seine Tiefe erst entfaltet, wenn man Wissen und Glauben in ihrem Unterschied versteht. Die ganze Patristik ist eben nichts als der nur noch dialektisch aufgelöste, aber dennoch klar bewußte Gegensatz von beiden, jener merkwürdige, psychologisch von uns allen empfundene, aber noch gar nie ernsthaft untersuchte Zustand, in welchem in jeder Menschenbrust Glauben und Wissen sich vor einander fürchten, jedes in dem andern den eigenen Untergang sehend, ewig umsonst versuchend einander gegenseitig zu vernichten und zu entbehren, und dennoch erkennend, daß sie einer des andern bedürfen. Das aber kommt zuerst zum Bewußtsein und empfängt seine erste Gestalt in dem neuplatonischen Christenthum. Versteht man das, so ist seine Bewegung klar genug.

Denn einmal mit dem eigentlichen Wissen in lebendige Verbindung gebracht, erkennt dasselbe, daß es nunmehr auch mit dem bloßen Glauben, der dem einfachen Urchristen genügt hatte, nicht genug sei. Indem derselbe in der Persönlichkeit Gottes dem neuplatonischen λόγος seine Substanz gibt, muß er von diesem neuen Standpunkt aus nunmehr auch das Erscheinen Gottes in der Welt zum Inhalt des Wissens machen. Das Christenthum, bisher ein einfacher liebender Glaube, muß zur systematischen Wissenschaft werden. Es muß eine Lehre sein, um in den andern Lehren sich zu bethätigen.

Das ist der innere Gang, den die christliche Religion seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts durchmacht, und er ist es, den wir in Gnostik und Apologetik beginnen sehen. Seine feste Gestalt empfängt derselbe aber gerade in Alexandrien. Die hohe philosophische Bildung dieser Hauptstadt der hellenischen Wissenschaft zwingt denselben, sich nunmehr von dem was nicht mehr bloß Gegenstand des Glaubens, son-

dern Gegenstand des Wissens sein soll, Rechenschaft abzulegen und diese Rechenschaft mitten in das theoretische Bildungswesen jener Zeit hinzustellen. Wir haben schon früher den tiefen Unterschied zwischen der τέχνη und der ἐπιστήμη des Aristoteles bezeichnet und wie derselbe in den artes und der doctrina der Römer fortlebt. Im Laufe der Zeit hatten sich diese artes zu Fächern herausgebildet. Eine solche ars konnte die christliche Religion nicht sein. Sie mußte als selbständige ἐπιστήμη neben der übrigen Philosophie auftreten und systematisch werden, um in den „Schulen" den gleichen Rang mit den andern Doctrinen einzunehmen. So faßte sie jetzt ihren gesammten Inhalt zusammen nach dem Vorbilde der griechischen Philosophie. Noch bedurfte sie keines Bekenntnisses, denn noch vertritt sie keine Formel, sondern sie ist das zur Weltanschauung erhobene, jetzt selbständig gewordene Glauben als die letzte Wahrheit in allem Wissen; aber sie muß jetzt den Glauben aus Hingabe, Empfindung, Streit und Kampf zu einem Lehrbegriff erheben. Das ist der entscheidende Schritt, den das Christenthum in Alexandrien zu thun gezwungen ward. Mit ihm beginnt eine neue Bewegung.

Wie immer, so cristallisirt sich dieselbe auch hier in bestimmten einzelnen Persönlichkeiten, welche den großen Gang der Dinge zum individuellen Ausdruck bringen. Unter ihnen ragen zwei Männer hervor, deren hohe Bedeutung in diesem Gebiete die Geschichte nie vergessen hat, Clemens (von Alexandrien) und Origenes. Ihrer Stellung nach muß man sie als die ersten Lehrer des Christenthums neben den andern, die wesentlich nur Schriftsteller waren, betrachten; denn wahrhaft historisch ist bei ihnen nicht das was sie selbst von dem Christenthum sagen, sondern daß sie es zuerst in die systematische Gestalt einer selbständigen doctrina brachten, und damit die christliche Lehre neben den christlichen Unterricht stellten. Dabei sind beide wieder sehr verschieden. Doch müssen wir diese immerhin nur subjectiven Unterschiede der weitergehenden Patristik, die sich mit Recht ihnen in neuerer Zeit wieder zugewendet hat, überlassen. Aber sie sind die Grundlagen der eigentlich christlichen Bildung, jeder in seiner Weise. Dabei ist es jetzt wohl überflüssig zu fragen, ob sie „Gnostiker" gewesen sind oder nicht; sie sind eben die Lehrer und nehmen alles in sich auf, Gnostik und Apologetik, Urchristenthum und afrikanische Patristik, wie es das Lehrerthum fordert. Clemens zuerst macht den Standpunkt wesentlich des Irenäus zur Grundlage seiner doctrina; ihm steht das Christenthum als die volle Wahrheit noch der unfertigen bisherigen Wissenschaft gegenüber. Denn in allem Weisen und allem Wissen ist ihm jener λόγος thätig, der „überall hin ausgegossen ist, wie das Licht der Sonne". Er weiß noch sehr gut,

daß die Christen vieles von den Orientalen und vieles von den Juden in sich aufgenommen; wenig Erfolg hätte seine öffentliche Lehre gehabt, wenn er das nicht anerkannt hätte; aber er ist sich — vielleicht zuerst — vollkommen klar über Glauben und Wissen, „das Höhere des Wissens ist das Glauben, und das letzte ist das Kriterium des ersten". Von diesem Standpunkt beginnt bei ihm die rein sittliche Pädagogik des Urchristenthums die Forderungen des eigentlichen Lehrerthums in sich aufzunehmen; sein „Paedagogus" ist die Grundlage für die Aufgabe des letzteren geworden. Aber zu einem formalen Abschluß, zu einem Systeme oder einer doctrina bringt er es noch nicht. Das war seinem größeren Zeitgenossen Origenes (geb. 185 n. Chr., gest. 254) vorbehalten. Origenes ist der erste, der das gab, was Ueberweg mit gutem Recht „ein geordnetes Lehrgebäude" der christlichen Lehre nennt. Seine Hauptschrift *Περὶ ἀρχῶν* (Ueber die Grundbegriffe oder Grundlehren — natürlich des Christenthums) ist das erste formale Lehrbuch des letzteren. Die Christenlehre wird in seinen Händen zum System der christlichen doctrina, die in seinen vier Büchern ihren Gegenstand zum erstenmal methodisch zu erschöpfen sucht. Im ersten Buche erscheint die Lehre vom Vater, Sohn und heiligen Geist nebst Sündenfall und Erlösung an sich, die Lehre von der Geschichte des Christenthums, die schon im alten Testament beginnt und sich durch die Menschwerdung erfüllt im zweiten, die Lehre vom Kampfe des Menschen mit der Sünde im dritten, und endlich die Lehre von der Offenbarung in der heiligen Schrift im vierten Buch. In diesem ersten eigentlichen Lehrbuche ist das Christenthum ein innerlich geordnetes Ganzes; und betrachtet man unbefangen die ganze spätere, eigentlich theologische Literatur bis auf unsere Zeit, so enthält diese in der That nicht viel anderes als die weitere Entwicklung dieser ersten systematischen Methodik der christlichen Lehre vom Glauben, in die sich fast die ganze Literatur der Theologie bis zum heutigen Tage einreihen läßt. Nur Eines ist später hinzugekommen, und das ist der Mariencultus, von welchem in dieser ganzen Epoche überhaupt noch gar keine Rede ist, und der erst dem ritterlichen Element des Germanenthums angehört. Damit nun hatte das neue Christenthum sich der alten Wissenschaft ebenbürtig gemacht. Es war lehrfähig geworden. Es hatte für das Lehrerthum seine feste Substanz gewonnen, und jetzt konnte es, wenn auch mit Beigabe von allerlei subjectiven Momenten, Gegenstand und Inhalt einer didaktischen Literatur für die Lehre werden, welche mitten in dem noch immer in voller Blüthe bestehenden Rhetorenschulwesen und Philosophie sich vollkommen klar und weiterer theoretischer Entwicklung fähig allen weltlichen Wissenschaften an die Seite zu stellen, bei der ganzen Bildungsmethode der damaligen

Zeit volles dogmatisches Verständniß zu finden vermochte. Und wie es schon damals mit allen Lehrbüchern ging, so blieb jetzt auch die weitere Literatur derselben nicht aus. Namentlich die westliche lateinische Hälfte des römischen Reiches begann dies Gebiet zu kultiviren; die beiden bekanntesten und bedeutendsten Autoren der lateinisch-christlichen Literatur dieser Richtung neben andern, für die wir auf die Geschichten der Philosophie und die verschiedenen Bearbeitungen der Kirchenväter verweisen (welche indeß das Verhältniß zum damaligen Bildungswesen zu sehr vergessen), sind Minutius Felix, der als römischer Advocat wesentlich die apologetische Aufgabe des Clemens in Rom vertrat, und Lactantius, der als Professor an einer Rhetorenschule den Werth des schulmeisterlichen Elements am besten fühlte, und nach dem Vorbilde der römischen Juristen im dritten Jahrhundert (wahrscheinlich am Ende desselben) seine „Institutiones divinae“ und als Auszug aus denselben wieder sein „Epitome divinarum institutionum“ schrieb. Es würde nun leicht sein, das Bild der einzelnen Lehrsätze hier weiter zu verfolgen, wie sich dieselben von da an bei den einzelnen Schriftstellern entwickeln und gestalten. Allein wir gestehen offen, daß wir das für die Geschichte selbst für unwesentlich halten. Waltet doch das subjective Element hier wie in aller Lehrschule so stark vor, daß uns nur zu leicht das Ganze verschwindet, wenn man bei dem Speziellen stehen bleibt. Dagegen ist das Gesammtresultat dieser Bewegung, welche sich von Aegypten aus über die ganze Welt ausbreitet, ein hochbedeutendes, und wenigstens in seinen Grundzügen müssen wir es hier aufstellen.

Das erste, das bis auf unsere Gegenwart herabreicht, versteht man jetzt wohl leicht. Durch das Lehrgebäude war jetzt das Christenthum eine selbständige doctrina, wie jede andere eigentliche Wissenschaft; und da sie jetzt mit der Persönlichkeit Gottes dem vor ihr unklaren Glauben der Neuplatoniker seine Substanz, und mit dem Geiste dieses Gottes dem *λόγος* seine persönliche Function gegeben, so faßte sich die neue Wissenschaft naturgemäß in dem Worte zusammen, welches beide Elemente zugleich bedeutete. Aus dem *ϑεός* und dem *λόγος* entstand die „Theologie“. Diese „Theologie“ stellte sich nun als solche an die Stelle der alten hellenischen Philosophie, und drängte sie, da sie dieselbe ja doch eigentlich erst erfüllte, aus ihrer herrschenden Stellung in der höchsten Bildung hinab in das ganze übrige Vorbildungswesen, bis sie sie unter Justinian gänzlich verschwinden läßt. Die Fachwissenschaften der Rechtslehre und der Medicin berührte sie dagegen nicht; die gingen ihren Weg; ebenso die verschiedenen *τέχναι* oder artes, Musik, Geometrie, Grammatik u. s. w. Es war daher natürlich, daß sich die Vorstellung bildete, es gebe jetzt vier große Gebiete des menschlichen Wis-

sens, Theologie, Jurisprudenz, Medicin und dann den übrigen Rest der menschlichen Erkenntnisse, für die man damals noch keinen Gesammtnamen hatte, die aber allerdings noch immer die Grundlage aller speziellen Fachbildung blieben, so verschieden sie sonst sein mochten. Das aber, was diese vier Gebiete schied, das war jetzt klar; jedes derselben hatte seine Grundlage, das letztere speziell die ganze, durch die Theologie in den Hintergrund gedrängte alte hellenische Wissenschaft, die Philosophie; so entstand allmählig die Vorstellung, daß alles was nicht Theologie, Jurisprudenz und Medicin sei, Philosophie sein müsse. Mit ihr standen daher die Elemente der vier Facultäten schon seit Origenes potentiell neben einander; aber die alte Welt, welche sie geboren hatte, vermochte sie doch nicht als Eins wieder zusammenzufassen. Die höhere Auffassung, durch welche das geschieht, gehört der germanischen Welt; sie ist es, welche aus den Facultäten ihre Universitäten geschaffen hat. Wie das geschehen, werden wir unten sehen; aber hier lagen die ersten Keime, aus denen diese machtvollen Gestaltungen sich entwickelt haben. Das war die eine Folge der entstehenden Theologie; von da an hat dieselbe ihre eigene selbständige Geschichte; aber sie zeigte bald, daß sie mehr sei als eine bloße doctrina. Denn alsbald entwickelt sie aus dem Momente des Glaubens, das sie enthält und vertritt neben dem Wissen, ihre zweite viel ernstere Consequenz, vermöge deren die Geschichte der Theologie zu einem selbstwirkenden Faktor in der Geschichte des Christenthums geworden ist. Und diesen letzten Proceß, mit dem das orientalische Christenthum abschließt und zum Kirchenthum übergeht, müssen wir jetzt zum Schlusse characterisiren.

c) Das Christenthum als Dogma. Die Trinitätslehre. Das Entstehen des Glaubensbekenntnisses.

Wenn man gewohnt wird, auch die größten Dinge in ihrer historischen Entwicklung zu betrachten, so gewinnen die meisten Erscheinungen ein neues Licht, und wenig nützt es den Gegnern der wissenschaftlichen Auffassung, eine an sich einfache Erklärung darum zu negiren, weil die gläubige Unerklärlichkeit dem Verständniß der kühlen Betrachtung weichen muß.

Die merkwürdigste historische Erscheinung in der Geschichte des Christenthums ist die Trinitätslehre. Es wird wohl keinen auf diesem Gebiete irgendwie Gebildeten geben, der nicht wüßte, daß die ganze Trinitätslehre erst langsam entstanden ist und sich aus den Andeutungen des neuen Testaments erst im Laufe dreier Jahrhunderte entwickelt hat. Betrachtet man sie allein für sich, so wird man schwer begreifen, wie

das zugegangen. Aber in ihrem historischen Zusammenhange mit allem, was wir bisher dargestellt, erscheinen ihr Entstehen wie ihre Function in der Entwicklung des Christenthums als etwas an sich sehr Einfaches und Natürliches. Es kommt eigentlich nur noch darauf an, sich auf dem historischen Punkte, auf dem wir jetzt stehen, das Wesen des Dogma in seinem Unterschied von dem Lehrsatz klar zu machen. Und auch das ist leicht, weil es die Geschichte selbst ist, die ihn erzeugt hat.

Allerdings hatte nämlich das Christenthum ein Lehrgebäude. Das war von unendlichem Werth; erst durch dieses Lehrgebäude öffnete sich demselben seine Zukunft, unzweifelhaft wenigstens für das gesammte Schul- und Bildungswesen. Allein bei alledem war denn doch Eines nicht zu verkennen. War es eine Wissenschaft, so konnte es bezweifelt werden, und war es eine Lehre, so mußte wenigstens diese Lehre jeder anderen theologischen Formulirung die gleiche Berechtigung zugestehen. Denn am Ende hatten doch weder Christus noch die Apostel, sondern Origenes und Lactantius diese Theologie aufgestellt. Damit war dann dem Streit der Theologen innerhalb dieser doctrina die Thür geöffnet. Allerdings beruhte dieselbe auf dem Glauben an Gott den Vater, den Sohn und der noch sehr unklaren Vorstellung von jenem neuplatonischen λόγος, dem heiligen Geist. Aber als Gegenstand eines theoretischen Lehrcursus, der jetzt allenthalben beginnt, erschien gerade das specifisch Christliche in derselben als das Mißliche. Denn der heilige Geist war denn doch eigentlich in seiner selbständigen Substanz ein neuplatonischer Gedanke, und seine Stellung im Neuen Testament recht schwer zu bestimmen; Christus war allerdings der Sohn Gottes, aber es widersprach dem gesammten Gefühle der damaligen Gesittung, daß der Sohn dem Vater nicht untergeordnet sein solle: Eins gegenüber der Welt mochten Vater und Sohn sein, aber im Verhältniß zu einander konnte man doch den Vater nicht anders als den Herrn und König der Welten denken (Monarchianismus), dem schließlich der Sohn doch sich unterordnen müsse, wie es ja das Christenthum selber für die Familie lehrte (Subordinationismus); ja Christus hatte zwar gesagt: Ich und der Vater sind Eins — aber warum hatte er dabei nicht des heiligen Geistes Erwähnung gethan, der im Neuen Testamente nur als der Sendbote Gottes und im alten auch nicht einmal andeutungsweise erscheint? Alles andere in dieser Theologie, ja selbst die Sünde, die Hölle, die Auferstehung, die Buße, die Versöhnung kann ich mir zur Vorstellung bringen, denn es ist etwas ächt Menschliches; aber eben jene Gottheit selber nicht mit ihren drei Elementen als Personen, die doch wieder Eins sind. Ich soll an diese Gottheit glauben, und doch steht sie gar nicht in dieser

Form im Neuen Testament. Wer gibt dem Origenes das Recht zu sagen, gerade das sei gegenüber der heiligen Schrift „das Christenthum in seiner Wahrheit"? Warum hat denn diese neue Theologie nicht lieber das altehrwürdige, ursprüngliche Symbolum apostolicum beibehalten, das ja doch direct von den Aposteln stammt? Oder hat man es mit Absicht verschwinden lassen? Ein Bekenntniß darf man nicht machen; es muß geoffenbart sein. Das Bekenntniß dieser neuen Theologie aber ist kein geoffenbartes, sondern es wurde von der Lehre formulirt. Kann und muß ich nun eine Lehre glauben?

So spitzte sich gerade durch die junge Theologie die alte Gnostik, die ursprünglich doch in ihrer einfachen Naivetät nur dem Christenthum an sich dienen und die Geister neben den Herzen gewinnen wollte, zum Zweifel zu an der Formulirung des absoluten Christenglaubens durch ein theoretisches und theologisches System, und jetzt erscheint am Horizonte der Geschichte des Christenthums der Punkt, von dem aus bis zum heutigen Tage so viele Kämpfe, so viel Haß und so viele selbst welthistorische Bewegungen entstanden sind. Einmal zum Lehrbegriff geworden, ward es auch Gegenstand des Lehrstreites, und so einfach und in sich abgeschlossen auch das neue Lehrgebäude dastehen mochte, als Lehre mußte es sich der unabweisbaren Forderung unterwerfen, daß seine Lehrsätze nunmehr auch eines Beweises bedürfen. Wenn aber die Entscheidung über das Göttliche dem Göttlichen gehört, so gilt der menschliche Beweis dem Menschlichen. Und wie war denn eigentlich diese Theologie mit ihren Glaubenslehrsätzen von jeder andern Philosophie unterschieden? Hier liegen sehr ernste Alternativen vor, und der ganze Standpunkt, der die junge Theologie auf die Schultern der alten Philosophie stellte, war jetzt schon eigentlich kein ächt christlicher Glaubensstandpunkt mehr. So war es ganz erklärlich, daß die afrikanische Patristik gegen die wissenschaftliche Behandlung der *Αἰγυπτιῶν παιδεία* mit tiefem Mißtrauen auftrat, und daß jetzt das alte Häresiarchenthum neuen Boden fand. Blieben die elementaren Grundsätze des Christenthums eine Wissenschaft, so gab es eben kein Christenthum mehr. Die Verwirrung mußte zur Zersplitterung, diese zur Auflösung führen.

Dagegen gab es nur Ein Mittel. Da man des Lehrgebäudes an sich nicht entbehren konnte, so blieb nur Eines übrig. Man mußte eben gewisse Elemente desselben der forschenden Wissenschaft entziehen, und aus ihnen selber Glaubensartikel machen. Damit entsteht der Begriff des Dogma. Das Dogma ist das was ich innerhalb der Lehre nicht mehr wissen, sondern nur noch glauben darf. Es ist der zum Glauben erhobene principielle Lehrsatz des Christenthums. Erst mit dem Dogma tritt der Glaube, und erst mit dem Glauben das Christenthum wieder

in sein Recht. Und kaum ist daher die Theologie überhaupt entstanden, so beginnt auch der Proceß der bis zum heutigen Tage geht, und in welchem sie zur Dogmatik wird. Nie gab es einen verständlicheren und mehr organischen Entwicklungsgang.

Allein damit ergab sich sofort eine andere Frage. Denn nunmehr kam es darauf an zu bestimmen, was denn nun eigentlich Dogma, und was bloßer Lehrsatz sein solle. Sollte indeß der Glaube dem Wissen nun einmal so entzogen werden, daß jenes Lehrgebäude der noch sehr jungen Theologie künftig über jede dialektische Philosophie und die Bewegung des Verstandes erhaben dastehe, so mußte man eine Form des Dogma wählen, deren Inhalt gerade mit diesem natürlichen Verstande in directem Widerspruch stand, und den man daher absolut nicht denken, sondern entweder absolut glauben, oder wenn man ihn nicht glaubte, sich damit aus der wenigstens theologischen Christenheit ausscheiden mußte. Der Punkt, auf dem dies geschah, war eben deßhalb im Urchristenthum nicht vorhanden; auf historischen Faktoren beruhend, ist er auch historisch und allmählig zu Stande gekommen. Es war die Trinitätslehre, die Lehre von der Dreieinigkeit, aber nicht die Lehre von der Gottheit in den drei Momenten oder Daseinsformen, wie der indische Vischnu, sondern von den drei göttlichen, absolut und ewig selbständigen Persönlichkeiten, die zugleich und als Eine daseiend, doch zugleich wieder drei waren. Die „Homousia", der eigentliche Schlußpunkt aller dogmatischen Auffassungen und Streitigkeiten, tritt auf; damit war das gegeben, was gegenüber aller Gnostik, aller Apologetik, allem philosophischen Denken allerdings nur geglaubt und nie begriffen werden konnte. Den occidentalischen Christen war durch diese absolute Auffassung genügt, aber auch für den Occident war im Christenthum das gefunden, wessen derselbe bedurfte; es hatte jetzt sein „Mysterium". Und jetzt erst durfte sich die neue Theologie als ein rein göttliches, für den menschlichen Verstand ewig unerforschliches Lehrgebäude abgeschlossen und fest in sich selber hinstellen; die unbedingte Hingebung an das alte apostolische Symbolum, das in seiner Tiefe doch dem arbeitenden Gedanken noch immer Raum und Recht gegeben, war damit beseitigt; es gab ein Gebiet, auf dem der Glaube keine weitere Theorie, keine Begründung durch menschliche Erkenntniß überhaupt mehr zuließ; jeder, der an diesem Punkte rüttelte, ward jetzt erst aus einem bloßen Häretiker ein „Ketzer"; und jetzt erst war das möglich, was wir oben bezeichnet haben; erst jetzt konnte aus der christlichen Religion eine christliche Kirche werden.

Dritte Zeit.

Die orientalische Staatskirche. Der Untergang der alten römischen Welt.

Constantin. Athanasius. Das Nicänum. Augustinus.

Wenn wir das Gebiet auch nur annähernd erschöpfen wollten, das sich jetzt vor uns ausbreitet, so würde unsere Arbeit fast keine Gränzen mehr haben. Und dennoch können wir auch für unsere spezielle Aufgabe gewisser großer Thatsachen und Begriffe nicht entbehren, die uns hier entgegentreten.

Faßt man die ganze Darstellung des letzten Theiles zusammen, so ist der Grundgedanke desselben, daß ein Staat es nie vermag, weder mit seinem Umfang noch mit seiner Macht, und nicht einmal mit seiner Verwaltung und seiner Bildung, stehe sie auch noch so hoch, das zu ersetzen, was wir den Geist derselben genannt haben. Mit dem Imperatorenthum kommt die Zeit, wo das römische Reich dies zu erkennen beginnt. In wunderbarer Weise entsteht fast in demselben Augenblick, wo dies beginnt, das Christenthum. Es hat von Anfang an die Bestimmung und auch die Fähigkeit, eine Weltreligion zu werden. Diese Fähigkeit beruht vor allem darauf, daß es dem Glauben neben dem Wissen sein Recht gewinnt. Aber das was wir bisher dargestellt, ist doch im Wesentlichen nur die Geschichte des ersten inneren Kampfes zwischen beiden Faktoren, die wir als die Geschichte der Patristik zusammenzufassen pflegen. Erst nach mehr als dreihundert Jahren entsteht aus dem Zusammenwirken beider eine Confession, und aus dieser eine Staatskirche. Man wird stets von einer „christlichen Kirche“ reden als der Organisation einer Gemeinschaft aller, welche dem Glauben neben dem Wissen irgend einen, in anerkanntem Organismus bestehenden und mit bestimmten Functionen desselben versehenen Ausdruck geben; und wir haben versucht, den Satz zu begründen, daß es vor dem Christenthum Religionen, Gottesdienst und Priesterthum gegeben, aber niemals eine Kirche; denn eine Kirche kann vermöge der Natur des Glaubens nur auf einer Offenbarung beruhen. Nun wird keine Kirche entstehen ohne Glaubenskampf, weil es keinen Glauben ohne Formel und keine Formel ohne Streit gibt. Allein, und dieser Frage stehen wir jetzt gegenüber, was haben denn nun Glauben und Kirche mit dem Staate zu thun? Und dann für unser Gebiet der zweiten, welche Folge hat die Verschmelzung von Staat und Kirche für das Bildungswesen der Reiche, in denen dieselbe vor sich geht?

Wir dürfen uns an diesem Orte nun nicht darauf einlassen zu untersuchen, was der abstracte Begriff einer Staatskirche ist. Allein wir müssen, da doch die Religion auch der Staatswissenschaft angehört, wenigstens über den staatswissenschaftlichen Begriff derselben einig sein. Und zwar an dieser Stelle vor allem deßhalb, weil ohne das die staatliche Urgeschichte der christlichen Religion neben ihrer geistigen nicht verständlich ist.

Zu dem Ende halten wir daran fest, daß Element und Function des Glaubens in der Menschheit absolute Faktoren ihres Lebens sind. Es ist das Dasein des Ueberirdischen im Irdischen. Das zu negiren ist weder dem Einzelnen noch einem Volke je möglich gewesen. Aber diese Faktoren können fehlen. Fehlen sie, so fehlt der Lebenskraft eine wesentliche Bedingung. Das empfindet der Staat, indem er doch immer wieder die zur individuellen Persönlichkeit erhobene Gemeinschaft ist. Empfindet er es, so wird er suchen, sich diese Bedingung wieder zu schaffen. Will er das durch sich selbst, so muß er selbst anfangen zu glauben. Will er glauben, so muß er zuerst bekennen, und dann als einheitliche Persönlichkeit auch dem Glauben in seinem Cultus dienen. So ist das in dem Gottesdienste der Staatsgewalt zur öffentlich-rechtlichen Anerkennung erhobene Bekenntniß des persönlichen Staatsglaubens die Staatskirche.

Wann und wie nun der Augenblick eintritt, in welchem ein bestimmter Staat den Mangel jenes höheren Elementes in sich empfindet, damit aus dem religiösen Bekenntniß ein öffentlich-rechtliches macht, und mit ihm dann dem Cultus dieses Bekenntnisses sein öffentliches Recht als Staatskirche gibt, das ist die Aufgabe der Geschichte jeder einzelnen Staatskirche.

Derjenige Staat, von welchem wir hier zu reden haben, ist das römische Weltreich. Wir haben es in dem Augenblick verlassen, wo es den großen Versuch machte, jenen „Geist" des Volkes durch die Entwicklung eines großartigen Bildungswesens zu ersetzen. Es kann nicht gelingen, denn die organische Basis fehlt. Man hatte nicht bloß das Volksthum aller unterworfenen Völker, sondern auch das eigene Römerthum allmählig vernichtet. Es war ein Staat ohne Volk. Es gab nichts in ihm, was über das Bestehende mit seiner momentanen Gewalt hinausging. Zwar functionirte der Staat als formaler Organismus besser und regelmäßiger als je zuvor; der Staat aber als Ganzes hatte keine Kraft in sich und daher keinen Glauben an sich.

Das noch unbestimmte Gefühl von diesem Mangel im inneren Wesen des Staats beginnt schon mit dem zweiten Jahrhundert nach Christo. Das große und ernste Symptom eines solchen Gesammtgefühles

war hier wie zu allen Zeiten, wenn jener geistige Kern eines Staates gefährdet ist, das langsame Zurücktreten der höheren geistigen Kräfte im Volke von der Staatsidee, als wüßten sie, daß dieselbe nicht mehr fähig ist, ihren Inhalt, ihr Wissen und ihr Wollen zu verstehen und zur That werden zu lassen. So war es auch damals in Rom. Rom vermochte nicht mehr einen Virgil mit seinen epischen Staatsgedanken, einen Horaz mit seiner poetischen Dankbarkeit gegen die höchsten Sphären der Gesellschaft, einen Livius und Polybius hervorzubringen; nur noch das Gefühl des Unbehagens ward in Tacitus zum zürnenden Geschichtschreiber, in Juvenal zur klagenden Satyre, während unter den ernsteren Wissenschaften die Jurisprudenz das Gebiet des öffentlichen Rechts scheu verläßt, die Rhetorik ihr staatsmännisches Element aufgibt und zur Philologie wird, die Naturwissenschaften im Plinius zum höheren Dilettantismus übergehen, die Medicin ihren eigenen Weg wandelt, und die freien Künste dem Erwerbe ihren schöpferischen Genius opfern. Es ist die innere Auflösung; aber dennoch verbunden mit dem Gefühl, daß kein Theil für sich so recht bestehen könne. Und immer wieder ist es so, und war es auch damals, daß jenes Gefühl sich zuletzt in dem Haupt des Staates concentrirt, wenn dasselbe die äußere Ruhe und die innere Kraft hat, das eigentliche Leben des Ganzen in sich zum individuellen Bewußtsein zu bringen. Das war in Rom der Fall, als nach dem Untergange der Dynastie der Cäsaren und der Beendigung der ersten Wirren, die demselben folgten, eine fest geschlossene Reihe von tüchtigen Männern den Thron bestieg. Die Idee des Staats und seiner großen Aufgaben, die in ihnen lebte, forderte ihr Analogon im Staate selbst und fand es nicht. So drängte sie das Bedürfniß nach einem inneren Band der Einheit, die letztere neben dem äußeren für ihr Reich da zu suchen, wo eigentlich auch der Einzelne es für sich selber findet. Die römische Sprache hat in dem Wort religio die heilige Scheu vor dem Göttlichen zum Ausdruck gebracht. Da das römische Reich kein Volk hatte, das es hätte lieben können, so blieb nur noch die Hoffnung, demselben in seiner religio einen geistigen Halt zu geben. Allein die römischen Unterthanen hatten hundert Religionen. Rom selbst hatte einst seine eigene gehabt; aber sie war trotz der scholae der Haruspices, die Vespasian errichtet haben soll, wohl nicht erst zur Zeit Cicero's für den Gebildeten lächerlich geworden. Unter ihren Lehren und Glauben konnte man jene Verschiedenheit der Götter, die aus allen Enden der Welt in Rom zusammenkamen, nicht zur Einheit bringen. Da verfiel der Instinct der Herrscher auf das Mittel, das mehr wie alles andere die tiefe innere Zerfahrenheit der Geister jener Zeit bezeichnet. Der Kaiser ward Gott. Sein numen — sein genius trat an die Stelle der religio

des Staats, die doch ohne Gottheit nicht denkbar ist. Aber diese Gottheit des kaiserlichen genius sollte eben deßhalb eigentlich auch keine göttliche Religion bilden oder ersetzen, sondern nur die letzten Gedanken aller Religionen in dem römischen Staatsgedanken zur Einheit bringen. Die Forderung, dem kaiserlichen Genius zu opfern, war damit aus einer sonst unverständlichen Verirrung auch für denkende Männer zu einer Maßregel der Politik geworden. Sie bedeutete nicht die Göttlichkeit des divus Imperator, sondern sie hatte für jene Zeit nur den Sinn, daß in diesem Opfer eben nur die Anerkennung der römischen Staatsidee und ihrer Heiligkeit lag; wer dem divus das Opfer nicht bringen wollte, verbrach nicht etwa gegen irgend ein göttliches Gesetz, sondern weigerte dem römischen Staatsgedanken seine Anerkennung. Hatte die Thorheit einzelner toller Imperatoren das anfangs als die höchste Schmeichelei für sich in Anspruch genommen, so machte die logische Ueberzeugung von der Nothwendigkeit eines geistigen Ersatzes des lebendigen Volksgeistes aus jenem Opfer ein sehr wesentliches Element des politischen Systems. Nur das erklärt es, daß jene wirklich ausgezeichneten Männer, deren Reihe Hadrian eröffnet, an jener Forderung festhielten. Je tiefer das innere Leben Roms sank, um so härter formulirte sich diese Nothwendigkeit. Die Weigerung des Opfers war in diesem Sinne eine Kriegserklärung gegen den Staat. Und das ganze römische Reich opferte dem divus Imperator.

Nur die Juden nicht. Titus zerstörte Jerusalem. Die Juden gingen lieber zu Grunde, als daß sie ihren Jehova verläugnet hätten. Und Titus war doch der Liebling der Völker. Jetzt kamen die Christen. War es möglich, daß sie dem Kaiser das Opfer brachten, das nur Gott gehörte? Nein. „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist"; die Anerkennung des Göttlichen im Kaiser aber gehörte Gott. Gehorsam der bestehenden Obrigkeit, ja; aber wie weit ging dieser Gehorsam nach dem christlichen Glauben? Es war kein Zweifel, er hatte eine Gränze gefunden im Glauben an Gott. Und mochte der ganze römische Staat untergehen, diese Gränze konnte das Christenthum nicht überschreiten. Damit brachte es in jene absolute römische Imperatorenherrschaft ein Moment hinein, das derselben an und für sich gleichbedeutend mit dem Princip der Revolution sein mußte, die Idee der höchsten, ja der göttlichen Berechtigung des Widerstandes gegen alles, was mit dem höchsten Glauben in Widerspruch trat. Und dieser Widerstand selbst erschien anfangs allerdings nur noch als bloße individuelle Mißachtung eines souveränen Willens, als eine dunkle Linie, bei welcher die elende Kriecherei und die Anbetung menschlicher Willkür aufhörte; allein als der Gottesdienst der kaiserlichen Divinität, mochte derselbe auch noch so

formell und scheinbar nur eine leere Concession sein, mit der römischen Staatsidee zu einem allmählig untrennbaren Ganzen verschmolz, da ward die Weigerung des Opfers trotz alles Gehorsams zu einem Hochverrath. Jetzt erst begannen sich die Kaiser über jenes, bisher so wenig beachtete, gewiß bis dahin niemals gefürchtete Christenthum klar zu werden; aus einer in sich abgeschlossenen Religion ward es zu einem offenen Feinde der römischen Staatsidee; und jetzt war es auch für den vorurtheilsfreien Imperator ein Gebot der Politik, dieses Christenthum nicht etwa bloß polizeilich zu verfolgen, sondern es öffentlich für „staatsgefährlich" zu erklären. Die Epoche der „Christenverfolgungen" begann. Die Christen haben in ihnen nichts als die Verirrungen der Kaiser gesehen; die Geschichtschreibung jener Zeit hat sie mit einer gewissen Scheu umgangen, um dem Andenken so bedeutender Männer wie Hadrian, Trajan, Antoninus Pius, Marc Aurel, das sie sonst so hoch verehren muß, nicht wehe zu thun; aber die Wissenschaft der Geschichte bedarf dessen nicht. Die Christenverfolgungen gehören in die naturgemäße Kategorie der sich beständig wiederholenden und ja auch unseren Tagen durchaus nicht fremden Erscheinungen, welche immer eintreten, wenn irgend eine Staatsauffassung mit richtigem Tact die Gefahr empfindet, die ihr von einer höheren Idee aus droht. In den Christenverfolgungen handelt es sich daher absolut nicht um irgend einen Gegensatz heidnischer und christlicher Religion, sondern sie sind vielmehr in der Weltgeschichte der erste Kampf der Staatsgewalt mit einer religiösen Ueberzeugung, die politisch geworden ist. Es ist als ob die Weltgeschichte dieses großen Versuches bedurft habe, um zu erfahren was die Staatsgewalt gegenüber einer gläubigen Religion vermag, nachdem die glaubens- und liebelose, reine Wissenschaft es umsonst versucht diese Religion mit ihren Waffen zu vernichten. Und jene unterlag in diesem Versuche. Den Christen vermochte sie zu tödten, das Christenthum nicht. Es war, wenigstens auf diesem Gebiete, eine wunderbare Zeit, diese Zeit der eigentlichen Märtyrer. Die Freudigkeit, mit der sie in den Tod gingen, ward zum Siege über die Macht, welche sonst alles Lebendige beherrschte. Es ist ein großartiges Bild das sich uns hier aufrollt. In der That, die Christen wußten sehr wohl, wofür sie starben; aber warum sie eigentlich sterben mußten, das sahen sie nicht und kämpften mit dem Teufel und den bösen Geistern, mit den Versuchungen, denen man widerstehen müsse um am letzten Tage zu bestehen, und dergleichen. Von alledem war in Wahrheit gar keine Rede. Die Urchristen waren viel zu naiv, um zu wissen, wie gefährlich sie seien; die wirklichen Staatsmänner jener Zeit wußten es sehr gut. Aber es half ihnen nichts; die Staatsgewalt begann alsbald

ihre Unmacht gegenüber diesem Element zu fühlen; zu der äußeren Unmöglichkeit alle Christen zu verfolgen trat allmählig die innere hinzu, sie zu verdammen; die Verfolgungen hören auf; die erste Epoche ist zu Ende. Das Christenthum bedurfte des Staates nicht, aber schon kam die Zeit, in welcher der Staat des Christenthums bedurfte. Die zweite Epoche beginnt.

Und jetzt sollte man glauben, daß diese Lehre, die sich die Geschichte selber gegeben, die Unmöglichkeit des endlichen Sieges der Staatsgewalt über den festen Glauben, zu einer dauernden Erkenntniß für die folgenden Zeiten geworden sein müsse. Das ist nicht geschehen. Kaum ist aus der christlichen Religion eine christliche Kirche geworden, so beginnt die Kirche selber vermöge der Staatsgewalt, die sie sich unterworfen, denselben Kampf gegen ihre eigenen Glieder, welche der formalen Confession ihre eigene Gestaltung des christlichen Glaubens entgegenstellen. Die Ketzerverfolgungen folgen den Christenverfolgungen. So langsam lernen die Menschen das Wesen ihrer eigenen Geschichte verstehen.

Doch es ist nicht unsere Sache, diese Geschichte zu schreiben. Gewiß ist, daß trotz alledem das Christenthum sich ausbreitet, daß die Macht der römischen Staatsidee von Jahr zu Jahr trotz aller Divinität der jeweiligen Imperatoren schwindet, und daß mit dem Ende des dritten Jahrhunderts der Zeitpunkt kommt, in welchem der Staat, wenn er überhaupt noch irgend einer inneren Einheit neben der der Waffen und der äußeren Gewalt bedarf, sie nur darin suchen kann, daß er von der Ueberzeugung der Christen anerkannt und getragen wird. Die alte Politik ist zu Ende; eine neue muß kommen. Schon ist es gewiß, daß wer von den Christen verlassen ist, ein Verlassener bleibt. Die Christen werden die Säulen des Reiches im Rathssaal wie unter den Adlern der Legionen; das indische Element der Heroen, der Kampf für die Gottheit mit irdischen Waffen, tritt auch für sie in sein Recht, und die Zeit beginnt, wo der Glaube nicht mehr bloß am Kreuze, sondern auch auf dem Schlachtfelde siegen lernt. Der Mann, der diesen neuen, unwiderstehlichen Faktor im römisch-byzantinischen Staate zuerst begriff, war Constantin. Constantin ward Christ; er verstand zuerst als christlicher Imperator das Wort „in hoc signo“.

Wir meinen, daß mit Constantin der letzte große Staatsmann der römischen Geschichte Abschied nimmt. Zuerst, weil er überhaupt Christ ward; dann aber durch die Art und Weise, wie er dieses Christenthum staatsmännisch verstanden und verwaltet hat.

Das Christenthum beruhte auf dem Glauben. Sollte aber dieser so gewaltig gewordene Glaube dem römischen Staat seine geistige Einheit wieder geben und der Auflösung desselben seine mächtige Kraft ent-

gegensetzen, so mußte er selbst sein, was er für den Staat zu leisten versprach, ein einheitlicher Glaube. Und schon war diese Einheit im Christenthum selbst aufs tiefste erschüttert. Es war noch unfertig in seiner Arbeit; Glaube und Wissen, die Gemeinschaft und die Individualität waren nicht in Harmonie, und diese Arbeit, dem Subject überlassen, brachte allerdings jene Einheit nicht. Rings umher entstanden allerlei Glaubensformen; es war schon schwer, nur alle die Sekten zu kennen, die Pelagianer, Nassaiten, Ophiten, Manichäer und andere. Wenn der junge christliche Staat alle diese Glaubensformen, die sich offen bekämpften, und ganz bereit waren sich in orientalischer Weise innerlich zu hassen, als berechtigt anerkannte, so war eigentlich der Werth der Annahme des Christenthums für das römische Reich gleich im Anfange verloren, und der Kaiser ward schließlich wieder gezwungen, seine eigene Divinität als die Einheit aller dieser Sekten genau so wie bisher aufzustellen, um diesen Staat vor dem eigenen Christenthum zu retten. Es war daher staatsmännisch ganz unabweisbar, nur Einen Glauben als die Form des staatlich gewordenen Christenthums hinzustellen. Allein sollte diese Glaubensform wiederum diesen politischen Zweck wirklich erreichen, so mußte sie zugleich auf einem Punkte beruhen, der vermöge seiner Natur, wie vermöge seiner Formel in directem Widerspruch mit dem wissenschaftlichen Erkennen stand; denn der Grund aller Zerfahrenheit lag ja eben darin, daß man mit Theorie und Casuistik das alte Symbolum Apostolorum bald so, bald so „verstanden" hatte. Jeder verstandene Glaube des Einen aber wird dem Andern zum Unglauben. Die höhere Politik der Reichseinheit forderte daher, daß man den Glauben eben überhaupt nicht „verstehen" solle. Und hatte nicht schon das Christenthum in seinen eigenen Kirchenvätern, einem Tatianus und Tertullianus, dies specifisch orientalische Princip als letzte und höchste Forderung aufgestellt? Es kam in Wahrheit nur darauf an, diesem Princip des Glaubensrechts nun auch eine Formel zu geben, bei welcher der menschliche Geist endgültig zwischen Glauben und Denken wählen mußte. War sie gefunden, so war mit ihr nicht etwa das Christenthum mit seinem paulinischen „allerlei Volk", sondern der römische Staat war gerettet. Eine solche Formel nun hatte sich durch die entstehende Disciplin der Theologie bereits ziemlich bestimmt ausgebildet. Es war die Trinitätslehre. Nach vielem Suchen nach dem wissenschaftlich Unbegreiflichen hatte Athanasius sein Bekenntniß jenes absoluten Glaubens gefunden; es kam nur darauf an, dasselbe jetzt zum öffentlich rechtlichen zu erheben. Für Constantin aber ward das nach der ganzen Lage der Dinge seine staatsmännische Lebensfrage. So berief er das Nicäanische Concil (325). Dieses Concil begriff, daß

eine solche absolute Glaubensformel auch den Kaiser binde und damit unterwerfe. Es nahm, wenn auch unter heftigem Kampfe, das Athanasianum an. Der Kaiser folgte willig. Es war ihm keine Wahl geblieben zwischen der Einheit des Glaubens und der Zersplitterung des Reiches. Er mochte vielleicht fühlen, daß er mit dem endgültigen Glauben eine Macht auch über sich selbst anerkannt habe, und daß die Staatsgewalt wenigstens auf Einem Punkte die Dienerin dessen geworden sei, was ihre Existenz bedingt hatte. Denn jetzt lag jene Divinität des genius Imperatoris nicht mehr in der Persönlichkeit des Kaisers, sondern sie stand unendlich hoch über ihm; dafür aber functionirte sie nur um so gewaltiger, indem sie statt des Schwertes mit den Ueberzeugungen der Christen functionirte. So ward die Staatsidee gerettet im Christenthum; die christliche Religion selbst aber hatte den entscheidenden Schritt gethan; sie hatte sich mit der Staatsidee identificirt und war zur Kirche geworden. Das ist der Inhalt der zweiten Periode.

Was von da an in der orientalischen Welt geschah, das können wir an diesem Orte nicht verfolgen. Aber in der That ist auch das Einzelne hier nicht mehr von Bedeutung. Denn es ist schließlich das absolute Wesen aller feststehenden Formel, daß sie die freie schöpferische Kraft des individuellen Geistes bricht; sie macht es, ob gut oder schlecht, mechanisch dem Einzelnen unmöglich, mit seiner eigensten geistigen Spannkraft die gegebene Ordnung zu durchbrechen, und erzwingt das Stillstehen der Arbeit und das Schweigen des Gedankens. Es liegt in ihrer unwandelbaren Natur, daß sie zuerst und vor allem die Stille verbreitet, wo bis zu ihr die Unruhe geherrscht; dann daß sie sofort den Kampf mit den Elementen dessen aufnimmt, was diese Stille unterbrechen könnte. So geschah es auch in der orientalischen Kirche, seitdem das Symbolum Athanasianum vom Staate durch die Concilien anerkannt war. Das Trinitätsdogma war das einzig gültige Christenthum; erst nach anderthalbtausend Jahren ist das Mariadogma hinzugekommen. War es früher ein Verbrechen gegen den Staat, nicht dem Kaiser zu opfern, so ward es jetzt ein Verbrechen gegen Staat und Gott zugleich, nicht das Symbolum zu glauben. Die Ketzerverfolgungen folgten daher ganz naturgemäß den Christenverfolgungen; sie waren unabweisbare Consequenzen und Bethätigungen der neuen Staatsidee. Die Folge aber war in dem geistigen Gehorsam des Orients das Aufhören aller weiteren geistigen Bewegung innerhalb der jetzt objectiv gewordenen christlichen Religion. Nur einen großen Kampf hatte der Orient schon jetzt mit dem Occident zu bestehen. Schon ragte das germanische Element mit seinen tapfern Gothen mitten in dies römisch-

yzantinische Reich hinein. Diese Germanen aber begriffen eine Trinität von Vater, Sohn und einem heiligen Geist nicht, in der alle drei zugleich Eins und doch selbständig sein sollten. In ihren Augen blieb der Sohn der Sohn, und der Vater war ewig das Haupt; sie konnten recht wohl zusammen sein, aber doch nicht als Eines; sie vermochten sich daher diese Trinität nur als eine Art Familieneinheit, aber nicht als Gleichheit vorzustellen; ihnen war der Sohn zwar ὁμοῖος, aber dann doch nicht ὑμοῦσος; und doch kam es gerade darauf an, hier keine Vorstellung, sondern den blinden Glauben zu haben. Das blieb dem gothisch-germanischen Element unverständlich; der Arrianismus entstand; er war die erste Gestalt eines nicht mehr politischen, sondern volksthümlichen Glaubensbekenntnisses; in seinem Kampfe gegen das neue Symbolum begegnen sich daher zuerst der orientalische und der germanische Geist, und die späteren Bewegungen und Spaltungen werfen in ihm ihre ersten Schatten. Aber die Gothen hatten schon begonnen, sich dem byzantinischen Staate einzuverleiben, und Theodosius war aus einem germanischen Feldherrn bereits zu einem römischen Staatsmann geworden. Die völlige Scheidung des byzantinischen Orients vom Westen war noch nicht reif. Der Arrianismus ward besiegt; noch einmal triumphirte die Staatsidee; und jetzt erst konnte man von einer katholischen Kirche reden. Mit ihr aber beginnt die große geistige Stille, die man aber keineswegs, wie in den gewöhnlichen Kirchen- und Philosophengeschichten, als eine nur vorübergehende auch mit historischem Stillschweigen einfach überspringen darf. Im Gegentheil steht die ganze Entwicklung und Bewegung innerhalb des Christenthums mehr als fünfhundert Jahre vollkommen still. In der Zeit vom Nicänum bis zu Karl dem Großen gibt es keine selbständigen Anschauungen, keine geistige Production, keine Bewegung, keine Wissenschaft mehr; die Epoche der „Kirchenväter" ist abgeschlossen; die Philosophie schweigt, die Namen und Arbeiten der christlichen Literatur sind seit dem fünften Jahrhundert so unbedeutend, daß auch die quellenmäßigsten Bearbeitungen dieser Zeit unvermögend sind, etwas Nennenswerthes aufzuführen. Wir können nicht umhin zu gestehen, daß die gesammte Literarhistorik des alten Christenthums diese so bedeutsame Thatsache kaum recht verstanden hat; denn sie übergeht dieses halbe Jahrtausend in der Geschichte der Religion als wäre es überhaupt nicht dagewesen, und setzt mit Einem gewaltigen Sprunge stillschweigend über dasselbe hinweg, mitten in die Scholastik hinein, die Leere, die sie nicht erkennt, mit keiner Bemerkung über die innere Nothwendigkeit derselben ausfüllend. Und doch war die Sache so natürlich. Das orientalische Christenthum hat sich erschöpft. Es war seine Mission, zuerst dem

Glauben neben dem Wissen sein ewiges Recht wiederzugeben, dann die Einheit des Glaubens durch die Staatskirche herzustellen. Die Kraft, den freien Gedanken neben dem Glauben in seiner Berechtigung anzuerkennen, besitzt sie eben nicht. Wozu sie da war, das hat sie geleistet. Ihre Mission ist zu Ende. Sie muß einem stärkeren Volksgeiste Raum geben. Es dauert Jahrhunderte bis sich das vollzieht. Aber nur die Geschichte hat Zeit, wenn ihre großen Kräfte sich bewegen. Was sind für sie Jahrhunderte?

Nur Eine Gestalt ragt aus diesem Abschluß einer, in der That an geistigen Wundern so reichen Epoche hervor, und auf diese Gestalt haben mit gutem Recht alle folgenden Zeiten, vor allem wieder unser Jahrhundert, das dieselbe ganz zu verstehen beginnt, die Blicke gerichtet. Das ist Augustinus. Es scheint ein Lebensgesetz der Geschichte zu sein, daß jede scheidende Epoche sich in Einem Manne zusammenfaßt, alle ihre Elemente und Widersprüche gleichsam in Ein Menschenleben concentrirend, und mit ihm dann Abschied nehmend von allem, was sie errungen und was ihr unerreichbar geblieben, als ob sie noch einmal in ihrem ganzen Glanze, in ihrer ganzen Bedeutung ihre historische Auffassung sich und der Nachwelt zum Bewußtsein bringen wolle. Ein solcher Geist war für die Epoche des orientalischen Christenthums Augustinus. Er steht auf dem Punkte, wo das Urchristenthum seine tiefste Innerlichkeit dem kirchlichen Dogma zum Opfer bringen muß, um das gläubige Christenthum vor der Zerfahrenheit in Sektenlehren und Philosophie zu retten. Niemals hat es einen Geist gegeben, der den Kampf zwischen Gedanken und Glauben so gewaltig durchgekämpft, der von der Erhabenheit des letzteren, aber auch von der Nothwendigkeit des ersteren so durchdrungen gewesen wäre, wie Augustin; aber niemals auch einen Mann, der zugleich so verständig die Nothwendigkeit, ja die Berechtigung eines einheitlichen Bekenntnisses gegenüber der ganzen damaligen Sachlage erkannt hätte. Niemand hat so wie er sich dieses Ringen des Glaubens mit dem zweifelnden Wissen zum Bewußtsein gebracht; seine Confessiones sind nicht bloß das größere Vorbild aller folgenden Selbstbekenntnisse, sondern sie sind in Wahrheit das ewige Selbstbekenntniß alles Kampfes zu allen Zeiten, in denen der Glaube das Opfer der selbständigen Forschung nach dem Wesen der Gottheit gefordert und erreicht hat. Und dennoch ist er von der Größe der hellenischen Philosophie so durchdrungen, daß er sie nicht bloß gebraucht, um die Sekten mit einer eben so scharfen, als warmen Dialektik zu bewältigen, sondern daß er es zuerst und bis auf Thomas von Acquino allein vermag, die christliche Idee auch mit der Staatsidee zu einem, in seiner Art an Tiefe und Großartigkeit nie erreichten Bilde zu vereinigen. Er ist der

Kirchenvater der christlichen Staatslehre, und das Haupt und der Ursprung aller Utopier, die tausend Jahre später so bedeutungsvoll auftreten sollten. Er arbeitet aber nicht in der Staatsidee, um staatsmännische Politik zu treiben, obwohl er die Motive derselben vollkommen versteht. Er will vielmehr die christliche Religion mit der Idee des Staats zur höchsten, göttlichen Einheit verschmelzen; während in der ihn umgebenden wirklichen Welt der Staat sich mit der Kirche in der Confession verbunden hat, will er, der einzige Kirchenvater der das Wesen des Staats zu denken gewagt hat, diese Staatsidee aus allem Hader des Bekenntnisses heraus, in den Schooß ihres Schöpfers zurückführen. Wenn Plato's Staat der Staat der organischen Idee ist, so ist die Civitas Dei des Augustinus der Staat des Glaubens und der Liebe. Und um so innerlicher erfaßt er ihn, als er geradezu der Einzige unter allen Kirchenvätern ist, der es geistig vermocht hat, überhaupt vom christlichen Standpunkt nicht bloß Glaube, Tod, Versöhnung und Trinität, sondern auch die gesellschaftliche Ordnung, das Rechtsleben und die Nothwendigkeit und Berechtigung des Staats in eine höchste Harmonie mit den Grundzügen des Urchristenthums zu bringen. Warum hebt man nicht hervor, daß die Civitas Dei des Augustinus kein confessioneller Staat ist?

Wenn seine Confessiones ewig das Herz jedes Einzelnen ergreifen werden, so ist sein Civitas Dei zugleich ein wunderbares geschichtliches Denkmal des arbeitenden Geistes. Denn wie sich Plato aus der unorganisch gewordenen hellenischen Republik in den strengen Organismus seiner Philosophie flüchtete, und Thomas Morus die Zuflucht seines Geistes vor dem Verderben des Geschlechterkampfs um den Grundbesitz in eine eigenthumslose Gemeinschaft der Menschen fand, so stellt Augustinus den göttlichen Staat als innere Zuflucht dem menschlichen äußern und historischen gegenüber. Das ist das ächt hellenische Element in ihm, daß er es für eine der Hauptaufgaben seines Lebens erkennt, die Staatsidee gegenüber einer sich auflösenden Staatsordnung zum — christlichen — Staatsideal zu erheben. Es ist sein größtes Werk. Wie konnten Stöckl und Ebert so viel über dasselbe schreiben, und dabei doch weder der positiven Verhältnisse jener Zeit noch des Plato oder des Morus gedenken, der beiden Männer, die dem Augustinus erst seinen wahren historischen Hintergrund geben? Doch ist es nicht unsere Sache, das hier zu verfolgen. Allein gerade Augustinus ist es, der auf der andern Seite in fast wunderbarer Weise mitten in seiner halb politischen, halb religiösen Hingabe an die eine, auf dem strengen Symbolum ruhenden Kirche dennoch das Bewußtsein von der Nothwendigkeit und dem Werthe jener wissenschaftlichen Bildung aufrecht hält,

welche gerade durch die Concils-Artikel zu Grabe getragen wurde. Er hat nicht bloß die Pädagogik im allgemeinen zur Methodik derselben zu erheben versucht, und die Katechumenlehre in seiner Schrift „de catechisandis rudibus" zuerst als Unterrichtsmethode zu behandeln gewußt, sondern er hat sogar versucht, die anderf „profanen" Wissenschaften, Grammatik, Mathematik, Rhetorik, für das jetzt entstehende christliche Unterrichtswesen zu bearbeiten. Während er so mit seiner Civitas Dei der Rechtsphilosophie der kommenden Zeit seinen Stempel aufprägt und mit seinen Confessiones das Ideal der inneren Beichte für alle Zeiten zum Ausdruck bringt, reicht er mit jenem Festhalten der hellenischen Bildung in das Bildungswesen namentlich der Klöster und Schulen des Mittelalters hinüber, indem er zugleich den artistischen Disciplinen im Namen des Christenthums die Hand gibt. Was einem Augustinus nicht unheilig war, wie konnte das den Andern unheilig erscheinen? So genügte er allen; nur zuletzt sich selber nicht. In seinen Retractiones überkommt den strenggläubig gewordenen Greis die Scheu vor den Consequenzen, welche die Berechtigung der innern Erforschung für die Form des Glaubens haben könne — oder ahnte er, daß er das Vorbild auch für diejenigen werden müsse, bei denen das Alter und das Bedürfniß der inneren Ruhe zum Zweifel an dem Recht der genialen, ruhelos schaffenden Kraft des Gedankens wird? Doch dem sei wie ihm wolle — hinter ihm schließt sich für lange Zeit die große Arbeit des Geistes, die wir bisher, wenn auch nur mit schwachem Wort, zu characterisiren versucht haben. Was ihm folgt, ist ohne wahre Bedeutung. Er ist der Schlußstein der orientalisch-katholischen Kirche. Unsere Gegenwart aber hat das Studium der Kirchenväter zu neuem Leben erweckt. Sie hat sich mit Recht zum Bewußtsein gebracht, daß wir unser heutiges Christenthum nur halb verstehen, wenn wir nicht jene erste Epoche desselben noch einmal in uns durchleben. Und das ist es, weßhalb wir auch für unser Gebiet gewagt haben, diese Epoche wenigstens in den Grundzügen ihres großen Characters an die Spitze alles Folgenden zu stellen. Denn wenn wir auch im Systematischen, Organischen, Praktischen und Administrativen unendlich viel weiter sind als jene Zeit, so bleibt doch Eines gewiß. Während wir alles Einzelne weiter ausgebildet haben und beständig ausbilden, die tiefsten Keime und Elemente unseres gesammten europäischen Bildungswesens sind dennoch von der Hand der Geschichte gerade schon in diese erste Epoche gesäet worden. Dieselben Gegensätze und elementaren Kräfte und Bewegungen des Geisteslebens, dieselben Fragen, dieselben geistigen Thaten, Gefahren und Leiden erfüllen von da an bis zum gegenwärtigen Augenblick unsere Gesittung. Indem wir jene Zeit studiren, lernen wir uns

selber kennen. Die tiefsten Grundlagen sind gegeben; auf ihnen baut sich die kommende Epoche ihre machtvolle Arbeit auf; jene ist es, durch welche wir diese verstehen. Freilich nicht, so lange wir alle jene Erscheinungen in der Kirchen- und Dogmengeschichte festbannen. Sie gehören einem viel größeren Gebiete; sie sind epochemachend in der Geschichte der höchsten Gesittung; und darum soll mit der Geschichte des Bildungswesens die Geschichte der Kirchenväter aus der Theologie und Philosophie in die Geschichte der Welt hineintreten. Hier wird sie von jetzt an ihren Platz und ihre Aufgabe finden.

Was nun hinter dem Nicänum und Augustinus geschieht, bis die germanische Epoche allen diesen Dingen eine neue Gestalt gibt, ist auch für diese Geschichte des Bildungswesens im Einzelnen ziemlich unbekannt, im Ganzen aber die einfache Consequenz der wirkenden Ursachen, die wir bezeichnet haben. Mit oder ohne Christenthum und Confession bedurfte die Welt nach wie vor der Bildung, und Sprachlehre, Mathematik, Astronomie, Jurisprudenz und Medicin waren dann doch für confessionelle Streitigkeiten, ja sogar für die Lehre vom Christenthum, ziemlich unzugänglich. Man wird sich daher wohl sagen müssen, daß mit Ausnahme des religiösen und kirchlichen Gebietes das ganze alte Bildungswesen mit allen seinen Fehlern und Vorzügen seinen alten Gang ging. Aber dennoch sehen wir mitten in der Unklarheit dieser inneren Geschichte desselben eine Erscheinung, die schon während dieser Jahrhunderte des Stillstandes auf das Kommende hindeutet. Man wird diese Entwicklung der Dinge dereinst klar darlegen, wenn man der Erforschung der Patronomie, wie es fast den Anschein hat, einigermaßen Genüge gethan haben wird. Das ist nämlich die auch im Geistesleben namentlich nach dem Nicänum und der orientalischen Orthodoxie sich vorbereitende endgültige Scheidung zwischen dem orientalischen Byzanz und dem römischen Westen. Constantin hatte sein Reich auf das specifisch Athanasische Christenthum gebaut; aber er hatte den Schwerpunkt desselben nach Byzanz verlegt. Das byzantinische Kaiserthum ward dadurch der eigentliche Erbe der constantinischen Staatsidee; auch in der kirchlichen Auffassung. In Byzanz fand der staatliche Kampf gegen Andersgläubige seine rechte Heimath; hier war es daher auch, wo jede Gefährdung der einheitlichen Confession vor allem als Staatsgefahr begriffen wurde. Und nun war es leicht sich zu sagen, daß der Keim eben dieser Gefahr gerade in den letzten Resten der hellenisch-philosophischen Bildung liege, deren zuletzt jeder wissenschaftlich gebildete Mann unabweisbar bedurfte. War doch selbst Augustinus hellenisch in der Rhetorenschule erzogen, und hatte deßhalb eigentlich erst ein Christ werden müssen. Je klarer daher der constantinische Staatsgedanke ward, um so mehr

Die Verwaltungslehre.

Von

Dr. Lorenz von Stein.

Sechster Theil.



Stuttgart.
Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.
1883.

Die Innere Verwaltung.

Zweites Hauptgebiet.

Das Bildungswesen.

Zweiter Theil.

Das Bildungswesen des Mittelalters.

Scholastik, Universitäten, Humanismus.

Zweite Auflage.

Von

Dr. Lorenz von Stein.



Stuttgart.

Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

1883.

Druck von Gebrüder Kröner in Stuttgart.

Vorrede.

Indem ich auf die Arbeit des folgenden zweiten Theiles, wie dieselbe nun wenigstens formell fertig vor mir liegt, zurückblicke, glaube ich die Nothwendigkeit zu erkennen, diesmal aus der Vorrede etwas anderes zu machen als was man gewöhnlich daraus zu machen pflegt. Die specifische Natur der Aufgabe, die ich mir gestellt, und nicht minder der Inhalt der in diesem Theile vorliegenden Darstellung scheint mir zu fordern, daß die innere Verbindung mit dem ersten nicht bloß für die Verschiedenheit des Stoffes, sondern noch mehr für die des Inhalts ihren selbständigen Ausdruck finde, denn am letzten Orte durfte gerade auf ihr das beruhen, was den etwaigen Werth der gesammten Auffassung bedingen wird.

Ich habe im Eingang des ganzen Werkes die Begriffe von Bildung und Bildungswesen aus ihrer reinen Natur heraus zu entwickeln, und sie in das zu bringen versucht, was man wohl ein verwaltungsrechtliches System nennen wird. Ich habe damit den Grundgedanken so weit thunlich ausgeführt, auch das Bildungswesen in die organische Arbeit der Staatsidee aufzunehmen und seinen Inhalt zu ordnen. Es ist dasselbe damit ein immanentes Gebiet der höheren Verwaltungslehre geworden. In der ersten Auflage nun hat sich an den gleichartigen aber unvollkommenen Versuch dieses Systems des verwaltungsrechtlichen Bildungswesens sofort die Darstellung des heutigen Bildungswesens in seiner verschiedenen Gestalt bei den verschiedenen Staaten Europas angeschlossen. Das tiefere Eindringen in die Sache hat mir dann die Ueberzeugung verschafft, daß das nicht genügt. Es ist unmöglich, sich der Erkenntniß zu verschließen, daß zuletzt dasjenige, was wir als jenes rein wissenschaftliche System des Bildungswesens — das Bildungswesen

an sich — darlegten, in der That das Bild der Elemente des Bildungswesens der heutigen europäischen Gesittung überhaupt enthält. Die gewaltige Arbeit aber, welche das letztere langsam geschaffen, kann nun allerdings erst dann ganz erkannt werden, wenn man sie und ihre Ergebnisse für die einzelnen Völker und Jahrhunderte, wir möchten sagen für einen Augenblick als selbständige Bilder aus dem Leben des Geistes historisch zum Stillstehen bringt. Um diese Bilder zu erschöpfen und vollständig dem beschauenden Auge darzulegen, dazu gehört mehr als ein Mensch vermag; und jeder Forscher weiß, daß schon jede Epoche die gesammte Kraft eines Menschen in Anspruch nimmt. Selbst so weit reichen weder meine Kräfte und Kenntnisse, noch auch verstatten die Verhältnisse den Versuch, hier auch nur mir selber zu genügen. Wer die Geschichte des Bildungswesens der Welt gegenüber den einzelnen Stadien und Entwicklungen derselben schreiben will, wird noch auf lange Zeit hinaus das Erreichbare auf einem andern Boden suchen müssen. Es war sehr nothwendig, sich darüber klar zu sein. Möge man daher, und zwar gerade bei dem Eingange dieses zweiten Bandes, verstatten, daß ich diesen Standpunkt hier gegenüber den äußerlich so unklaren und verwirrten Bewegungen und Thatsachen, die das vorliegende Jahrtausend vom 6. bis zum 16. Jahrhundert darbietet, möglichst fest zu bestimmen suche.

Denn es werden doch wohl einige fragen, was denn eigentlich die Darstellung nicht bloß der alten Zeit, sondern auch dieses Mittelalters in seiner Scholastik, seinen Schulen und Universitäten und seinem Humanismus mit dem abstracten und zunächst formalen System zu thun habe, das wir dem historischen selbständig voraussandten?

Wären jene beiden Jahrtausende deren Charakter wir für unser Gebiet zu zeichnen versucht, nichts als ein unfertiges Bildungswesen, gegenüber dem systematisch fertigen das sich im dritten Bande allmählig entwickelt, so würden wir wie in der ersten Auflage vollkommen Recht gehabt haben, die Darstellung derselben der Geschichtschreibung zu überlassen. Allein es ist klar daß sie mehr sind. Sie enthalten eine Arbeit der Weltgeschichte. Vielleicht ihre größte und schwerste. Dadurch sind sie ein Ganzes mit unserer Gegenwart, ja mit unserer Zukunft. Nirgends tritt uns die große Continuität des Gedankens in der Geschichte so klar entgegen als hier, und das scheint uns der Werth jeder allgemeinen Auffassung zu sein, in den Thatsachen jeder einzelnen Epoche die Keime der folgenden festzuhalten und in dem Vergangenen das Gegenwärtige sich vorbilden zu sehen, und indem man das Unwesentliche bei Seite läßt, dadurch ein Ganzes herzustellen. Das war nicht schwer für die alte Zeit. Schwer wird es dagegen gerade für das Mittelalter. Hier

kann bei der Auflösung in lauter Einzelerscheinungen nur eines zum Ziele führen. Das ist das Zurückführen der Thatsachen und ihrer scheinbaren Verwirrung auf die elementaren Kräfte des geistigen Lebens die in ihnen wirken und sie schaffen und wandeln. Das war die wesentliche Aufgabe des vorliegenden Bandes. Als diese wirkenden Urkräfte erscheinen uns nun die beiden großen Kategorien des Glaubens und des Wissens, die letzten Grundlagen des geistigen Lebens der Völker aller Zeiten. In dem ersten kommt die Gewalt des Göttlichen, in dem zweiten die der menschlichen selbstbestimmten Persönlichkeit zur Bethätigung. Ihr Kampf erzeugt die geistige Weltgeschichte, ihre letzte Harmonie bildet das Ziel derselben.

So entstehen aus den großen Stadien ihrer Wechselwirkung die Epochen der Geschichte des geistigen Lebens, das wieder gerade im Bildungswesen seinen faßbaren und auch rechtlich formulirten Ausdruck empfängt. Die Einheit der Auffassung aber, die darin liegt, glauben wir gerade an die Spitze der Darstellung des Mittelalters setzen zu müssen.

Von diesem Standpunkte aus haben wir den Orient als das Land und die Zeit der Herrschaft des unmittelbaren Glaubens über die ganze geistige Welt bezeichnet, dessen Bildungswesen deßhalb durch den Mangel jedes nicht religiösen Unterrichtes charakterisirt ist. Den Hauptausdruck dieser Epoche bieten uns die drei leitenden Kulturvölker der orientalischen Geschichte; die andern Völkerschaften entbehren geistig der Ursprünglichkeit: wie konnte man verlangen, daß wir jede Varietät in diese Arbeit aufnehmen sollten? Die Zeit der alten Welt ist die wissensvolle aber glaubenlose Zeit, welche deßhalb dahin gelangt, alle Bildung in Form und Ziel der subjectiven Willkür des Einzelnen zu überlassen; es ist unberechtigt dabei zu vergessen, daß wir nicht von dem Inhalt der antiken Wissenschaft, sondern eben nur vom Bildungswesen derselben sprachen, und versuchen mußten, gerade hier für Hellas und Rom einmal einen gemeinsamen leitenden Gedanken zu suchen. Wir haben ein Gleiches angestrebt auf andern Gebieten, wie in der Lehre von der vollziehenden Gewalt und dem Systeme der Verwaltung, und seitdem sind die ausgezeichneten Forschungen und Darstellungen z. B. über das römische Staatsrecht erschienen, die sich des Anstoßes freilich nicht mehr erinnern — vielleicht daß dereinst auch ein Aehnliches für das antike Bildungswesen geschieht. Aus der Verschmelzung beider historischen Gestaltungen im Christenthum geht dann der erste Kampf zwischen jenen elementaren Kräften in der Geschichte der orientalischen Kirche hervor; die Bildung im Glauben bricht und unterwirft die Bildung im Wissen, bis zu dem Punkte wo auf diesen Sieg des

ersteren der Stillstand des zweiten folgt. Das hat der erste Band als Inhalt der Bewegung des Bildungswesens auf Grundlage der ersten Epoche des Christenthums gezeichnet. Jetzt folgt die germanische Welt. Ihr erstes Jahrtausend bildet den Inhalt des vorliegenden Bandes.

Dieses wunderbare erste Jahrtausend entrollt uns nun ein Bild, das zuerst und vor allem eine ungeheure Bewegung enthält, die freilich für unser Gebiet der Bildung und des Bildungswesens nirgends eine feste Gestalt darbietet. Und doch ist der Grundcharakter desselben ein einfacher, wie die Natur der Kräfte welche jene Bewegung erzeugten. Denn diese ganze Zeit enthält eben die erste gewaltige Arbeit der Weltgeschichte, welche die innerste Kraft der freien, sich selbst verantwortlichen Persönlichkeit, die uns die alte Welt in ihrer allein herrschenden Macht zeigt, mit der tiefen Innerlichkeit des Glaubens, durch welche der Orient einst so groß war, verbinden und zur Harmonie bringen will. Um das zu vermögen, muß aber jene ursprüngliche und unzerstörbare Kraft der individuellen Persönlichkeit, die jetzt nicht mehr wie in antiker Welt bloß auf sich selbst gestellt ist, sondern in dem Christenthum die Macht des Glaubens in sich aufgenommen hat, sich zuerst und vor allem zum Bewußtsein ihrer vollen geistigen Selbständigkeit, der selbstverantwortlichen und selbstthätigen Persönlichkeit erheben, und zwar, im tiefen Unterschiede von der alten Welt, ohne daß sie dabei des Glaubens entbehren will. Das was nun diese wunderbare Zeit auf beiden Gebieten zugleich für ihre Bildung sucht, festhält und erwirbt, verkörpert sich in den beiden Richtungen und Gestaltungen ihres Bildungswesens. Hier zum erstenmale in der Geschichte des Geistes wird das was sich ewig und scheinbar unversöhnlich gegenübersteht, der feste, sich selbst genügende Glaube und das starke, vor keiner Gränze stillstehende Wissen des menschlichen Geschlechts, zum gleichmäßig berechtigten Inhalt des Geisteslebens und des ihm entsprechenden Bildungswesens. Keines von beiden Elementen vermag oder wagt es, das andere einfach aus der Geisteswelt hinauszustoßen, keines vermag oder wagt es, sich dem andern einfach hinzugeben; so entspringt der Kampf den dies Jahrtausend bezeichnet, geführt mit allen Kräften welche Macht, Recht und menschliches Interesse verleihen können, und wird in tausend Formen, auch im Bildungswesen dieser Zeit die Menschen und die Dinge beherrschend, ein andres in jedem Volke, getragen durch Abstammung, Tradition, Sprache und vor allem durch die tiefe innerliche Theilnahme aller Zeitgenossen. Dieser Kampf der beiden Elemente ist darum wieder stets derselbe für alle Völker; er erzeugt das europäische Leben als die gemeinsame Grundlage des individuellen Völkerlebens. Und die Verfolgung eben dieser Gemeinsamkeit in jenem Ringen der germanischen Persönlichkeit nach Freiheit und

Selbständigkeit im Wissen, ohne doch durch dieselbe die tiefe Sättigung des Bewußtseins zu verlieren die nur das Glauben geben kann, ist die Aufgabe des vorliegenden Bandes. Denn dieser Grundzug ist derselbe auf allen Punkten. Zwar stehen beide Elemente in den ersten Jahrhunderten aus den Gründen die wir verfolgen, noch naiv und harmlos neben einander; aber schon die zweiten fünf Jahrhunderte zeigen uns dieselben deutlich genug, nicht bloß in allen andern Dingen sondern vor allem auch im Bildungswesen. Sie bringen allmählig die Loslösung der freien, selbstbestimmten Persönlichkeit in ihrer innersten geistigen Welt von der objectiven Glaubensform der Kirche und ihrer Herrschaft über Denken und Wissenschaft. Das ist der Schlußpunkt dieser Zeit. Es ist ein gewaltiges, aber es ist ein negatives Resultat. Darum aber kann diese geistige Bewegung auch nirgends zu einer festen, in sich ruhenden Gestalt gelangen. Kämpfe, Arbeiten, Ordnungen, mit einem Reichthum von Gestaltungen von dem die alte Welt noch keine Ahnung hatte, folgen und verdrängen einander; die feste Basis eines geordneten Zustandes, das Anlegen klarer Kategorien an die Verwirrung der geschehenden Dinge und ihren Wechsel werden schwer, ja oft unmöglich; der Sinn der Worte, die Bedeutung der Rechtsbegriffe, das Verständniß der Gemüther, die Erkenntniß der Massen verwirren sich, bis endlich jene Loslösung sich vollzieht, die freie Selbstarbeit der Persönlichkeit zu ihrer Geltung gelangt und allmählig sich das Bewußtsein herausbildet, daß es eines neuen Factors bedarf, um wenn auch nicht den letzten innern, so doch den äußern Frieden zu geben, die erste Bedingung für die organische Entwicklung beider großen Factoren, die wenigstens sich in ihm achten und ehren lernen, wenn sie auch sich nicht innerlich verständigen können. Dieser neue Factor aber ist die Idee des arbeitenden Staates. Ihr gehört von da an die kommende Zeit, und wenn wir sagen daß die Staatlosigkeit der Charakter des Bildungswesens dieses Mittelalters war, in welchem die ständische Körperschaftlichkeit noch den Staatsgedanken so viel sie vermag ersetzen muß, so ist damit der Charakter der folgenden Epoche seit dem 16. Jahrhundert, und damit die Aufgabe der Darstellung der neueren Zeit im Großen und Ganzen gegeben. Diese folgende Epoche, von der Reformation bis zur Gegenwart, gibt daher von alledem was jenes Mittelalter erzeugt und begonnen hat, nichts auf; in andern Dingen nicht und so auch nicht im Bildungswesen; aber ihr Charakter besteht darin, daß sich die Staatsidee über jenen Kampf zwischen Glauben und Wissen zu erheben weiß, und daß die Ordnung des Bildungswesens daher in dieser Epoche nicht bloß ihre Gestalt, sondern auch ihr Lebensprincip von diesem arbeitenden Staat, das ist von Verfassung und Verwaltung, von Wille und That desselben

empfängt. Das in seinem Zusammenhange zu verfolgen wird das Ziel sein, das sich der dritte Theil unseres Werkes stellt.

Wenn man daher nach dem positiven Werthe sucht, den dies Mittelalter für unsere Zeit hat, und das ist zugleich nach dem Grunde weßhalb wir versuchen mußten dasselbe in dem vorliegenden zweiten Theil eingehender darzulegen, so darf derselbe wohl darin gefunden werden, daß wir nicht bloß im Allgemeinen den inneren historischen Zusammenhang einerseits der alten Welt mit der germanischen überhaupt oder der ersten großen Lebensepoche der letzteren mit der zweiten gegenwärtigen zum Ausdrucke zu bringen trachteten, sondern daß wir zugleich gerade in diesem Mittelalter eine im höchsten Grade reiche, charakteristische Epoche jener Gegensätze erkannten, in welchen diese germanische Welt den Glauben des Morgenlandes mit der freien Forschung des Abendlandes zu einer höheren Verschmelzung zu bringen trachtet, ohne das Ziel doch erreichen zu können. Aber gerade dadurch ergibt sich das was neben der Anschauung des Ganzen auch für die Theile und Einzelgebiete seinen Werth hat. Denn schon in dieser, wenn auch nur höchst unfertigen Bearbeitung jenes allgemeinen Ganzen der Geistesgeschichte tritt uns für die europäische Gesittung wie für jedes einzelne Land die entscheidende Thatsache entgegen, daß gerade dies Mittelalter bereits alle Elemente unserer Gegenwart in klar erkennbaren Grundlagen enthält, deren Entwicklung die Aufgabe unserer Zeit bildet. Das was wir daher in dem vorliegenden Theile zu charakterisiren haben, ist eben das Bild der gewaltigen Arbeit, die sich uns tausendgestaltig in dieser Epoche ergibt, und in welcher daher die Gränzen aller beginnenden Gestaltungen noch beständig in einander verschwimmen, während doch wieder die örtliche und selbst die persönliche Geschichte in der vollen und klaren Kraft der individuellen Bilder und Bewegungen uns gleichsam zum historischen Ausruhen bei den Einzelheiten verleiten will. Wohl dem, dem ein freundliches Geschick es verlieh, in solchen Gestaltungen Lebensaufgabe und geistige Vertiefung zugleich suchen zu dürfen! Unsere Arbeit aber darf nicht zu lange auf irgend einem Punkte, bei irgend einer Rechtsbildung oder bei irgend einem Menschen verweilen; denn alles was hier ist und geschieht, hat sein eigentliches Ziel, seine Erfüllung erst in der folgenden Epoche; ja es wandelt den Geschichtschreiber wohl das Gefühl an, als ob die Geschichte selber oft erst später erführe, was jene einzelnen Dinge, über die ihr Flug hinwegrauscht, für ihre eigene Entwicklung künftig bedeuten werden. Doch genug; die Bearbeitung jedes Lebensgebietes dieses Mittelalters wirft uns in diese formell ganz systemlose und dennoch vollkommen zweckbewußte Bewegung jener Zeit hinein; unsere Aufgabe war es, ein Stück derselben — und wir dürfen hinzufügen ein wenig

und ein unvollständig behandeltes — zu charakterisiren. Aber erst dann wenn jeder Geschichtschreiber die volle Berechtigung dieser geistigen Gestaltungen neben den politischen anerkennt, und jeder Mann der Wissenschaft und Lehre die Geschichte der Bildung und des Bildungswesens als einen immanenten Theil auch seines Faches fordern wird, wird sich durch eingehendere Studien das innerlich und pragmatisch vollenden, was wir nur in seinen elementaren Grundzügen zu charakterisiren versuchen konnten.

Vielleicht dürfen wir dabei hoffen, daß man nicht fortfahren wird, aus gewissen traditionellen Kategorien heraus sich mit diesem Versuch abzufinden. Wir haben wohl gesehen, daß man unsere Auffassung pro exoneranda conscientia als „gemäßigten Hegelianismus" — es kommt uns dabei vor, als spräche man, wo eine Rechnung nicht stimmen will, etwa von einer gemäßigten Quadratwurzel — bezeichnet. Schwerverständlich? Was? Das Wort, oder der Gedanke, oder die Einheitlichkeit desselben? Freilich, wir sind sogar ein wenig stolz darauf, daß weder Franzosen noch Engländer gewisse Bücher nun einmal nicht übersetzen können, und daher wohl oder übel entweder gewisse Gebiete des Wissens aufgeben, oder die deutsche Sprache lernen und sich jetzt einmal ihre Worte aneignen müssen, nachdem wir so viele von ihnen aufgenommen haben. So muß das seinen Weg gehen, was man nicht zu lassen weiß. Dabei danken wir denen verbindlichst, welche unsere Schreib-, Druck- und andere einzelnen Fehler freundlichst auscorrigiren.

Nur Eines möchten wir hinzufügen.

Während dies Buch in die Hände des Publikums gelangt, bezieht die alte Universität Wien ihren neuen Palast. Unter allen Universitäten Deutschlands hat keine eine so bedeutsame Geschichte als Wien. Sie allein von allen deutschen Universitäten hat alle Entwicklungsstadien der Universitäten durchlebt, und sagen wir durchkämpft. Sie begann als europäische Universität nach dem Vorbilde von Paris, sie ward eine humanistische Universität mit dem 15. Jahrhundert, eine kirchlich-katholische mit dem 16. und 17., eine reine Berufsuniversität mit dem 18. Jahrhundert, und mit der Mitte des 19. ist sie eine Unisität im vollen, freiesten und edelsten Sinne des Wortes geworden. Sie ist für den Augenblick die größte Universität der Welt. Aber ihre Aufgabe ist das Größere. Sie allein von allen deutschen Universitäten steht in der Mitte des Morgen- und des Abendlandes, und zugleich in der Mitte von europäischen Völkern der verschiedensten Gesittung, der verschiedensten Ansprüche. Sie ist darum auch jetzt noch nicht dazu bestimmt, sich bloß des friedlichen Lebens ihrer Lehre und Gelehrten zu erfreuen, wie so viele andere, denen es keine Mühe kostet ihrer selbst

gewiß zu bleiben. Sie muß ihr altes historisches Wahrzeichen hoch tragen und zu vertheidigen wissen; denn sie ist, mitten in der Welt in welche die Geschichte sie hingestellt, nicht bloß die Trägerin historisch gewordener Gelehrsamkeit, sondern die Trägerin der deutschen Gestalt und Arbeit in der europäischen Kultur, die trotz alledem und alledem in selbstbewußter Ruhe ihren Weg zu finden weiß, wenig fragend, ob man sie bei den Völkern, welche sie auch widerstrebend in sich aufnehmen, lieben oder hassen mag. Es ist nicht immer eine leichte, und nicht immer eine freundliche Aufgabe, die ihr damit geworden. Daß sie sich dieser aber bewußt bleibe, und sie oft genug mit schwererer Mühe erfülle als alle andern deutschen Universitäten, das ist ihre Signatur. Und in dem Namen dieses ihres Wahrzeichens dürfen auch wir sie in ihrer neuen Heimath hier begrüßen.

Wien, August 1883.

L. v. Stein.

Inhalt.

Einleitung.

Der Standpunkt für die Geschichte des germanischen Bildungswesens.

Indem wir nunmehr das Gebiet der Geschichte des germanischen Bildungswesens betreten, stehen wir vor einer großen, ja in Wahrheit wohl vor der größten Aufgabe, welche die Weltgeschichte sich selber gestellt, und zu deren Lösung sie noch manches Jahrtausend gebrauchen wird. Wir aber unternehmen es, wenigstens diese Aufgabe zu charakterisiren. Und zwar handelt es sich dabei nicht um diese oder jene theoretische Auffassung.

Es ist sehr naheliegend, wenn man von der Geschichte des germanischen Bildungswesens spricht, als Schlußpunkt desselben diejenige Gestaltung zu setzen, welche in unserer Zeit zu einer vorher nie geahnten Entwicklung gediehen ist. Und wahrlich, sie hat Großes geleistet; und es ist wohl der Mühe werth, bei ihrer Betrachtung eine Zeit lang stille zu stehen. Aber dennoch bezweifelt niemand, daß sie nicht bloß in Lehre und Wissenschaft, sondern auch im eigentlichen Unterrichtswesen beständig fortschreitet. Mitten in der Bewegung dieser Entwicklung stehen wir. Sie erfaßt uns allgewaltig und ruhelos zugleich. Ist sie denn nichts als Bewegung? Hat sie ein tief in ihrem eigensten Wesen liegendes Ziel? Welches ist dies Ziel? Und eines Bildes desselben bedürfen wir. Denn wir alle gehören zu demjenigen, was sich zugleich in uns und durch uns vollzieht. Was ist es nun, was in dieser Arbeit, der wir alle dienen, uns alle mit ihrer tiefen Gewalt erfüllt? Was ist es, worin wir fast unwiderstehlich dahin getrieben werden, mitten in der Gegenwart derselben zugleich zurückzublicken auf den Gang, den sie bisher genommen, und zu empfinden, daß wir eigentlich uns selber nicht verstehen, wenn wir in der Anschauung der geschichtlichen Entwicklung

zum zweitenmale erleben, was als längst Vergangenes dadurch zum zweitenmale sich selbst erlebt?

Es ist wohl der Mühe werth, auf diesem Punkte einen Augenblick still zu stehen und sich umzuschauen.

Da wo die Germanen in der Geschichte auftreten, sind sie nichts als eine handvoll zwar starker und stolzer, aber doch nur kleiner Stämme, welche nichts weiter inne haben als den nördlichen Theil der Mitte Europas, und auch hier sich kaum gegen ihre mächtigen Feinde im Süden, Osten und Westen erwehren können. Zweitausend Jahre später haben sie nicht etwa bloß das römische Reich erobert, sondern sie haben auch die Weltmeere überschritten, und wohin sie kommen hat ihnen kein Volk, ja kein Welttheil Widerstand leisten können. Amerika ist ihre Schöpfung, Asien ist ihnen unterworfen, Afrika ist von ihnen bewältigt so weit sie es überhaupt kennen, Australien ist erst durch sie entstanden. So wenige sind sie, und doch so viel. Die Wege, die sie gegangen sind, kennen wir. Aber was war es, das sie auf diese Wege trieb? Welche unwiderstehliche Macht leitete sie und machte sie selber unwiderstehlich?

Wir haben bisher das Bild der alten Welt vor uns ausgebreitet. Eines beherrscht dieses Bild. Auf allen Punkten wird aus der Herrschaft der Waffen und der Interessen die Herrschaft der Gesittung derselben. Was jene gewonnen, hat diese erhalten und veredelt. Als diese Gesittung sich auflöste, gingen auch die Reiche zu Grunde. Jetzt erscheinen die Germanen mit ihrer unmeßbar viel größeren Herrschaft. Auch diese wird geboren und getragen durch alles das, was die beiden Worte, Eisen und Gold, in sich umfassen. Ist auch sie damit erschöpft? Nein. Das Gesetz, das die Griechen und Römer beherrscht, beherrscht auch sie. Der Sieg der Germanen wird der Sieg ihrer Civilisation. Die Geschichte derselben in der Welt wird zur Geschichte der Gesittung der Welt. Ohne dieses Gesetz ist die äußere Geschichte nichts als eine Sturmfluth von kämpfenden Gewalten; aber ist es vom höheren Standpunkte nichts als eine Thatsache, daß der Eine der Stärkere gegenüber dem Anderen ist? Vollzieht sich hier nichts als das Gesetz mechanischer Kräfte? Es ist kein Zweifel, die wahre Eroberung hat ihre Berechtigung, und diese Berechtigung zu solchem Siege über den ganzen Erdenrund liegt in der Aufgabe, welche dem Sieger für die Weltgeschichte gestellt wird. Die soll er erkennen, und die erkannte erfüllen. Ist sie selbst eine endliche, so ist auch seine Herrschaft endlich; ist sie unendlich, so wird sie in Raum und Zeit keine Grenze finden. Diese Aufgabe aber liegt klar vor uns; sie gehört zuerst und zuletzt weder den Waffen noch dem Handel, sondern dem geistigen Leben. Die germanische Welt

allein war fähig und bestimmt, einen europäischen Geist zu schaffen; der europäische Geist wird dann durch jene der Geist des Erdenrundes. Darum stehen wir mit dem Beginne der germanischen Geschichte auf dem Punkte, wo die Weltgesittung beginnt, der sich die Völker aller Erdtheile beugen. Diese Weltgesittung aber, die jetzt alle Länder von einem Pol zum andern erfaßt, entspringt nicht wie eine gewappnete Minerva aus den Häuptern jener germanischen Geschlechter. Sie ist ein Kind starker, schwerer, mit Blut und Leiden gesättigter Arbeit. Die germanischen Völker haben in den zwei Jahrtausenden, in denen wir sie kennen, ihre Bildung, welche die Gesittung der Welt wird, zuerst sich selber, und dann den übrigen Welttheilen mühevoll erarbeitet. Es ist ein wundervolles Bild, das sich vor uns entfaltet. In tausend Schicksalen und Gestaltungen bewegt sich das äußere Leben dieser germanischen Völker. Nur Eines ist in demselben immer dasselbe. Es ist die feste, klare, nie ruhende Entwicklung des Geistes, den sie besitzen, entfalten und über die ganze Welt verbreiten. Und nicht Besitz und Erwerb, nicht Macht und Herrschaft, sondern eben diese ihre Gesittung ist die letzte Berechtigung ihrer Siege über alle andern Völker, mögen sie noch so groß und mächtig sein, und wird es bleiben. Diese Gesittung aber ist das Kind der beiden elementaren Factoren alles geistigen Lebens, des Glaubens, der zur Liebe, und des Wissens, das zur That wird. Beide aber sind wieder die Kinder der geistigen Arbeit. Diese Arbeit aber wird zur Bildung; die Bildung zum Bildungswesen, in welchem jene sich verkörpert. Diesem Bildungswesen aber gehören wir alle, von der ersten untersten Aufgabe des Lehrens bis zur höchsten, mit gleichem Rechte für das gleiche Ziel. Und darum eben wird die arbeitende Geschichte des Geistes auch im Bildungswesen eine andere, sowie das Germanenthum in die Welt tritt. Erst mit ihm erfaßt dieses Bildungswesen das Bewußtsein, daß es nicht mehr bloß die Bildung des Einzelnen, nicht mehr bloß die Erzeugung nutzbarer Kenntnisse oder individueller geistiger Befriedigung, sondern daß es eine Arbeit ist für die Bildung und Entwicklung der Welt. Der Blick erhebt sich, der Muth wächst mit seinem Ziele, die Kräfte welche arbeiten, entfalten sich, und vor diesem Bilde wird auch die Aufgabe der Geschichte eine andere, höhere. Das große Princip der germanischen Civilisation, das wir alle mit oder ohne klares Bewußtsein in uns tragen, ist im tiefen Unterschiede von der antiken Welt das, daß in unserer Bildung nur das seinen rechten Werth hat, was bestimmt und fähig ist, *der Civilisation der ganzen Welt zu dienen.*

Wir stellen diesen Satz an die Spitze alles Folgenden; denn er allein vermag es, uns jene Spannkraft des Geistes zu erhalten,

deren wir bedürfen, wenn die Täglichkeit des Berufes zu schwer werden will. Vergessen wir es keinen Augenblick daß das, was wir auf diesem Gebiete nicht vermögen, für kein anderes menschliches Geschlecht mehr erreichbar sein wird.

Von diesem Standpunkte aus gewinnt erst eine Frage ihre endgültige Entscheidung, die, obwohl sie, wie wir sehen werden, historisch die letzte ist, doch schon dem ersten Beginne des germanischen Bildungswesens zum Grunde liegt.

Ist es denn wahr, daß auch vom obigen Gesichtspunkte aus diese germanische Welt der alten Welt bedarf? Müssen wir die Classiker studiren, um die geistige Geschichte der übrigen Erdtheile beherrschen zu können? Die Frage gewinnt jetzt eine neue Bedeutung. Machen wir uns den Ernst der Sache klar. Zeit ist es, daß wir es thun, denn der Europäer hat in jedem Theile der Welt schon jetzt seine Heimath gefunden, mit ihm seine Forderung an die eigene Bildung und sein Bildungswesen, wie das der ihm gehorchenden Völker. Seine wahre Kraft unter allen Nationen besteht allenthalben darin, daß er für alle den Satz vertritt, daß dasjenige was für seine eigene geistige Entwicklung nothwendig ist, auch für die der ganzen Welt nothwendig, und damit ein Absolutes sein müsse. Und muß er daher in seiner Heimath neben und in dem eigenen Bildungswesen zugleich die klassische Bildung als integrirendes Moment anerkennen, so soll er sich wohl vergegenwärtigen, daß er damit dieses Stadium des classischen Alterthums für eine absolute, für alle Völker und Zukunft geltende, ewige Basis der gesammten künftigen Weltbildung erklärt. Und das ist es, wodurch sich nicht bloß für die Frage nach der Basis unseres Bildungswesens, sondern für die ganze geistige Weltgeschichte neue Gesichtspunkte eröffnen.

Denn an der Spitze aller dieser Fragen steht die hochbedeutsame Thatsache, daß die ganze Bildung aller germanischen Völker an demselben seit Jahrtausenden nie gezweifelt hat. Mit dem ersten Anfang der letzteren fängt auch der gewaltige Proceß an, in welchem die germanische Welt die antike in sich aufnimmt und sie zu ihrem geistigen Eigenthum macht. Dieser Proceß dauert, beständig an Tiefe wie an Breite zunehmend, bis zum heutigen Tage. Er ist da als Thatsache; ist er damit auch berechtigt für uns, und mit uns für die ganze Welt? Wird die Epoche kommen, in welcher die Gymnasien der ganzen Welt lateinisch und griechisch, den Homer und den Horaz, Plato und Aristoteles, und unter allem diesem auch die Fürsten des europäischen Geisteslebens in Wissenschaft und Kunst lernen müssen wie wir, um der höheren Bildung anzugehören?

Die Antwort auf alle diese Fragen können nicht Dialektik und Nützlichkeit geben, sondern nur das Wesen des Geistes, der sich in der Geschichte verwirklicht. Das aber besteht in seiner eigenen Entwicklung nach seinen eigenen Lebensgesetzen. In dem Ersten ist er durch alle Zeiten und Völker Eins; in allen Gestaltungen und Epochen ist er derselbe. In dem zweiten aber, seinem eigensten Lebensgesetz, ist er stets die eigene Bedingung seiner eigenen Gestalt und Entwicklung. Ist er das, so setzt mit mathematischer Gewißheit jedes Stadium dieser Entwicklung das frühere als seine Grundlage und absolute Bedingung voraus. Daß nun die alte Welt eine solche Grundlage und Bedingung für alle geistige Entwicklung der Geschichte sei, das wenigstens wird niemand bestreiten. Für das eigentliche Bildungswesen aber gilt dies schon eben dadurch, daß sich die antike Bildung nicht vermöge äußerlicher Hülfe oder Ordnung, sondern durch sich selbst, rein aus dem arbeitenden Geiste heraus entfaltet hat. In ihr zuerst hat sich der Geist auf sich selbst verlassen dürfen. Darin vor allem ist sie unsre große Lehrerin und wird es bleiben. Und mag man sonst über ihre einzelnen Erscheinungen denken wie man will, und sich mit sich selber genügen lassen wie man kann — ihr Geistesleben wird ewig das Vorbild der in sich selber ruhenden, sich durch sich selbst ergänzenden Bildung bleiben. Nicht der Homer, der Plato oder Aristoteles, sondern die Berechtigung und die Gewalt der Ursprünglichkeit der geistigen Kraft und Arbeit ist es, die am letzten Orte die wahrhaft bildende Gewalt über alle Geschlechter entfaltet und bietet. Die Hälfte der ganzen heutigen europäischen Bildung beruht auf Bildungsanstalten und auf dem Verwaltungsrecht derselben, und das ist gut; aber allein das classische Studium vermag es, uns zu erinnern daß es ein geistiges Leben gibt und geben soll, das selbst von diesen Ordnungen unabhängig auf sich selber steht. Und d a r u m wird keine Zeit und kein Geschlecht je der Alten Welt entbehren, und e w i g wird sie einer classischen Bildung bedürfen.

Wir haben das gesagt, weil wir glauben, daß es von Werth ist, wenn der ermüdende Unterricht und das nicht minder ermüdende Erlernen der Elemente der classischen Bildung sich bewußt wird, welcher großen Idee beide dienen. Sie sollen wissen, daß die kleinste Arbeit die hier vollbracht wird, ein immanenter Theil der größten ist, welche Vergangenheit und Zukunft der menschlichen Geschichte sich zu denken vermögen. —

Darf man nun diesen Standpunkt festhalten, so sind mit ihm auch die drei Begriffe erklärt, deren wir bedürfen um die Arbeit der Geschichte ganz zu verstehen, deren Umrisse wir jetzt anzudeuten haben,

eine Arbeit, die in keinem Augenblick und in keinem europäischen Volke die innige geistige Verbindung mit der hellenisch-römischen Welt hat aufgeben können und wollen. Möge man uns verstatten, sie als Einleitung zu den folgenden Grundrissen hier in ihrem specifischen Wesen voraufzustellen.

Der Begriff der Kultur, die europäische Bildung und die Kulturvölker.

Wir haben im ersten Theil unserer Arbeit den Begriff und das Wesen der Gesittung gegenüber der Bildung an sich und der Sitte dargelegt. Diese Gesittung, so aufgefaßt, ist ein philosophischer Begriff. Die Kultur dagegen ist ein historischer Begriff. Und was er als solcher bedeutet, ist jetzt leicht zu sagen.

Man kann an sich nichts dagegen einwenden, wenn jeder sich unter der Kultur vorstellt was er mag. Nur wird es dann nutzlos, mit solcher unfertigen Vorstellung sich weiter einzulassen. Gewiß ist, daß dieselbe den Alten unbekannt war, und daß der Grund, der Wort und Begriff in unsrer Zeit erzeugt hat, ein tiefliegender sein muß.

Ist es wahr, daß das geistige Leben der Welt Eins ist und daß die Gesittung innerhalb derselben den Proceß seiner freien Entwicklung bedeutet, so wird die Höhe dieser Entwicklung nicht ohne das Bewußtsein ihres eigenen Entwicklungsganges und damit ohne die Anerkennung des Werthes, den jedes einzelne Moment und damit auch jede individuelle Kraft und Arbeit in derselben hat, gedacht werden können. Diese Gesittung nun — man lasse uns für einen Augenblick das Recht, mit Begriffen zu reden — indem sie auf diese Weise zum Bewußtsein ihres, durch alle ihre Entwicklungsstadien und durch die arbeitende Kraft aller Einzelnen gewonnenen Inhaltes gelangt, und in dem wirklichen Leben der Gemeinschaft wie des Einzelnen, in der Erfüllung jeder Gesammtaufgabe wie jedes einzelnen Lebenszweckes erscheint, wird zur Kultur. Die Kultur ist daher die zum Bewußtsein erhobene und praktisch sich bethätigende Gesittung. Mit dieser praktischen Aufgabe empfängt sie alsdann ihren positiven Inhalt an den Zuständen und Thatsachen, welche sie mit der Idee der Gesittung arbeitend erfüllt, mit ihr das Verständniß der Differenz der Sitten und Gesittungen, und mit diesen wieder das Verständniß der Gemeinsamkeit des geistigen Weltlebens. Die Gesittung als Begriff ist gleichgültig gegen ihre Wirklichkeit, und jeder Zustand irgend einer Bildung ist deßhalb im sogenannten „weiteren Sinne“ eine Gesittung; die Kultur dagegen ist eine Thatsache. Sie empfängt damit Maß und Art, und ist nicht mehr denkbar ohne das

Bewußtsein ihrer eigenen historischen oder gegenwärtigen Bedingungen, vermöge deren sie selber lebensfähig ist. Die Gesittung ruht daher nur auf einem Princip, die Kultur dagegen auf wirklicher Arbeit; die Gesittung kann ich aus dem Wesen der Persönlichkeit logisch entwickeln, die Kultur ist undenkbar ohne die historische Entwicklung. Und darum ist die Kultur die stillstehende, wirkliche Gesittung.

Ist dem so, so wird jede Kultur um so höher stehen, je mehr sie sich in dem großen innersten Zusammenhange aller menschlichen Dinge auch ihrer eigenen historischen Voraussetzungen bewußt ist; und es folgt, daß diejenige Kultur die höchste sein wird, durch welche die größten Voraussetzungen, welche die Welt kennt, auch zu dem concreten Inhalt ihrer Gesittung gemacht hat.

Und nun sagen wir unbedenklich mit allen welche auch nur eine Ahnung von der Weltgeschichte haben, daß die größten denkbaren Voraussetzungen aller geistigen Entwicklung und damit aller Kultur die beiden großen geistigen Lebensgestaltungen des Orients und der alten Welt sind. Sie sind die ursachlichen Kräfte, welche der Weltgeist in sich entfaltet hat, bevor er zur einheitlichen Geschichte seines Weltlebens überging. Alle Kultur daher, welche die Welt umfassen soll, muß auf dieser Grundlage stehen, wollend und bewußt, oder nicht wollend und unbewußt. Die Kulturarbeit eines einzelnen Volkes kann daher bei dem eigenen Volke stehen bleiben; aber sie wird sich in ihm bald erschöpfen und zum ewigen Stillstand gelangen, wie die der Aegypter und Asiaten. Nur dasjenige Geschlecht kann berufen sein, in der Weltkultur die Ideen der Weltgesittung zu verwirklichen, das den Muth und die Kraft hat, die ganze Kultur aller Vergangenheit in sich aufzunehmen, und sie zur wissenschaftlichen und künstlerischen That zu verarbeiten. Das Schwerste und Nievollendete ist dabei die freie und doch strengwissenschaftliche Kultur der Alten Welt. Sie ist in ihren geistigen Thatsachen zugleich die ursachliche Kraft immer neuen Fortschrittes des Geistes. Sie ist daher die erste Bedingung für die Bildung einer Weltkultur. Und diese Bedingung haben die germanischen Völker vom Anfang ihrer historischen Existenz erkannt. Wunderbar, wie es so gekommen; aber es ist so gekommen. Damit ist Europa der Mittelpunkt der Weltkultur geworden; dieser Thatsache gegenüber treten die anderen großen Factoren der Weltgeschichte, der Handel, die Waffenmacht, das Gewerbe, die Industrie, der Reichthum und die persönliche Kraft in den Hintergrund; denn alles das haben auch andere Nationen besessen. Erst da wo die Thätigkeit des Geistes beginnt, der sich selber und damit auch seine eigene Entwicklung zum Gegenstand seiner Arbeit macht, beginnt auch das ewig Dauernde im ewigen Werden, die Geschichte der

Weltkultur. Die Heimath dieser Arbeit aber ist das germanische Europa. Und in diesem Sinne wird aus dem Begriffe der Kultur im unauslöschbaren Unterschiede von den anderen Welttheilen die große Thatsache die wir das Entstehen der europäischen Kultur nennen. Es ist nicht möglich, sie nicht zu verstehen. Wer sich umschaut auf der Erde wird sie finden mit ihrem Geiste und ihrer Arbeit, wie sie nie ruhend den Stempel ihrer europäischen Gesittung den andern vier Welttheilen aufgeprägt, mit dem klaren und festen Bewußtsein, daß ein höheres Weltleben nur da möglich ist, wo sie selbst zu ihrem vollen Rechte gekommen ist, und zwar nicht bloß in wirthschaftlichen und staatlichen Dingen, sondern zugleich in Kunst und Wissenschaft, ja selbst in Princip und Methode des Unterrichts und der Lehre, die sie über die Welt verbreitet.

Das ist die Stellung Europas in dem geistigen Leben der Welt. Und nun dürfen wir fragen, ob es möglich ist, sich eine solche Aufgabe zu denken ohne jene gewaltige Arbeit, welche in dem Verständniß der Alten Welt die Schätze der Vergangenheit zum gegenwärtigen Gute macht?

Ist dem aber so, so ergibt sich Wesen und Bedeutung jenes dritten Begriffes, der vielleicht an sich kaum so klar, gewiß aber historisch faßbarer ist, als die beiden obigen.

Denn wenn die Kultur da beginnt, wo ein Volk die Geschichte derselben in sich aufnimmt und verarbeitet, so wird allerdings das Maß der ersteren in dem Maße bestehen, in welchem das letztere in dieser inneren Aneignung fortzuschreiten fähig war. Darin hat das, was wir die Geschichte der Kultur nennen, seine Stadien und Perioden, wie seine concrete Gestaltung in Zeit und Art. Allein es ist schon im Anfange unsrer Arbeit noch ein Anderes gesagt worden. Gelangt unser Verständniß der Geschichte nicht weiter als bis zu der Erkenntniß der Gesetze, welche sie so gut im geistigen als im gesellschaftlichen und staatlichen Leben leiten, so wird für das höchste Verständniß zuletzt eben diese Geschichte selbst ein mechanischer Proceß, für den zuletzt die einfache Logik genügen wird, um ihn zu begreifen, und eine mathematische Berechnung, um die concrete Kenntniß der Thatsachen zu ersetzen. Und eigentlich ist das, was wir bisher die Philosophie der Geschichte genannt haben, nicht viel anderes als jenes Netz von Ursachen und Wirkungen, das der Gedanke über die lebendigen Thatsachen spannt, alles zu erschöpfen meinend, weil er an allem einen Theil zu erschöpfen weiß. Nun aber durchbricht die Wirklichkeit dieses Netz auf allen Punkten, und versteht es damit, dem scheinbar so fest abgeschlossenen Bau jene Unendlichkeit wieder zu geben, welche für Gefühl und Gedanke das

Zeichen des Göttlichen bleibt. Das Moment, vermöge dessen sie das in jedem Einzelleben wie in der Weltgeschichte thut, nennen wir die Individualität. Darum sagen wir, daß das Werden der Dinge nach Gesetzen vor sich geht, die wir wissen und begreifen können, daß aber die Geschichte erst da ihre Bewegung beginnt, wo die Individualität auftritt; es gibt keine Wissenschaft auch des Einzelnen ohne ihre Gesetze, aber es gibt kein Verständniß der Geschichte ohne die Wechselwirkung der Individualitäten. Die aber sind nicht bloß in dem Einzelnen; auch die Weltgeschichte ist erfüllt von den Individualitäten ihrer Völker. Nun gibt es eine äußere Individualität derselben in Gewohnheit und Gebrauch, Körper- und Lebensformen; die innere Individualität aber ist die der Volksgesittung, die zur Volkskultur wird. Jedes Volk ist daher in diesem weitesten Sinne ein Kulturvolk. Allein mit so unbestimmten Vorstellungen wird man wenig wissenschaftliche Resultate erzielen. Denn wenn es wahr ist, daß die höchste Kultur die innere und äußere Verarbeitung der orientalischen und antiken Geisteswelt zu einer höheren Einheit der letzteren bedeutet, so sind für die Geschichte der Welt die wahren Kulturvölker derselben jetzt diejenigen, welche nicht mehr bloß irgend eine Kultur besitzen, sondern in Wahrheit nur diejenigen, welche in diese organisch nothwendige Verschmelzung ihres eigenen geistigen Lebens mit dem der Vergangenheit vermöge ihrer selbsteigenen Lebenskraft eine individuelle Gestaltung zu geben vermögen. Diese Individualität in der Arbeit der gesammten Weltgeschichte des Geistes, vermöge deren das Orientalische, das Classische und das Germanische zu einer bewußten Einheit sich gestalten, und im ganzen Leben des Volkes als Ausdruck seines eigensten Wesens sich bethätigen, macht aus dem Volke das Kulturvolk. Und diese Kulturvölker in diesem Sinne sind es, welche das Lebendige in der Weltgeschichte bilden, indem sie dem Vergangenen die Kraft des Wirklichen wiedergeben, und durch die Berechtigung der Verschiedenheit des an sich Gleichartigen den Fortschritt zu einem unendlichen machen. Die besondere Artung dieser Kulturvölker aber ist jetzt selbst nicht mehr bloß Sache der Empfindung. Ist das früher Gesagte richtig, so besteht, wenn die Kultur selbst das Ergebniß der historischen Gesittung ist, die Individualität der eigentlichen Kulturvölker nicht darin, daß sie die früheren Gesittungen in sich aufnehmen, sondern darin, wie sie sie aufnehmen und verarbeiten. Und hier nun ist es, wo wir den abstracten Gang der Betrachtung verlassen, und den positiven Boden der Wirklichkeit wiederfinden. Es ist der Grundbau der Geschichte, an den wir jetzt die Hand legen.

Europa, seine Kulturvölker und der Charakter ihres Bildungswesens.

So wie man von Europa und seiner Entwicklung im Unterschiede von dem hellenischen und römischen Weltreich redet, so erscheint dasselbe, als ein großes Ganzes erfaßt, als die Heimath des germanischen Lebens. Es war die Aufgabe des ersten Theiles unserer Arbeit, den tiefen Unterschied des germanischen Geistes von dem der alten Welt dem Nachsinnen unserer Leser vorzulegen. Wir wiederholen das nicht. Aber da, wo aus dieser allgemeinen Auffassung concrete Gestalten werden, beginnt eine neue Aufgabe.

Die Völkerwanderung überfluthet das ganze römische Reich mit den Geschlechtern der Germanen und ihrer Herrschaft. Sie sind zwar ein noch ganz unentwickeltes, aber keineswegs ein rohes Volk. Sie hatten, als sie kamen, bereits ihre bestimmte Bildung und ihre feste Sitte. Es ist die der alten Geschlechterordnung, die zuerst in Hellas und dann in Rom untergegangen war. In der Gleichartigkeit dieser Bildung und Sitte bei allen Stämmen in ganz Europa beruht ihre Kraft; darauf, daß sie alle sofort den Grundbesitz in ganz Europa für sich gewinnen und die Geschlechterordnung mit ihrer starken Einfachheit und klaren Rechtsordnungen allenthalben aufrecht halten, beruht die Dauer ihrer Geschlechter. Durch diese Gemeinschaft in Abstammung, Sitte und Recht tritt äußerlich das in der Vielheit jener einzelnen Stämme so viel verschiedene Germanenthum dem Römerthum als ein geschlossenes und in sich ruhendes Ganzes gegenüber und vermag sich zu erhalten. Das ganze germanische Leben fühlt das und wir werden sehen, wie es dies Gefühl in seinem Kaiserthum zum Ausdruck bringt; aber es bringt das auch zur Geltung, indem es diese Gemeinschaft einerseits als germanische Sitte, andererseits als germanisches Recht gegenüber dem Römerthum zum vollen und starken Ausdruck bringt. Der Beginn und die Grundlage der eigentlich europäischen Bildung ist darum die Bildung der germanischen, allen eroberten Theilen Europas gleichartigen Geschlechterordnung.

Allein dieses Gefühl oder Bewußtsein begleitet ein zweites. Diese ganze germanische Welt weiß es und wird fast auf jeder Scholle Erde, die es gewinnt, täglich daran erinnert, daß sie der Erbe der hellenisch-römischen Welt ist. Wir werden sehen, wie sich diese allgemeine Thatsache fast von Anfang an in hundert Formen bethätigt, örtlich, geistig, staatlich, wissenschaftlich. Damit geschieht das, was noch heute den Grundzug unseres geistigen Lebens bildet. Die zwei großen Civili-

sationen, gemeinsamen Ursprungs, aber wie zwei Brüder von derselben Mutter in ihrer Individualität tief verschieden, die hellenisch-römische und die germanische, treten einander gegenüber, indem sie sich zugleich auf allen Punkten, an jedem Orte, ja in jeder Persönlichkeit berühren. Da beginnt jetzt eine bis zur Gestaltlosigkeit gehende Vermengung beider. Nicht daß die eine sich aufgäbe an die andere, oder daß die eine ihren Charakter in jener Vermengung mit der andern verlöre; sie erhalten sich vielmehr beide und das Auge des Geschichtskundigen sieht auf jedem Punkte leicht genug, wie sie in ihrer Selbständigkeit mit einander ringen und streiten. Sondern jene Gestaltlosigkeit besteht darin, daß sie, ihre innerste Verbindung fühlend, mitten in ihrer Verschiedenheit jede für sich an ihrer Berechtigung zweifelhaft werden. Denn keine kann sich ganz an die andere aufgeben und keine vermag doch die andere ganz zu bewältigen. Da wird die germanische Welt ihrer selbst unsicher; was ist das Höhere von beiden, was ist das Niedere? Wem soll die Zukunft gehören? Jede ist für sich groß und stark genug, keine groß und gewaltig genug die andere ganz zu bewältigen; und doch scheint es, als müsse man die eine lassen um die andere aufnehmen zu können, während stets da, wo die römisch-hellenische Civilisation der germanischen ernstlich gefährlich wird, diese sich wieder im stolzen Selbstbewußtsein mit starker Arbeit und bewundernswerther geistiger Kraft gleichsam aufbäumt gegen die fremde, um doch wieder zu ihr zurückzukehren und die Gränze zu suchen, innerhalb deren sie ihrer bedarf. Jahrhunderte lang findet sie sie nicht. Es ist die Zeit der Verwirrung, das geistige Mittelalter.

Unterdessen zieht langsam und schweigend die Geschichte ihre Linien. Europa ist der Welttheil der Länder. Diese Länder, geschieden und jedes für sich charakteristisch von höherer Hand hingezeichnet, beginnen innerhalb der germanischen Welt ihre Arbeit, um das zu vollenden was einst die hellenische Geschichte in ihren Colonien und die römische in ihren Provinzen begannen. Aus den Ländern werden Staaten. Jeder Staat ist ein persönliches Leben; die Staaten Europas aber sind Geschwister, von Einer Mutter geboren, denselben unverwüstlichen Typus in Gestalt und Geist mit sich tragend, Brüder Eines Stammes. Allein die Länder, in denen sie entstehen, beginnen alsbald ihre stillwirkende Kraft. Die beiden großen Factoren, auf denen ihre Macht beruht, sind die eigene Natur, deren Gewalt und Wirkung uns Ratzel neuerdings, auf den Schultern des größten staatswissenschaftlichen Geographen aller Zeiten, Karl Ritters, stehend, wieder so lebendig vorgeführt, und die Lage desselben, das örtlich räumliche Verhältniß des einen Landes zum andern, die er weggelassen. Und jetzt beginnt der Blick des Ge-

schichtsforschers das Ziel jener tausendjährigen Arbeit zu erkennen, welche das Wesen des Landes, diese Individualität in der Erdgestaltung zu vollbringen hat. Mitten in die geistige Bewegung der Verschmelzung des germanischen und antiken Lebens hineingestellt, ist es die Natur des Landes, welche über die Empfänglichkeit des Geistes der alten Welt, und die Lage desselben, welche durch die mechanische Vermengung mit dem Staatsleben über das Maß und die Art entscheiden, in denen die in jedem Lande sich langsam bildenden Individualitäten des gemeinsamen germanischen Geschlechts die große Civilisation der römisch-hellenischen Welt in sich aufnehmen. Wir glauben nicht, daß es in der ganzen Weltgeschichte ein tiefpoetischeres Bild gibt, als die unter tausend Kämpfen sich langsam aber unwiderstehlich entwickelnde Bildung und Ordnung der europäischen Völker und Staaten in ihren Ländern, und der Weltaufgabe, welche jedem derselben durch diesen großartigsten aller Lebensprocesse in der Menschheit gegeben ward. Denn erst jetzt erkennt man, was eigentlich die so wunderbare Gestaltung der Länder Europas bedeutet. Wir nun müssen uns hier mit dem letzten Kerne derselben genügen lassen, den wir nicht loslassen dürfen, soll das europäische Geistes- und Bildungswesen aus der Verwirrung seines Mittelalters heraus eine feste Gestalt gewinnen.

Wenn wir die Lage der einzelnen Länder mit Ordnung und Entwicklung der Bildung in Verbindung bringen, so bedeutet diese Lage das örtliche Verhältniß, welches die Verschiedenheit in der Vermischung der germanischen und romanischen Völker erzeugen mußte. Und hier nur erscheinen die Gruppen, welche der historischen Entwicklung zu Grunde liegen. Wir begnügen uns, sie auf ihre Hauptgestaltungen zurückzuführen.

Die erste derselben wird gebildet durch diejenigen Länder des neuen germanischen Europas, in welche vermöge jener geographischen Lage nur ein geringer Theil der germanischen Geschlechter hingezogen ist und in denen sich durch Klima und Nahrung auch dieser Theil nur in geringem Maße erhalten konnte. Diese Länder bleiben vorzugsweise die Heimath der romanischen Bildung und die ersten Träger aller Classicität. Es sind Italien und Spanien, beide wieder tief verschieden. Denn während Italien sich auflöst und, der Nationalität schon zur Römerzeit entbehrend, auch jetzt nicht zur Einheit kommt, im Süden das griechische und saracenische Element mit dem römischen, und hier kaum die staatliche vorbildende Gewalt germanischer Geschlechter empfindend, wird die Mitte bald der Sitz der Priesterherrschaft, der Träger des orientalischen Elements im Christenthum; nur der Norden empfängt eine wirkliche germanische Nationalität und mit ihr die Be-

stimmung, Italien neu zu schaffen und das Geschaffene zu beherrschen. Spanien dagegen ist von Anfang an der tiefste Widerspruch unter allen Völkern Europas. Es bildet sich zu einem Volke durch die Siege der westgothisch-germanischen Stämme seines Nordens, aber es nimmt von Anfang an das afrikanische Christenthum mit seiner Glaubenswuth in sein innerstes Leben auf, mit dem letzteren alles Große und Edle zerstörend, was ihm das erstere gebracht. Es wird die Heimath des Byzantinismus in Europa, in allen Dingen und so auch im geistigen Leben. An diesem traurigen Erbe verliert es zuletzt alles; nur Eins ist ihm geblieben, der Stolz auf sich selbst, ohne daß diesem Stolze geistige Leistungen entsprächen. Das nun zu erzählen ist Sache der Geschichte.

Wenn Italien und Spanien aber damit zusammen das bilden, was wir das Europa der römischen Kultur nennen, so bietet sich uns ein andres Bild dagegen in Frankreich. Frankreich ist das Land, wo seit Cäsar das Römerthum seine zweite Heimath und wo seit Chlodwig das Germanenthum seine erste große und durchgreifende Verschmelzung mit diesem Römerthum gefunden hat. Es ist nicht möglich zu sagen, welches von beiden das vorherrschende gewesen; niemand vermag das bis auf den heutigen Tag zu ermessen. Aber gerade das war es, was ihm seine Stellung in der Weltgeschichte nicht bloß der Staatenbildung, sondern auch in der geistigen gegeben hat. Es hat in seinem ganzen Leben und darum auch von Anfang an in seinem ganzen Bildungswesen bis auf den heutigen Tag keinen einzigen Punkt, auf welchem nicht die große Individualität seiner Volksthümlichkeit zum vollen Ausdruck gelangte und diese besteht darin, daß es die römische Kultur mit der germanischen zuerst zur Einheit gebracht hat. Das Bewußtsein dieser Einheit in allen Dingen ist dabei so groß, daß es, bewältigt von der Klarheit und dem praktischen Werthe der römischen Kultur, das Verständniß für sein eigenes tieferes germanisches Element so sehr verliert, daß es noch jetzt keinen Augenblick ansteht, Karl den Großen als den Gründer des französischen Reiches zu betrachten. Es hat dadurch die Mißachtung der alten Römer auf die reinen Germanen übertragen, nicht zu seinem Vortheil. Und doch ist es so, daß die Individualität Frankreichs, wo immer es als Ganzes auftritt, von jeher darin bestand und besteht, für seine Kultur den Inhalt aus dem germanischen, die Form aus dem römischen Element seiner Geschichte zu nehmen. Seine große Function in dem, mit den Germanen gegebenen neuen Weltleben ist damit die, das für Europa zu erhalten was in der römischen Kultur die Berechtigung der Dauer hat, vor allem das wodurch es seine eigentliche Macht begründete, die verwaltungsrechtliche und einheitliche

Organisation in allen Dingen, und so auch im Bildungswesen. Daher ist Frankreich das Land, in welchem sich die Centralisation des Bildungswesens in demselben Grade entwickelt, in welchem sich seine eigene Nationalität zum Bewußtsein ihrer individuellen Gestalt und Kraft ausbildet und von den übrigen Völkern ablöst. Das französische Volk ist in Europa der Schöpfer des Verwaltungsrechts auch im Bildungswesen, und das erklärt uns die, nur Frankreich eigenthümliche Thatsache, daß in ihm der Staat gebildeter ist als sein Volk, wie umgekehrt durch die Verbindung mit der römischen Kirche das Volk kirchlicher ist als der Staat. Die Folge wird zeigen, wie tief diese Dinge in die Geschichte dieses großen Kulturvolkes hineingreifen.

Die dritte Gruppe der europäischen Kulturvölker bilden nun die rein germanischen Völker, Deutschland, Skandinavien und England. Im Großen und Ganzen ist es leicht, den Unterschied derselben von der französischen und römischen Gruppe zu bezeichnen. Die germanischen Völker haben die Bildung der alten Welt in sich aufgenommen, aber als einen Theil ihrer Bildung und nicht als einen Theil ihres eigensten Wesens. Sie waren zu weit von der römischen Herrschaft entfernt, um dieselbe mit ihrer Volksthümlichkeit zu vermischen, wie Frankreich, aber als Kern und Stamm der germanischen Gesittung haben sie keinen Augenblick das Gefühl verloren, daß erst der Erwerb der antiken Bildung die letzte Bedingung sein müsse für die Weltbildung. Sie haben daher von Anfang an diese antike Bildung an die Seite der germanischen gestellt; aber sie haben sich stets das Bewußtsein und die Kraft ihres eigenthümlichen Geistes erhalten. Die antike Bildung ist ihnen daher von jeher etwas anderes gewesen als den Franzosen oder den romanischen Völkern. Während dieselbe in dem letzteren mit all ihren guten und schlechten Seiten als das herrschende Element fortlebte und in Frankreich mit dem germanischen eine nicht mehr unterscheidbare Verbindung einging, ist sie bei den germanischen Völkern stets nur ein Gegenstand ihrer Wissenschaft geblieben. Das ist es, was die ganze Geschichte der classischen Bildung in diesen Ländern beherrscht und wodurch sie bis zum heutigen Augenblick allein ganz verständlich wird. Sie hielten und halten keine Bildung für vollendet, die nicht das classische Element in sich aufgenommen und verarbeitet hat; aber nie haben sie geglaubt, allein mit diesem bloß classischen Elemente ihre eigene Bildungsaufgabe verstehen oder gar vollenden zu können. Damit sind sie die Träger der wissenschaftlichen Bildung und vermöge derselben der geistigen Selbständigkeit des Einzelnen, mit ihr freilich auch der Kraft die stets zur Zerfahrenheit werden will, für die Vergangenheit gewesen und werden es für die Zukunft bleiben. Das ist ihr gemein-

samer Charakter im europäischen Bildungswesen. Wieder aber sind jene Völker keineswegs in sich gleich, so gleichartig sie sind. Auch das Bildungswesen kann dieser Thatsache für seine Geschichte nicht entbehren; sie selbst aber ist wieder die Consequenz ihrer Lage in der europäischen Welt. Es ist von Werth, von unserem Standpunkte aus sie besonders zu charakterisiren. Die Folge wird zeigen, wie dadurch viele Dinge klar werden.

Wir stellen das deutsche Volk an die Spitze. Das deutsche Land grenzt mit seiner Hälfte theils an die römische, theils an die französische Kultur, in beständiger Berührung mit beiden auf allen Punkten seiner Gesittung. Seine schwere Aufgabe war es daher von Anfang an, das germanische Element gegenüber dem römischen, seinem Glanz und seinem Reichthum aufrecht zu halten und sich zu bewahren, ohne darüber die wissenschaftliche Bewältigung des letzteren zu verlieren. Daraus sind für das deutsche Volk die drei Dinge entstanden, deren Einheit seine große Individualität in der Geschichte des geistigen Lebens, ja der Kultur überhaupt bilden. Das erste war seine Gelehrsamkeit, welche mit jener Tiefe und Innigkeit von der classischen Bildung Besitz ergriff, in der jetzt kein Volk ihm gleich zu kommen vermag; das zweite war seine geschichtliche Bildung, durch die das große Bewußtsein seiner Weltaufgabe nicht bloß innerhalb der eignen Geschichte wie in Frankreich und England, sondern innerhalb seiner Kenntniß und Auffassung des gesammten Weltlebens, die heute wie vor tausend Jahren schon den ersten Unterricht mit den Bildern des Orients, Griechenlands und Roms erfüllt, weckt und stark macht; das dritte war die von keinem Volk erreichte Kraft, mit der es sich seine eigenen, alles Daseiende umfassenden Weltanschauungen selbst aus sich selber herausschuf, seine Philosophie, die einzige Philosophie der Welt welche es zu bewußten organischen Systemen gebracht, und die ganze hellenische Philosophie nur als ein Moment ihrer eigenen Entwicklung in sich aufzunehmen die eingeborene Kraft hatte. Und alle diese Elemente der höheren Bildung hat dieses Volk nicht etwa dem Geiste Einzelner überlassen, sondern es hat sich die größere Aufgabe gestellt, sie zum Inhalte seines eigenen, öffentlichen Bildungswesens zu machen und die auf ihnen beruhende Bildung als eine öffentlich rechtliche Pflicht zu erklären. Das ist es, wodurch gerade das Bildungswesen Deutschlands ein so specifisches, mit keinem andern der Welt vergleichbares geworden ist. Während in Frankreichs streng administrativem Bildungswesen die Form den Inhalt gibt und in England Form und Inhalt dem Individium überlassen werden, hat im deutschen Bildungswesen stets der Inhalt die Form und mit ihr auch das Recht derselben zu ergänzen vermocht. Wie sich das aber nicht bloß für

das Element des Wissens und damit für die Lehre, sondern auch für das des Glaubens und damit des Bekenntnisses und seiner Kirche bethätigt hat, das wird sich in seinen Grundzügen unten zeigen.

An dieses Deutschland nun schlossen sich, jedes in seiner Weise, Skandinavien und England, beide so fern von der römischen Welt, daß fast gar keine Vermischung der Römer mit ihren Völkern stattgefunden hat. Skandinavien hat die Aufgabe gehabt, das rein Germanische am längsten unvermischt aufrecht zu halten; es hat daher von der classischen Welt nur so viel in sich aufgenommen, als es bedurfte, um mit seinem Bildungswesen nicht hinter Mitteleuropa zurück zu bleiben. Es hat viel in Europa erhalten, aber wenig in ihm geschaffen. Ganz anders in England, das in der Mitte der Weltmeere, damit des Welthandels, damit aller der Bewegungen, lag, welche die Entwicklung der Weltkultur mit sich brachten. So lange daher durch die Entdeckung Amerikas sich diese Weltbewegung nicht ausbildet, ist auch Englands Kulturleben ein unbedeutendes und erschöpft sich in dem mittelalterlichen Kampfe zwischen Grundherrlichkeit und Staatsgewalt. Aber dennoch zeigen die Angelsachsen und Normannen schon von Anfang an ihren specifischen Charakter in der geistigen Welt Europas. Oertlich fern von Rom und Hellas, und durch den Wechsel der herrschenden germanischen Stämme zwar nicht der germanischen Rechtsordnung, wohl aber der einheitlichen germanischen Tradition entfremdet, hat es nur eine Heimath für das gehabt, was aus der Gegenseitigkeit beider im innersten Leben des Volkes entspringt. Das englische Volk hat weder in seinem Staate noch in seiner Arbeit, noch in seiner Bildung ein Ideal. Und da doch zuletzt nur das Ideale die Menschen innerlich verbindet, so hat es stets jeden Einzelnen und jedes Einzelne auf sich und die individuelle Kraft und Selbstthätigkeit angewiesen. Die erste Bedingung aber dafür, daß der auf sich selbst angewiesene Einzelne sich seine Stellung im Leben schaffe, ist stets die Schärfe und Klarheit in der Beobachtung der Thatsachen; denn in dieser sollen sich ja Kraft und Selbständigkeit geltend machen. Diese Bestimmtheit in der Beobachtung des Wirklichen aber ist es, welche den Glauben auf die individuelle Anschauung, die Kunst auf die concrete faßbare Gestalt, die Lehre auf das praktisch Verwendbare, und die Philosophie des Wahren auf die Gewißheit des thatsächlich Wahrgenommenen zurückführt. So ist England die älteste Heimath des Sensualismus in der Philosophie, und der fast souveränen Gleichgültigkeit gegen die Bildung des Einzelnen in seinem Bildungswesen geworden. Die Tiefe seines germanischen Wesens läßt es dabei die Gelehrsamkeit achten, aber das praktische Bedürfniß hindert es, dieselbe um ihrer selbst willen zu suchen und zu fordern; seine Wissenschaft wird

zum Experiment, sein Experiment zum Erwerb, und aus dem Erwerbe geht wieder die erste Volkswirthschaftslehre der Welt hervor, während dennoch zugleich das tief poetische Element des Germanenthums in der Mitte seiner fast maßlosen rein wirthschaftlichen Kultur die herrlichsten Schöpfungen der Dichtkunst in ihrer eigengearteten Gewalt erschafft, der man mit dem ersten Blick ansieht, wie sie sich nicht wie die des Continents aus dem abstracten Gefühl für das Ideale erzeugt, und sich auch nicht erst aus der Uebermacht der Classicität herausarbeiten muß, sondern lebendig und frei aus dem eigenen Volksgeist entsprungen ist. So ist England ein anderer Zweig des germanischen Lebens, unverkennbar und unschätzbar: aber es ist nur ein Zweig und seine volle Kraft wird es erst dann entfalten, wenn es zu der Erkenntniß gelangt, wie viel es von anderen zu lernen hat.

Das nun ist das Bild, zu welchem sich auf der Grundlage der Ländergestaltung dasjenige in tausendjähriger Arbeit herausbildet, was wir in dem Worte „Europäische Kultur" zusammenfassen. Und es ist wohl der Mühe werth, sich innerlich von demselben Rechenschaft abzulegen, ehe man zu den Einzelheiten der geschichtlichen Entwicklung übergeht. Denn jetzt erst gewinnt der gewaltige Unterschied zwischen der antiken und der europäischen Civilisation seinen rechten Inhalt. Das Wesen der antiken Kultur ist es, daß ihre Kraft alle anderen beherrscht und vernichtet; das Wesen der europäischen dagegen ist es, durch die Kraft der selbständigen Volksbildung das große Princip der Individualität in die Civilisation hineinzubringen, und nunmehr die ganze Welt durch die gleichberechtigte Arbeit der Kulturvölker mit einem Reichthum des geistigen Lebens und der Bildung zu erfüllen, die in allen Welttheilen gleichmäßig arbeiten und schaffen, einen Reichthum, von dem die alte Welt keine Ahnung hatte. Das Gebiet aber, auf dem diese Weltarbeit ihre äußere Gestalt und Ordnung gewinnt, ist eben das Bildungswesen. Die Geschichte des Bildungswesens ist daher jetzt die Geschichte des europäischen Geistes in seiner Organisation und seiner Arbeit; ganz sie zu erforschen und zur Anschauung zu bringen, vermag wohl kaum ein Sterblicher; unsere Aufgabe kann es nur sein, zu versuchen, in ihrem Bilde jedem Einzelnen seine Stellung und mit ihm seinen natürlichen Werth zu geben. Und zu dem Ende dürfen wir jetzt den großen Gang der Entwicklung in ihren letzten Grundzügen charakterisiren, durch den die beiden elementaren Factoren dieser Geschichte, die hellenisch-römische, die wir dargelegt, und die germanische, die jetzt auftritt, in ihrer höheren Vereinigung sich verlieren und zur Weltkultur werden.

Die Epochen des europäischen Bildungswesens. Der Uebergang zum Begriff der allgemeinen Bildung.

Nie wird man sagen können, daß die Bildung als solche bestimmte Epochen besitzt. Sie ist ein beständiger Fluß des geistigen Lebens, und eine nie ruhende Entwicklung seiner ewig gleichen Elemente. Die faßbare Gestalt dieser Bewegung entsteht erst da, wo sie als Aufgabe derjenigen großen Ordnungen erscheint, in denen sich Bewußtsein und Wille des menschlichen Lebens zur wirklichen That zusammenfassen. Da wo dies geschieht, entsteht wie wir gesagt, das Bildungswesen. Und darum kann man von einer eigentlichen Geschichte nur bei dem Bildungswesen reden.

In dieser Zurückführung der Bildung auf jene Ordnungen des Lebens der Gemeinschaft ergeben sich nun dieselben drei großen Epochen, welche der Geschichte der germanischen Welt überhaupt zum Grunde liegen. Nur gewinnen sie durch die Idee der Bildung, die in der germanischen Welt die gesammte Civilisation der vergangenen Geistesgeschichte in sich zusammenfaßt und verarbeitet, ihren specifischen Inhalt.

In der ersten Epoche hat das germanische Leben noch keine Selbständigkeit der Länder und Völker und auch noch keinen Staat. Es ist noch das ungeschiedene Chaos des europäischen Lebens, in allen Dingen und so auch im Bildungswesen. Derjenige große Organismus aber, der in diese ursprunglose Gestalt dieses europäischen Lebens die große Verbindung derselben mit der alten Welt herstellt und damit die erste Grundlage der gesammten Entwicklung der folgenden Zeit gibt, ist die katholische Kirche. Wir werden daher diese Epoche die des rein *christlichen Bildungswesens* nennen.

In der zweiten Epoche hat wesentlich vermöge der Arbeit der Kirche der Geist der germanischen Völker bereits den Geist der alten Welt, und zwar im Glauben sowie im Wissen, in sich aufgenommen, und der endlose Kampf zwischen beiden hat begonnen. Allein zugleich beginnt auch das selbständige germanische Wesen seine Kraft zu entwickeln. Die Grundform, in welcher es dies thut, wird für das Bildungswesen entscheidend, während die Bildung selbst bereits die beiden Factoren, die Bildung der alten und die der germanischen Welt, selbständig neben einander stellt. Jene Grundform besteht nun im Bildungswesen so gut wie in Staat, Gesellschaft und Volkswirthschaft, in der Entwicklung zur Körperschaft mit ihrem eigenen Recht und ihrer Verwaltung; die Gemeinsamkeit der europäischen Bildung erhält sich dabei in der Gleichartigkeit des *Rechtes* für alle bildenden Körperschaften in Europa, und

so wird aus dem Bildungswesen der Kirche ein Stand. Wir werden daher diese zweite Epoche die des ständischen Bildungswesens nennen.

Die dritte Epoche beginnt nun da, wo sich aus diesem europäischen Leben die einzelnen Staaten auf der Grundlage ihres Landes bilden. Nun ist es ein tiefgehender Charakterzug aller germanischen Völker, daß in ihnen, und nicht etwa durch Philosophie oder Unterricht, sondern vermöge ihres eigenen unmittelbaren Bewußtseins die Staatsidee lebendig ist, die sie auch hier auf ihr wirkliches Staatsleben mit beständiger geistiger Arbeit übertragen. Sowie daher der Staat entsteht, drängt gleichsam jene germanische Staatsidee auch das Bildungswesen in die Hand der Staatsgewalt hinein. Das ganze Bildungswesen wird dadurch mit seinen Principien zu einem großen Princip des Staatslebens; es beginnt jenes in der Geschichte ganz neue Gefühl der Völker, daß der Staat als die höchste Gewalt und als Verkörperung des Idealen die Verantwortung für die Bildung seines Volkes habe, und damit der Gedanke, daß das Maß dieser Bildung das Maß seiner ganzen geistigen Kraft, seiner staatlichen Ehre und seiner staatlichen Leistungen sei. Damit tritt die Aufgabe des Bildungswesens aus der ständischen Epoche heraus; sie wird allmählig zum concreten und vollständig klaren Gegenstand der Gesetzgebung und Verwaltung, und zwar sowohl im einheitlichen Staate als in seinen vielgestaltigen Selbstverwaltungskörpern; sie empfängt ihre öffentliche Rechtsordnung als Gebiet des öffentlichen Rechts und ihre wirthschaftliche als Theil des Budgets. Jetzt beginnen mit dieser innigen Verbindung zwischen Bildungswesen und Staat ganz neue Organismen und Bewegungen in beiden; das Gebiet des ersteren breitet sich als organischer Theil der Staatsaufgabe immer weiter aus, und muß dennoch in der Hand des einheitlichen Staates selbst eine Einheit bleiben. So entsteht aus den Anfängen derjenigen Ordnung derselben, die schon in der ständischen Zeit gegeben war, das was wir das System des Bildungswesens nennen; und daher fassen wir die Gesammtheit aller Erscheinungen und Arbeiten in dieser Epoche des Bildungswesens als das staatliche Bildungswesen zusammen.

Nur ist der Gang den dasselbe nimmt, kein einfacher. Auch hier müssen wir wieder drei Stadien oder Richtungen der Entwicklung scheiden. Es ist aber darum von so großer Wichtigkeit, diese Unterscheidung festzuhalten, weil gerade das letzte, gegenwärtige Stadium bereits die ersten Elemente neuer Gestaltungen in sich trägt, die man zuletzt nur vom höheren, dem großen Gang der Dinge umfassenden Standpunkte aus klar erkennt. Jene erste Zeit des staatlichen Bildungswesens

nämlich ist diejenige, in welcher der Staat mit Gesetz und Verwaltung sein eigenes Bildungswesen neben die noch fortbestehenden Ordnungen des ständischen Bildungswesens hinstellt, ohne noch in die letzteren direct einzugreifen. Aber allmählig betritt auch dies staatliche Bildungswesen ein anderes Gebiet; es beginnt gleich anfangs die Volksbildung neben der Berufsbildung zu ihrem staatlichen Rechte zu erheben, und damit ist der Inhalt der zweiten Entwicklungsperiode des staatlichen Bildungswesens auch für die alten Ordnungen und Körperschaften der ständischen Bildungsepoche gegeben. Denn da jene ständische Ordnung des Berufsbildungswesens — was sein Inhalt und sein Organismus ist, werden wir unten sehen — denn doch auch ein Gebiet dieses jetzt einheitlichen Staatslebens ist, so muß ein Proceß eintreten, in welchem der Staat nun auch die Berufsbildung als solche mit der Volksbildung vermöge seiner Gesetzgebung als Einheit zusammenfaßt und zwar so, daß er jetzt beide als einen einheitlichen Organismus in sein öffentliches Rechtsleben aufnimmt. Den Ausdruck dafür bildet das „Unterrichtswesen“, seine verfassungsmäßige Organisation mit dem Ministerium für Unterrichtswesen und Kultus, und der Erlaß neuer einheitlicher Gesetzgebungen für die gesammte staatliche Thätigkeit im Bildungswesen. Diese zweite Periode ist daher diejenige, in welcher allmählig aus dem administrativen Unterrichtswesen des vorigen Jahrhunderts die verfassungsmäßige des neunzehnten wird. Welche außerordentliche Entwicklung dieselbe dadurch erfahren, das werden wir unten darlegen. Allein mitten in dieser Entwicklung macht sich nun dasjenige Element geltend, welches, schon jetzt in den Anfängen seiner Bewegung mächtig, dazu bestimmt ist, den Charakter des nächsten Jahrhunderts zu bilden. Es ist das sociale Element. Wir haben es hier nicht zu entwickeln, aber seine Natur hat sich schon jetzt unverkennbar in einem wesentlichen Theile des verfassungsmäßigen Unterrichtswesens zur Geltung gebracht. Für uns mag es genügen, den Punkt zu bezeichnen, auf welchem dasselbe in unserem Gebiete auftritt. Bis zur Mitte unseres Jahrhunderts ist das Kapital bloß ein wirthschaftlicher Begriff und eine wirthschaftliche Macht gewesen. Unsere Zeit hat den Maßstab ethischer Angriffe und Forderungen an denselben gelegt und alle sociale Frage besteht jetzt am letzten Orte darin, dem wirthschaftlichen Kapitale ethische Verpflichtungen aufzuerlegen. Unsere Zeit nun hat begonnen auch die Bildung des Nichtbesitzenden für eine solche ethische Pflicht des wirthschaftlichen Kapitals zuerst moralisch, und jetzt auch nach öffentlichem Recht anzuerkennen, und schon jetzt ist auf diesem Wege mehr geschehen, als die meisten von denen ahnen, welche darüber reden. Indeß mag man vor der Hand darüber

denken wie man will, gewiß ist es, daß jene verfassungsmäßige Epoche des staatlichen Bildungswesens sich allmählig zur socialen entwickeln wird. Ihre Vollendung gehört unseren Nachkommen.

In dieser Epoche des staatlichen Bildungswesens nun, in welcher jeder einzelne Staat der Träger und Vertreter seines eigenen Bildungswesens wird, scheint sich nun das alte gemeinsame Europa in seinen einzelnen Staaten und Naturalitäten aufzulösen. Die einzelnen Kulturvölker, an ihrer Spitze die drei auch hier leitenden Nationen in Deutschland, Frankreich und England, stehen jedes für sich da mit eigener Ordnung, eigener Gesetzgebung und Verwaltung, eigener Systeme, ja mit eigener Sprache. Wie das geschehen, werden wir an seiner Stelle zeigen. Damit aber scheint der ursprüngliche Gedanke eines europäischen Bildungswesens, wie er in der ersten und zweiten Epoche noch unbestritten herrscht, zu verschwinden, und der Unterschied zwischen der alten Welt, die nur Eine Bildung anerkannte, und der germanischen, die jetzt aus lauter einzelnen Bildungen besteht, scheint sich in seiner formalsten Consequenz bis auf die Literatur und Sprache herab, endgültig zu vollziehen. Ja selbst die reine Wissenschaft bleibt diesem staatlich-nationalen Charakter nicht fern und die Grundlage der gesammten geistigen Entwicklung, das specifische europäische Geistesleben mit seiner ursprünglichen historischen Bedeutung scheint in seine Theile aufgelöst. Würde sich das vollziehen, so würde die Geschichte, die wir bisher in ihrer großen Einheit angeschaut, auf ihrem höchsten Punkte bei einem tiefen, unlösbaren Widerspruche abschließen, und zwar gerade durch das, was sie sich mit so schwerer Arbeit ausgebildet, der Verschmelzung des Bildungswesens mit der Staatsidee, die in verfassungsmäßigem und socialem Staatsleben Eins geworden sind. Aber gerade hier ist es auch, wo sich uns mit einer neuen, gewaltigen Thatsache ein neuer Begriff, und mit ihm eine neue Aufgabe für alle Wissenschaft des Bildungswesens ergibt, dessen Bearbeitung wir einem folgenden Theile überweisen müssen, obwohl wir die Bezeichnung und Stellung desselben im gesammten System schon früher in diese Arbeit bestimmt haben. Das ist der Begriff der allgemeinen Bildung. Es ist das Wesen der allgemeinen Bildung gegenüber der Volks- und der Berufsbildung, daß sie sich gerade in dieser Epoche von der staatlichen Gestalt und Ordnung loslöst, und das europäische geistige Gesammtleben als selbständigen Inhalt und Aufgabe neben das staatliche, nationale und damit individuelle Geistesleben hinstellt. Erst jetzt empfängt daher diese allgemeine Bildung einen größeren Sinn. Das was wir von jetzt an die allgemeine Bildung zu nennen haben, ist nicht mehr eine vage Vorstellung; sie hat jetzt ihre Gränze und ihren positiven Inhalt, denn sie ist.

im Unterschiede von der Volks- und Berufsbildung, die über das spezielle Bildungswesen jedes Staates hinausgehende, die ursprüngliche Natur und Bestimmung des germanischen Europas mitten in seiner Staatenauflösung festhaltende und in der staatlichen, gesellschaftlichen und wirthschaftlichen Kultur aller germanischen Geschlechter die höhere Gemeinsamkeit des geistigen Lebens desselben mit gewaltiger Kraft und stets wachsendem Reichthum bethätigende europäische Bildung. Wie diese nun sich gestaltet und gewirkt, das hat der letzte Theil der Wissenschaft des Bildungswesens darzulegen.

Und nunmehr aber dürfen wir auf Grundlage dieser großen Epochen versuchen, die Grundzüge ihrer inneren Entwicklung so weit zu bezeichnen, als es hier thunlich ist.

Erste Epoche.

Entstehung des Bildungswesens in der germanischen Welt.

Charakter der ersten fünf Jahrhunderte.

Das Bild der alten Welt liegt hinter uns. An seine Stelle tritt die germanische, und mit ihr die Geschichte der Welt. Ihr Gebiet ist unerschöpflich. Indem wir es betreten, dürfen wir uns Rechenschaft davon geben, daß wir nur einen besonderen Theil desselben zu erfassen haben. Ohne diese strenge Beschränkung ist eine Erforschung anderer Gebiete nicht möglich. In der von jetzt an germanischen Weltgeschichte ist es nur die Geschichte des Bildungswesens, die wir aus ihr herausnehmen. In Wahrheit aber ist sie die Hälfte dieser ganzen Geschichte der Welt.

An der Spitze des Folgenden steht der durchgreifende Unterschied der germanischen und der alten Welt.

Wir haben gesagt, daß der so hochstehenden Bildung der alten Welt das Bildungswesen gefehlt hat. Bei den Germanen dagegen beginnt das letztere sogleich mit dem Beginne ihrer Weltherrschaft. Da wo das römische Reich mit seiner bildenden Arbeit aufhört, fängt sofort die germanische an. Und diese Arbeit, nicht mehr des Einzelnen, sondern der staatlichen Gemeinschaft, geht durch alle Jahrhunderte ihren Weg, unter den heftigsten Kämpfen, in Sieg und Noth der Staaten, unter öffentlichem Ruhm wie unter grausamster Verfolgung langsam aber sicher und selbstbewußt fortschreitend, bald von den mächtigsten Menschen gefördert, bald von ihnen bekämpft, bald von den ersten geistigen Größen begriffen uud getragen, bald ohne sie durch eigene Kraft fortwirkend. Das was sie erreicht hat und in unserer Epoche auch in vollem Maße zu verwerthen weiß, ist beispiellos; das aber, was diesen ganzen Bildungsproceß so tief verschieden macht von seinen Vorgängern, ist, daß

er auf jedem Punkte vermocht hat, sich sein eigenes Recht aus seiner eigensten Berechtigung zu schaffen, und den Staat zu zwingen, mit seinem Verständniß ihn zu begreifen und mit seiner Gewalt ihn zu schützen und zu fördern. Das aber, durch den Lauf der Jahrhunderte, kann nicht mehr Aufgabe oder Werk auch des größten unter den Menschen sein. Hier müssen die elementaren Gewalten der Geschichte wirken, und die historischen Thatsachen werden zu Erscheinungen der Kräfte, welche das Weltleben tragend, auch dies Einzelne zugleich erzeugen und verständlich machen. Das, meinen wir, sei der Standpunkt von dem aus man allein diese Geschichte der Jahrhunderte lang lebendigen Arbeit des sich bildenden Geistes recht verstehen wird.

Als diese Geschichte mit der Völkerwanderung und der Unterwerfung des römischen Reiches unter die Germanen beginnt, treten sich genau, wie damals, als die ersten römischen Legionen in Griechenland einmarschirten, nicht bloß zwei Weltmächte, sondern zwei Gesittungen einander gegenüber. Und beidemale ist die Folge davon die gleiche. Die Sieger brachen vollkommen das alte Recht und die gesammte Staatsgewalt der Unterworfenen; aber während sie das thun, von der Schlacht von Pydna wie von der von Zülpich an, unterwarfen sie die eigene Bildung der des Besiegten. Aus dem Zusammenstoß der Reiche entstehen dann neue Staatsordnungen; aus der Verschmelzung des Geistes entstehen neue Civilisationen. Hat hier die Geschichte nichts gethan als sich selber in verschiedenen Formen wiederholt? Was würde der verschiedene Name bedeuten, wenn die Sache die gleiche wäre?

Wir werden hier Idee und Philosophie der Geschichte zur Seite lassen. Gewiß sind zwei Dinge. Zuerst, daß die Germanen der römischen Welt das wiedergaben, was sie verloren hatte, die unverwüstliche Individualität, und zweitens, daß vom Anfang an bis zum gegenwärtigen Augenblick das Bewußtsein in ihnen lebendig bleibt, der Erbe des gesammten staatlichen und geistigen Lebens der alten Welt zu sein. Das sind die beiden elementaren Kräfte mit der die Geschichte der germanischen Welt beginnt. Aus dem Zusammenwirken beider geht im Gebiete des staatlichen Lebens die ganze Rechtsordnung hervor, welche die individuelle Freiheit im Staate mit der persönlichen Einheit seiner Gewalt wie seiner Arbeit verbindet; im Gebiet des geistigen Lebens dagegen der Proceß, der die größte Frage desselben, das Verständniß des gegenseitigen Wesens und der Berechtigung von Wissen und Glauben, durch den arbeitenden Geist zu lösen versucht. Wir haben diesem Processe am Ende der Geschichte der alten Welt zugeschaut; er zeigt uns den Sieg des wissenlosen Glaubens über das glaubenslose Wissen.

Die germanische Welt nimmt diesen Kampf da auf, wo die Alte

Welt ihn aufgibt. Sie will die Harmonie zwischen beiden; sie muß darum alle Kämpfe geistig aufs neue durchmachen, welche dieselben in der Alten Welt mit einander führen, aber es ist ihrem Wesen unmöglich, die Wahrheit in der Unterwerfung des Einen unter das Andere zu sehen; sie will sie in einer an Tiefe und Umfang unübersehbaren Bewegung beständig aufs neue und beständig mit gleicher Berechtigung gemeinsam gewinnen, die Freiheit durch das Eine, die Einheit durch das Andere erhaltend.

Bald gibt sie sich dem Einen hin, bald dem Anderen; bald verleiht sie dem Organismus des Einen, bald dem des Anderen die innere Gewalt, ja das öffentliche Recht über den Gegner; aber immer bleiben beide stark und thätig, und immer weiter verschmelzen beide im Staate wie im Einzelnen. Und eben dieser Proceß der freien Verschmelzung beider erzeugt mit der Arbeit die ihn begleitet, die gegenseitige Entwicklung beider im ganzen Leben des Geistes, die der germanischen Welt so eigenthümlich ist, daß nur sie dafür das eigentliche Wort findet; nur die germanische Sprache hat das Wort Bildung, und ihr bedeutet es weder bloß Kenntniß noch bloß Wissen und nicht einmal bloß die Gesittung, sondern die Verschmelzung aller dieser Dinge in ihrer geistigen Einheit und Arbeit; und diese Bildung wird zum Staatsgedanken als das Bildungswesen der germanischen Geschichte.

Indem wir nun die staatliche Geschichte bei Seite lassen, ist es eben jener Proceß des entstehenden Bildungswesens, den wir hier in seinen elementaren wirkenden Kräften zur Anschauung zu bringen haben.

Was nun in ihm dem ursprünglichen Genius der germanischen Völker an und für sich angehört, wird zwar leicht im allgemeinen bezeichnet werden können, aber es wird erst faßbar wo es zur öffentlichen Ordnung und zum Recht wird. Und dies wird selbst erst wieder verständlich, wenn man auf jenes tiefe Gesammtgefühl zurückgreift, das bis zum heutigen Tage die ganze europäische Welt durchdringt. Niemals, in keiner der tausend Eroberungen die sie in allen Welttheilen gemacht, hat sie sich mit dieser Eroberung genügen lassen. Sie hat von Anfang an bis zur Gegenwart die Elemente der fremden Gesittungen in sich aufgenommen, um sie dann bald gewaltsam, bald langsam thätig dem eigenen Lebensprincip zu unterwerfen. Der alten Welt gegenüber erschien das so, daß sie gleich beim Beginn ihrer Geschichte, in ihrer ersten Eroberung römischen Landes sich in ihrer Kraft derselben weit überlegen, in ihrer Bildung aber weit hinter ihr fühlte. Fast in demselben Augenblicke daher, wo sie das Römerreich unterworfen, beginnt auch der Proceß, in welchem sie bei diesen Römern in die Schule gehen. Und nicht etwa bloß um wie die Römer von den Griechen zu lernen,

sondern in dem stolzen Bewußtsein, daß sie berufen sind, ihre ganze Gesittung in sich aufzunehmen und zu einer höheren Gestalt zu verarbeiten. Sie fangen damit an, sich an jenen zu bilden; aber die durch die Hülfe desselben gewonnene Bildung ist ihre eigene. Allerdings dauert es fünfhundert Jahre, bis diese germanischen Nationen diese römische Schulbank verließen, um ihr eigenes Leben auch geistig anzutreten, und höchst untergeordnet ist, was sie als Ganzes dort empfangen; es ist fast demüthigend für ihren stolzen Sinn, sich dem großen Schulmeisterthum, seiner Zuchtruthe und seiner Trivialität gehorsam zu unterwerfen; aber sie thun es. Ganz Europa ward in dieser Zeit ein Schulhaus; allenthalben arbeiten die Lehrer, die Grammatik und Dialektik in der Hand; jede Stadt wie jedes Kloster ward zur Schule; es ist wunderbar zu sehen, wie der germanische Geist gleichsam aus sich selber heraustritt um eine fremde Sprache zu lernen und eine fremde Kultur zu verehren, und wie fest er den Gedanken hält, daß seine Gesittung dieser Entfremdung von sich selbst bedürfe, so fest, daß in dieser ganzen Epoche ihm nur das als höhere Civilisation erscheint, was von seiner eigenen möglichst weit entfernt ist. Wie das eigentlich kommt und was es bedeutet, das weiß dies germanische Leben selber nicht; es folgt einem unbestimmten Naturdrange, und unterwirft sich, obwohl es sonst die ganze Welt beherrscht, einer Kraft, die es weder ganz versteht, noch die es liebt. Es ist eine wahrhaft historische Bewegung, der wir hier zusehen, und deren gleichen keine andere Zeit aufzuweisen hat; denn dieses Zuschulegehen bei den Kulturelementen eines fremden, ja feindlichen Volkes ist bei diesen Germanen nicht wie bei den Römern dem guten Willen und dem geistigen Bedürfniß der Einzelnen überlassen, sondern der Staat macht es sich zu seiner öffentlich anerkannten Aufgabe, alle Stämme die er beherrscht in jene Schule zu schicken, ja den Vater zu strafen, wenn er das Kind nicht Dinge lernen läßt, von denen beide nicht wissen, ob sie einen Werth für ihr Leben haben werden. Und das wird in dieser Epoche begründet, in welcher der Germane nach keinem andern Willen als dem eigenen seiner selbstgegebenen Gesetze folgt; wenn er seine Treue seinem Fürsten gibt, so ist das Einzige dem er Gehorsam leistet diese Schule, in der er lernt, was er eigentlich nicht brauchen kann. Man wird schwerlich je die wunderbare Natur des gesammten europäisch-germanischen Bildungswesen verstehen, wenn man nicht damit beginnt eben diese ohne Beispiel dastehende Erscheinung, die kein anderes Volk darbietet, sich klar zu machen — die Herrschaft der Schule und einer fremden Sprache über ein Volk, das keine Herrschaft der Welt über sich zu dulden weiß! Und dies Wunder, das uns jene Zeit bietet, vollzieht sich noch heut zu Tage. Kann es

zweifelhaft sein, daß wir hier statt vor einer Reihe von Thatsachen, vielmehr vor einem organischen Proceß jener Kräfte stehen, welche den Kern des wahren Lebens der Weltgeschichte bilden?

In diesem Sinne betreten wir unser Gebiet im ganzen und speziell die erste große Epoche desselben, die Schuljahre der europäisch-germanischen Civilisation. Sie sind unverständlich wie die Schuljahre eines Kindes ohne den Blick auf das reifere Alter, dem sie als Grundlage dienen sollen. Die Germanen selbst verstanden sie nicht, so wenig wie das Kind weiß warum es die alten Sprachen lernen muß. Die Hand aber, die sie in diese Schule hineinzwang, war die Hand der Geschichte. Sollten denn nicht auch wir berufen und berechtigt sein, indem wir über das nachsinnen was wir gegenwärtig im Bildungswesen thun und leiden, uns zu sagen, daß nach neuen tausend Jahren diese Weltgeschichte als eine höher entwickelte auch auf uns, als auf ein Stadium des geistigen Lebens herabschauen wird, von dem wir jetzt noch keine Ahnung haben?

Faßt man nun diese fünf Jahrhunderte als die erste Schulzeit der Germanen zusammen, so sehen wir hier wie in allen solchen selbständigen Epochen zuerst die elementaren Kräfte der Geschichte ihre stille Wirksamkeit beginnen; es ist die Zeit, in der die Grundlage der Bildung allmählig gewonnen wird; dann folgt die Zeit, in der diese Bildung in den germanischen Staatsgedanken hineintritt und durch die arbeitende Kraft desselben diese Bildung zum Bildungswesen erhebt und endlich die, in welcher das Ende der Schuljahre rasch herankommt, um einer neuen Gestaltung entgegen zu gehen. Jene, wir sagen unbedenklich organischen Elemente für die neuentstehende Bildung dieser Zeit, sind das Wesen des Germanenthums einerseits und das Wesen des Christenthums andererseits, ausgedrückt theils in der rein kirchlichen Organisation des Bisthums und der Pfarreien, theils in der der Klöster. Das Bildungswesen entwickelt sich dann durch das Eintreten der großen europäisch-germanischen Staatsidee unter Karl dem Großen; das Ende aber ist theils das Ende dieser karolingischen Monarchie, mit der die verwaltende Kraft in diesem Entwicklungswesen zu Grunde geht, theils aber liegt dieselbe in jener Bildung selbst, die wie jede unterste Classe auch hier durch alle diese Jahrhunderte hindurch eigentlich noch gar keinen andern Inhalt hat, als den der lateinischen Sprache und des kirchlichen Ritus. Als Europa lateinisch gelernt hatte, beginnt es selber nachzudenken, und sich die höhere Schule, in die es eintreten will selber zu bauen. Es ist nicht genau, hier von einer ausschließlich *kirchlichen* Epoche zu reden. Man ist gewöhnt, sich die Kirche als den Träger dieser Bildung zu denken. Aber diese Kirche ist selbst erst

als solche aus dem Christenthum durch den entstehenden Staat geschaffen; während dieser ganzen Zeit besteht sie als anerkannte Einheit noch überhaupt nicht; von einem Pabstthum ist bis auf Karl den Großen noch gar keine Rede, und nicht auf einem einzigen Punkte sehen wir das katholische Kirchenthum in diese ganze geistige Welt eingreifen. Will man daher nicht hartnäckig stets den specifisch organischen Begriff der katholischen Kirche mit dem des Christenthums und der christlichen Organisation der Bisthümer, Presbyter und Klöster verwechseln, so ist es geradezu unmöglich, schon hier von einer „kirchlichen" Epoche zu reden; im Gegentheil tritt diese römische Kirche überhaupt erst in der folgenden Epoche in das Bildungswesen hinein und in derselben tritt sie dem letzteren vielmehr mit aller Kraft entgegen, wie wir sehen werden. Das Verständniß dieser Zeit wird deßhalb nur in den Elementen des Germanenthums, des Urchristenthums und der Entwicklung der Staatsidee liegen, und diese wollen wir zu charakterisiren versuchen.

Die Umgestaltung der alten germanischen Gauverfassung und ihrer Choregie und Ephebie durch die neue Ordnung des Grundbesitzes, und das Eintreten des Christenthums.

Wir sind zu weit in unserer historischen Arbeit, als daß wir noch die alte Vorstellung festhielten, die Germanen hätten in ihren Ursitzen jeder eigentlichen Kultur entbehrt, und selbst mit dem Wort des Tautus, die Germanen seien eine propria et sincera et tantum sui similis gens gewesen, uns genügen zu lassen. Wir wissen, daß die Germanen ihre eigene, strenge und starke Gesittung besaßen. Die tiefgehenden Forschungen der neueren Zeit haben uns gelehrt, daß sie eine Götterlehre hatten, welche an Schönheit und Großartigkeit der hellenischen gleichkam und die römische weit übertraf; daß sie die Waffen trugen und Waffenehre über alles schätzten, daß sie ihre Götter mit Ehrfurcht verehrten, in ihren „altüberlieferten ewigen Runen" sich die historische Tradition erhielten und von dem Wissen der Runenkundigen glaubten, daß dasselbe „dem Menschen helfe, das Gemüth beruhige und die Sorge stille" wie es Konor der Junge in der Rigsmal verstand. Ihre Rechtsordnung war frei, aber klar und bestimmt; ihr Haus war heilig, unter strenger Zucht der Frau und der Kinder, ihren Häuptern folgten sie, und in Treue und Glauben waren sie wahrhaftig, in den Waffen stark, die Heimath liebend und auch des Todes für Vaterland und Freiheit froh, als schon alle bekannten Völker des Erdenreiches ihre Volksthümlichkeit an das römische Reich verloren hatten. Die Urzeit der Germanen hat sich durch die neuere Forschung mit höchst concreten Ge-

stalten erfüllt; doch dürfen wir dieselben nicht hier verfolgen. Unser Gebiet bedarf eines anderen Gesichtspunktes. Nicht was sie für sich gewesen und was einen Tacitus begeistern mochte ist es, warum es sich hier handelt. Uns gehören die Germanen erst da, wie sie mit Kraft, Geist und Recht ein Theil der Weltgeschichte werden.

In der Mitte des fünften Jahrhunderts, als die Vorträge und Schriften von Boëthius und Cassiodor in Rom noch junge Männer aus allen Theilen der Welt in die römische Hochschule lockten, brachen sie über den Rhein; schon hundert Jahre später sind sie ein anderes Volk, sie beginnen bei ihrer Eroberung mit dem römischen Besitze römischen Glauben, römische Sitte, römische Waffen, ja römische Sprache in sich aufzunehmen. Schon gibt es zwei große Gruppen in der germanischen Welt, die Germanen in ihren Ursitzen, die deutschen Stämme, und die Germanen die sich mit den Römern vermengen. Ihnen gegenüber stehen die Romanen, zerstreut in Spanien und im Süden Frankreichs, fest gegeschlossen in Italien. So zeigt uns Europa schon damals die drei Formen seiner neuen Civilisation. Die äußerliche Berührung derselben ist da; jetzt wird es für uns darauf ankommen, die Kräfte zu formuliren, welche die innere, die neu entstehende Bildung beherrschen.

Es ist nicht wohl möglich, sich dieselben anders als in den zwei großen Grundformen zu denken, welche auch jetzt noch lebendig sind. Die erste gehört dem urgeschichtlichen Zustande, die zweite enthält das, wodurch aus ihnen das Weltgeschichtliche entspringt.

Dies erstere fassen wir zusammen, indem wir sagen, daß die ursprüngliche Form alles germanischen Gesammtlebens die Gauverfassung war, und daß dieses ihr Bildungswesen ursprünglich das aller alten freien Gauverfassung der Welt gewesen ist. Und diese Gauverfassung ist es, die sie mit den ältesten Hellenen in einer solchen Weise gemein hatten, daß die Gemeinsamkeit des Geistes wie des Ursprungs gar nicht zweifelhaft sein kann, selbst wenn Götterlehre und Sprache es nicht bewiesen. In der germanischen Gauverfassung tritt in der That die hellenische zum zweitenmale in der Weltgeschichte auf. Das klarste Beispiel für diese Gauverfassung ist die angelsächsische Welt in England, die Schmid uns eigentlich erst eröffnet hat. Kennen die, die diese am meisten nöthig hätten, die traditionellen Darstellungen des hellenischen Alterthums? Und wann wird es zur ersten Forderung der europäischen Geschichte werden, von keiner ohne die andere zu reden?

Doch genug. Hatten die Germanen ihre Gauverfassung, so muß das, was wir das Bildungswesen ihrer Urzeit nennen, auch das Bildungswesen aller Gauverfassung der Welt und darum in seinen Elementen der ältesten hellenischen ganz gleichartig gewesen sein. Wir

wollen hier nicht von den übrigen Rechtsverhältnissen reden, die bei beiden selbst in den Einzelheiten vollkommen gleich waren, weil sie es sein mußten; wir bleiben bei Grundzügen, in denen sich der Volksgeist als einheitlicher manifestirt. Das war bei den Urhellenen das, was wir als die älteste Ephebie und die Choregie, die Waffenordnung und den Gottesdienst der Gentes, bezeichnet haben. Sie waren vollkommen dieselben bei den städtelosen Germanen, wie in der noch stadtlosen Zeit der Hellenen, mit Waffenmündigkeit des erwachsenden Jünglings, Waffenbildung, Waffentanz, Festen der Gentes, Priestern, Chorgesängen und Ordnungen. Daneben wie in Hellas die volle Gleichgültigkeit des Ganzen gegen jede individuelle Bildung des Einzelnen. Denn bei den Germanen wie bei den Hellenen war es die Vertheilung des Grundbesitzes, welche die Grundlage aller öffentlichen Pflicht hier wie dort bildete; diese Vertheilung aber war bis auf das Einzelne die gleiche für beide, und darum war sie auch gleich in dem ursprünglichen Gaubildungswesen; wir sind gezwungen anzunehmen, daß das was die Einen gehabt haben, im Wesentlichen bei den Anderen vorhanden gewesen sein muß; selbst die λῄσται des Thucydides erscheinen als die Vikinger des Nordens, und die Herthainsel die wir nicht mehr kennen, war das Delos seiner Amphictyonien, von denen wir in der That auch nicht viel mehr wissen. Aus Einem Stamme geboren, stehen beide Urzeiten fern von einander, dennoch gleichartig da. Jetzt beginnt die Zeit, die sie zuletzt wieder zu einem Ganzen verschmelzen soll.

Diese nun fängt bei den Germanen an mit Völkerwanderung. Wir verfolgen sie nicht. Aber Eines brachte sie. Wir haben gesehen, wie zu allen Zeiten die Gauverfassung mit all ihren Consequenzen in Bildung, öffentlichem Dienst und Recht auf der Vertheilung des Grundes und Bodens und auf der Idee von einer ursprünglichen Gemeinschaft des Gesammtbesitzes als Gaueigenthum beruhte. Wo immer diese Elemente aller gesellschaftlichen Zustände und Rechte gleich waren, da mußten auch die Grundlagen aller öffentlichen Ordnungen gleich sein, wo jene wechselten, mußte auch diese eine andere Gestalt annehmen. Die große Idee dieser organischen Verbindung zwischen Grundbesitz und Staat hat zuerst Niebuhr in seiner römischen Geschichte erfaßt, und sein Nachfolger und Schüler Savigny ist von ihr aus zu dem historischen Inhalt des ersten Bandes seiner Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter gelangt; er hat noch bei jedem einzelnen germanischen Stamm das klare Bewußtsein davon, daß das Recht desselben nur aus der Vertheilung des Grundes und Bodens verstanden werden kann; die nachfolgende Jurisprudenz hat von Savigny alles aufzunehmen gewußt, nur diese Hauptsache nicht. Nun aber wird für die germanischen Völker diese Grund-

lage durch die Eroberung gebrochen. Der alte Gau mit seinen Geschichtsverhältnissen, seiner Einheit, seinen Rechten und seiner Tradition konnte sich in der weiten Fremde, mitten unter eroberten Einzelbesitzungen und Völkern fremder Sitte und Sprache, nicht wieder bilden. Und so entstand das was von da an nicht etwa bloß der karolingischen Zeit und dem Mittelalter, sondern auch den Zuständen unserer Gegenwart zum Grunde liegt, das Princip; das Recht und das Interesse des unantastbaren Einzelbesitzes trat an die Stelle der ursprünglichen Gemeinschaft desselben. Welche Folgen das nun für andere Dinge hatte, darf hier nicht verfolgt werden; aber wie dieser in der gesammten germanischen Welt sich vollziehende Proceß auf die ursprüngliche Gestalt des Gaubildungswesens gewirkt, und damit den ganzen Gang der geistigen Entwicklung wenigstens von einer Seite aus beherrscht hat, das, meinen wir, muß man als eine der Basen auch unserer Zeit sich zum Bewußtsein bringen.

Denn so wie die alte Gens verschwand, und aus dem Gaurecht des Grundbesitzes das Einzeleigenthumsrecht jedes einzelnen Besitzers wird, verliert auch die alte Einheit des Gaues ihre Gewalt über den Geist dieser Einzelnen. Es ist ganz, wir möchten sagen mechanisch unmöglich, daß die Germanen in ihren neuen Wohnsitzen noch die alte Gemeinsamkeit in der Waffenbildung sich erhalten konnten. Fern von der alten Heimath, in Frankreich, Italien, Spanien saß der Franke, der Burgunder, der Longobarde, der Westgothe auf eigener Hufe; der Priester war nicht mit ins Feld gezogen; er konnte seinen Wodan und Thor allein nicht verehren, der alte Hain mit seinen Göttern war im fremden Lande nicht zu finden, und selbst der Glaubensgenosse wohnte weit entfernt. So mußte sich der alte Volksglauben, die alte Gaureligion in den Einzelglauben auflösen, und jetzt zeigte es sich, daß in keinem Urzustande eines Volkes ein solcher Einzelglauben sich erhalten kann. Das große Gesetz aller äußeren Gestaltung des religiösen Elements, daß dasselbe die Gemeinsamkeit des Gottesdienstes als einer wesentlichen Bedingung bedarf, trat in seine Wirksamkeit. Die Zersplitterung des Grundbesitzes in selbständige, äußerlich getrennte Einzelbesitze war es, welche die germanische Religion vernichtete, weil sie den germanischen Kultus unmöglich machte; und so ward der Boden bereitet für eine neue religiöse Auffassung, die jetzt allein fähig war zum Ausdruck der alten Einheit, der höchsten Anschauungen und Bedürfnisse zu werden. Das war aber das Christenthum. Sein rascher Sieg ist ohne die Auflösung der Gauverfassung nicht zu verstehen; sie war es, welche zunächst und vor allem der christlichen Religion den Weg in das Herz des germanischen Lebens eröffnete. Denn eigentlich in unglaublich kurzer

Zeit haben sie den Glauben ihrer Väter abgelegt; fast ohne Kampf sind sie der neuen Religion gefolgt. Und doch erscheint die Sache einfach, wenn man jene Factoren betrachtet. Nicht die Offenbarung und nicht die Liebe, sondern der Grundbesitz war es, der den Missionären ihre Aufgabe so leicht machte. Von da gibt es keine Kirchengeschichte, ohne eine Geschichte der Vertheilung des Grundbesitzes, und eben durch diese Verbindung mit dem Grundbesitz ist die Geschichte der Kirche und des Christenthums eine so ganz andere, als die Geschichte der christlichen Religion. Beide werden wir dann in ihrer historischen Arbeit sehen.

So wie wir daher zuerst in den romanisch-germanischen Ländern und sodann auch in den rein germanischen das Christenthum auftreten sehen, geschieht nun das, was fast tausend Jahre lang auch das Bildungswesen dieser germanischen Welt beherrscht hat. An die Stelle des Gaugottesdienstes, des Analogon der ältesten Choregie und alles dessen was dieselbe für die religiöse und sittliche Bildung des Volkes war und leistete, tritt allmählig der kirchliche Kultus, während die älteste Ephebie der Gauverfassung durch die neue Vertheilung des Grundbesitzes innerlich und äußerlich aufgelöst wird. Der Träger dieses Kultus aber ist der Priesterstand, dessen eigene Bildung wiederum auf der Kulter der alten Welt beruht, und der daher auch der Träger der ganzen Summe von menschlichem Wissen ist, welche die alte Welt für die neue vorbereitet hatte.

Daß nun aber diese alte Welt in allem was Bildung heißt viel höher stehe als sie, das wußte die germanische sehr gut. Daß die letztere zugleich als Herrscherin auf dem Boden des römischen Reiches dieser Bildung bedürfe, und erst durch sie der durch Waffen unterworfenen Macht auch geistig ebenbürtig werde, erkannte alsbald ihr gesunder Sinn. Beides zugleich nun trat ihnen auf allen Punkten Europas, ja in jeder einzelnen Gemeinde mit dem neuentstehenden Priesterstande entgegen. Was sie dunkel empfunden, das Dasein und die Berechtigung einer höheren Kultur, machte sich täglich in der Gestalt ihres Priesters und seines glänzenden Kultus geltend. So war es natürlich, daß sich gleich anfangs die Vorstellung von Gottesdienst und die Lehre von den geistigen Wundern der alten Welt mit dem Drange verband, an den letzteren durch eigenes Lernen Theil nehmen zu können; die Hochachtung vor der eigenen Bildung, die schließlich doch nur einen rein poetischen auf Gottesdienst und Sage bezüglichen Inhalt hatte und keine Anknüpfung an die neue Welt darbot, verschwand, und die zwei Grundvorstellungen aller Folgezeit beginnen ihre ersten Linien am Horizont der Geschichte hinzuzeichnen. Zuerst die, daß die verlorene Einheit der germanischen Welt im Christenthum und seiner Kirche wieder ge-

funden werden müsse. Dann die zweite, daß alle wahre und höhere Bildung in der Kenntniß und dem Verständniß der untersten Bildung enthalten sei. Und diese beiden Elemente sind es, welche aus der Eroberung in durchaus einfachem Processe entspringend, sich zu den zwei Hauptfactoren des germanischen geistigen Lebens formuliren, der Idee der „Christenheit" einerseits und der „Bilinguität" andererseits in der Anerkennung der lateinischen Sprache und der Nothwendigkeit ihrer Erlernung für jeden höher Gebildeten. Durch diese beiden Factoren vollzieht sich langsam, aber unwiderstehlich wirkend das, was die eine Seite in der ersten Epoche der neuen Geschichte ausmacht. Während in den Ursitzen der Germanen aller Gottesdienst, aller Glauben, alle höhere Bildung eine national germanische, beschränkte Gestalt hatte und zur weiteren Entwicklung in der Weltgeschichte unfähig war, tritt mit der kirchlichen Christenheit und der lateinischen Sprache die Kultur der alten Welt in die germanische hinein, und von jetzt an wird die geistige Arbeit, mit welcher die letztere die erstere in sich aufnimmt und sie mit dem eigenen Leben verschmilzt, die Vereinigung der zwei großen Civilisationen zu einer neuen und ganz eigen gearteten, der Inhalt der Geschichte der europäischen Bildung von ihrem Beginn bis zum gegenwärtigen Augenblick.

Allein, so mächtig auch dieser Gang der Dinge ist, so vermag es dennoch nicht jenes ursprüngliche Element in seinem Wesen zu vernichten oder sich dasselbe ganz zu unterwerfen. Es erhält sich und arbeitet in seiner Weise fort, und schon in der nächsten Epoche werden wir sehen, wie es sich neben jener Bewegung wieder seine eigenthümliche Geltung und Stellung verschafft. Und das, meinen wir, soll man klar vor Augen haben; denn es wirkt gegenwärtig wie damals und lehrt uns allein alle die Erscheinungen verstehen, welche neben jener Romanisirung des germanischen Geistes einhergehen.

Denn zuletzt ist doch die Grundlage der neuen Bildung des letzteren eben das Christenthum, das in seinem ganzen Ritus wie in seiner Literatur auf der lateinischen Sprache beruht. Daraus ergab sich, daß die römische Bildung in ihrer Wirkung auf die germanischen Völker sich nur so weit erstrecken konnte und wirklich erstreckte, als eben die christliche Religion es selber vermochte. Was nicht durch diese letztere erfaßt und bewältigt ward, ward eben überhaupt nicht romanisch, sondern blieb germanisch. Und das ist es, was dieser Zeit ihren eigenthümlichen, doppelten Charakter gibt.

Dasjenige nun, was sich dem Christenthum, seinem Ritus und seiner Sprache fast vollständig noch entzog, war die Ordnung des Grundbesitzes und die auf derselben beruhende Heeresfolge. Und die Geschichte

der germanischen Bildung hat nicht Recht, wenn sie dieses Element vergißt.

Nun dürfen wir die Bekanntschaft mit dem Waffenrecht und der ältesten Heeresordnung voraussetzen. Daß diese Heeresordnung das Analogon der ältesten Ephebien gewesen, und daß sie wie jene in inniger Verbindung mit dem Gottesdienst gestanden als der Ausdruck der ursprünglichen Gauverfassung, ist wohl nicht zu bezweifeln. Gewiß ist ferner daß die Eroberung, indem sie die alten Gemeinschaftsverhältnisse des Grundbesitzes im Gauwesen auflöste, und den Einzelbesitz an die Stelle des Gesammtbesitzes stellen mußte, auch das Heerwesen änderte. Allein, und das ist das Entscheidende, mit dieser ganzen zweiten Seite des germanischen Lebens hatte das neue Christenthum und seine Sprache gar nichts zu thun. Es ging durchaus seinen eigenen Weg und hatte sein eigenes Ziel. Wir haben nun nicht zu verfolgen, wie sich auf Grundlage der neuen Ordnung des Grundbesitzes und seines Einzeleigenthums jenes ursprüngliche Heerwesen geändert hat, und wie die Heeresfolge durch die beiden Grundformen des Rechts an Grund und Boden, dem alten Alodbesitz und dem verliehenen Besitz, das beneficium, das in seiner Erblichkeit zum feudum wird, selbst eine ganz andere Gestalt gewinnt. Aber die Folge davon war die Thatsache, die für die älteste Geschichte aller Völker ohne Beispiel dasteht. Wir können sie nicht besser bezeichnen, als indem wir sagen, daß vermöge des Eintretens des Christenthums und der lateinischen Sprache die Ephebien — die Gesammtheit aller derjenigen Bildungs- und Unterrichtsmomente, welche der Waffenordnung und der Waffenehre angehören — sich vollständig von dem geistigen Bildungswesen abscheiden und für sich bestehen. Diese Elemente der Bildung in Waffendienst und -Ruhm, die alte Ephebie nach allen ihren verschiedenen Seiten hin, durch die Nothwendigkeit, den Glanz und die Ehre des öffentlichen Waffendienstes beständig dem kriegerischen Geiste der Germanen gegenwärtig und in Unterricht, Sitte und Recht von ihm heilig gehalten, bilden neben dem Christenthum eine Welt für sich. Sie leben fort in der Gesammtheit des Volkes; sie sind es, welche die uralten Traditionen des Volkslebens erhalten: an sie schließen sich die Reste der ursprünglichen Poesie der germanischen Stämme, die Sagen und der verschwindende Glaube aus der vorchristlichen Zeit; tausend Gebräuche, tausend Vorstellungen von göttlichen und menschlichen Dingen verschmelzen mit ihnen; es ist ein Doppelleben, das sich hier erzeugt, und das in jedem alten Gau, in jedem Dorfe, ja auf jeder Hufe des waffenstolzen Bauern eine letzte Heimath findet. Die entstehende Kirche weiß das wohl, daß hier ein Gebiet liegt welches ihr fern bleibt, und so wie sie zur Macht kommt,

fängt sie an, es zu hassen und es zu verfolgen. Sie beginnt mit der völligen Gleichgültigkeit gegen alles, was aus dieser ursprünglichen Gestalt des Volksgeistes noch übrig ist; von allen Häuptern und Schriftstellern des Christenthums in dieser Epoche hat kein Einziger es der Mühe werth gehalten, auch nur eine Andeutung aus dieser, selbständig neben der Kirche stehenden Welt uns mitzutheilen; sie ist gar nicht vorhanden für die romanische Bildung und ihre Aufgabe. Dann fängt die Kirche an, sie zu verfolgen; sie schafft den in der ganzen alten Welt nicht gekannten, und in keine Sprache zu übersetzenden Begriff des „Aberglaubens", und verbietet Zeichen, Worte und Gebräuche, welche die Reste der ältesten Choregie in der in Waffen stehenden nicht kirchlichen Welt erhalten, und so ist das Heidenthum dieser Zeit nichts anderes, als dieser Grundzug des ältesten Germanenthums, das die Kirche doch nicht ganz bewältigen kann. Allerdings setzt sie demselben dann ihre eigene Gesittung auch innerhalb der Waffenbildung entgegen, sie erobert, möchten wir sagen, die alten Feste und macht sie zu kirchlichen, sie weiht die Waffen, ja sie versucht das lateinische Epos an die Stelle des germanischen zu setzen, aber es gelingt ihr nicht ganz. Denn dieses Kirchenthum hat nun einmal eine andere Sprache als jene Waffenordnung, und sein Bildungsgang wendet das Gemüth und die Kraft des Mannes grundsätzlich von der letzteren ab; so erzeugt sie den Grundsatz, daß niemand beiden zugleich angehören könne; sie scheidet sich, ihre Arbeit und zuletzt ihr Recht streng von jenem Leben ab, und so ziehen sich in dieser Zeit die ersten Grundzüge, die ersten Linien für das, was dann ein ganzes Jahrtausend die germanische Welt beherrscht und wofür die Hellenen wie die Römer weder einen Sinn noch ein Wort haben, den Unterschied der Stände, und innerhalb desselben wieder den Unterschied der Gebildeten und Ungebildeten. Dieser so tief gehende Unterschied ist darum nicht etwa ein neuer, sondern er entsteht mit dem Christenthum und der Bilinguität zugleich im Anfang der germanischen Geschichte, und bedeutet von da an alle Jahrhunderte hindurch den Unterschied zwischen denen, welche die alten Sprachen kennen und denen, welche sie nicht kennen, bis das vorige Jahrhundert auch hierfür neue Gedanken entstehen läßt. Das alles nun läßt sich im einzelnen für jene Zeit nicht nachweisen; ich vermag nicht, die Keime in dem Samenkorn zu erkennen. Aber es wirkt und begränzt das Folgende. Zunächst das, daß man meint, es sei die ganze Bildung dieser Epoche eine kirchliche gewesen, und doch war nur die eine Hälfte kirchlich. Und nicht einmal das ist genau; denn eine Kirche als einheitlichen Organismus gibt es im Beginne noch nicht, das Christenthum der Germanen hat keine Confession, und nicht einmal das Pabstthum hat ihm eine

solche gegeben; es bedeutet dem Germanen das innere Zusammengehören aller Stämme, und der Ritus ist ihm der äußere Ausdruck dafür; die lateinische Sprache ist ihm aber nicht seine eigene Welt, sondern das große Verbindungsglied der letzteren mit jenem Römischen Kaiserreiche, als dessen Erbe und Vollender er sich fühlt. In diesem Sinne glaubt er an Kirche und Wissenschaft, aber er erhält sich auf Grundlage seiner gesellschaftlichen Ordnung den eigenen Geist, und schon die nächste Epoche wird zeigen, wie diese ursprüngliche Kraft sich geltend zu machen weiß.

Allerdings aber liegt in dieser ganzen Zeit die Entwicklungsfähigkeit des gesammten europäischen Geistes in dem Christenthum und seiner Lehre. Das unmittelbare Gefühl der Völker erkennt das unbedingt an, und bei aller Stärke der altgermanischen Elemente gibt es keinen Punkt in ganz Europa, auf welchem irgend ein Stamm oder ein Reich das bestritten, oder das eingeführte Christenthum, wie einst der Apostata, von sich abgewälzt hätte. Das Christenthum selber ist aber schon damals weder etwas Einfaches, noch auch ein fertiger kirchlicher Organismus; und darum muß die Geschichte des Bildungswesens damit beginnen, die Gestalt und Function dieses Christenthums gerade in dieser ersten Zeit klar zu machen.

Das Urchristenthum in der germanischen Welt und ihrer Bildung.

Als das Christenthum die Alpen überschreitet und sich eine neue Heimath in der germanischen Welt schafft, hat es bereits eine lange und sehr ernsthafte innere und äußere Geschichte hinter sich. Wir haben es nur mit der ersteren zu thun; wir dürfen dabei an das erinneren, was wir im ersten Theile dargeliegt haben.

Es war unsere Aufgabe, in der orientalischen Epoche der Entwicklung des Christenthums die drei Stadien der letzteren zu bezeichnen als die des Urchristenthums, der Patristik, und der zur Staatskirche werdenden Confession. Gewiß hat nun dies Christenthum die hohe Bestimmung, als Weltreligion seinen Gang auch über die neu entstehende germanische Welt fortzusetzen. Allein nicht in der Weise, wie es sich bisher entwickelt hat. Der historische Gang der Dinge schneidet die ganze staatliche und geistige Bewegung des Orients von der des Occidents durch die Völkerwanderung ab; zwischen beiden besteht, mit Ausnahme einiger Kämpfe in Italien, gar keine Berührung mehr; es ist nicht denkbar, daß die germanischen Völker, als sie über Rhein und Alpen schritten, einfach das Christenthum in der ihnen unverständlichen orientalischen Gestalt aufgenommen haben sollten. Sondern das Christenthum mußte jetzt den Beweis liefern,

daß es auch ohne sein bisheriges Kirchenthum seine Bestimmung zu erfüllen vermöge.

In der That, es fehlte den Germanen zu einer einfachen Nachfolge und Unterwerfung unter jene byzantinische Kirche nicht weniger als alles. Hätten sie es gewollt, sie hätten es nicht gekonnt, schon weil sie von der griechischen Sprache absolut nichts verstanden, und das römische Presbyterium noch ohne Bedeutung für den Occident war. So muß man festhalten, daß das Christenthum in der germanischen Welt fast ohne alle Anknüpfung an seine orientalische Geschichte zum zweitenmal seinen Ursprung und seine Urgestaltung durchleben mußte. Und in der That geschieht das. Nur muß man den größeren Maßstab anlegen. In der orientalischen Geschichte erscheinen jene drei eben bezeichneten Stadien des Christenthums noch als historische, wohl auch sehr gut erklärliche Thatsachen. Das Auftreten des Christenthums in der germanischen Welt zeigt uns dagegen, daß dieselben im Wesen der christlichen Religion liegen und *immer* ihren organischen Entwicklungsgang enthalten. Denn auch hier treten jene Stadien genau mit demselben Charakter auf, wie in der alten Welt. Das occidentale germanische Christenthum hat seine urchristliche, seine patristische und seine confessionell kirchliche Zeit. Mit ganz bestimmtem Inhalt treten uns diese Unterschiede entgegen, und wenn man gewohnt ist, die gnostische Epoche als die der Scholastik zu bezeichnen, so ist die Zeit des *Urchristenthums* in der germanischen Geschichte die vorliegende, die bis zum Ende der Karolinger reicht und erst hier die *Kirche* erzeugt, welche von da an sich als einzige Trägerin des Christenthums hinstellt.

Wir glauben daher, daß wir uns, an den Anfang der geistigen Welt des Germanenthums gestellt, vor allem einigermaßen zur Anschauung bringen müssen, wie das noch kirchenlose Christenthum in demselben gewirkt und wie es den Sieg über Religion und Gottesdienst der Germanen auch ohne neue formale, von der Staatsgewalt anerkannte Organisation so gut gewonnen hat, wie über Kultur und Indifferenz der Römer und Griechen.

Es ist dabei von hohem, und nicht bloß kulturgeschichtlichem Interesse, die tief innerliche Gleichheit des ersten Auftretens des Christenthums in beiden Reichen sich zur Anschauung zu bringen. Denn in der folgenden Epoche der germanischen Geschichte ist diese innere und selbst äußerliche Gleichartigkeit ohnehin so groß, daß sie sich von selber geltend macht.

Den Anfang der Ausbreitung des Christenthums bildet die Sendung der Apostel, die, obwohl von der staatlichen Gewalt verfolgt, die Völker gewinnen. Sie lehren noch keine Confession und bringen keinen gnostischen Streit; sie sind die Träger der urchristlichen, tief innerlichen Lehre. Und

als nun die germanischen Stämme vom Norden nach Süden dringen, geht ihnen von Süden nach Norden jene zweite Bewegung entgegen, welche bestimmt ist, nach apostolischem Vorbilde die gleiche Sendung zu vollbringen. Es ist die Zeit der Heidenapostel. Und das, wodurch sie so stark waren und was sie brachten, war weder ein Dogma, noch eine disciplina, sondern das Urchristenthum. Hier ist es daher, wo zum zweitenmale das Urchristenthum seine welthistorische Arbeit beginnt.

Nun werden wir nicht wiederholen, was das Urchristenthum an sich im Unterschiede vom confessionellen ist und wirkt. Aber wenn es einerseits ewig dasselbe ist, so ist es dennoch nach dem Geiste des Volkes ein ewig verschiedenes, und vollbringt Verschiedenes.

In dem ersten Sinne enthält es für die Germanen das, was es im Anfange für die römische Welt, und noch heute für die ganze christliche Welt bedeutet. Es will auf der Grundlage der Offenbarung — mag man sich dieselbe vorstellen wie man will — die Erziehung des jugendlichen Herzens zur edleren Sitte, zur inneren Befriedigung durch das Bewußtsein der Nähe der Gottheit, die in den heidnischen Religionen dem Menschen, seinen Schmerzen wie seinen Hoffnungen so fern steht, zur Erhebung über das Gemeine und Unedle, zum Gedanken der höchsten göttlichen, für alle gleichen Bestimmung, und zu der tiefen Sättigung des Geisteslebens mit seinem letzten Inhalt in der Liebe zum Mitmenschen. Dem beugten sich die Germanen, und um so leichter als ihnen das Mysterium des katholischen Kultus die göttliche Constatirung aller ihrer besseren Gefühle zugleich zur äußerlichen glänzenden und vor allem zur einheitlichen Anschauung brachte. Und das lehrten die Heidenapostel. So gewannen sie die Herzen der Völker.

Im zweiten Sinne aber war dies Urchristenthum der Germanen noch etwas anderes. Es war derjenige Theil der römischen geistigen Civilisation, der ihnen noch allein verständlich war. Denn sie waren voll von dem Bewußtsein, daß sie berufen seien, das Erbe des römischen Reiches anzutreten. Das Christenthum aber war die Religion und selbst die Kirche des letzteren. Erst in der Annahme des Christenthums war ihm daher die geistige Berechtigung gegeben, der Nachfolger Roms zu werden. Und erst indem dies Christenthum alle germanischen Völker gemeinsam mit den Römern umfaßte, bildete es den Ausdruck dessen, was tief in der Seele aller Germanen lebte, das Gefühl der Einheit der römischen und germanischen Welt. So nahm das Urchristenthum hier ein Moment in sich auf, das es in der alten Welt nicht hatte. Es hatte neben seiner sittlichen Aufgabe die zweite welthistorische, die Germanen den Römern gleich zu stellen; es ward damit zur Grundlage

einer europäischen Weltanschauung in allen göttlichen und menschlichen Dingen, und damit einer ersten Vorstellung von jener europäischen Bildung, deren Wesen wir bezeichnet haben. Der Gedanke der „Christenheit“ entsteht und stellt sich gleich anfangs nicht etwa bloß dem eigentlichen Orient, sondern jeder andern nicht germanischen Gestalt der christlichen Religion gegenüber. So ward schon das urchristliche Element aus einem religiösen zu einem politischen Factor der Weltgeschichte, und ist es geblieben bis auf den heutigen Tag.

Und das vermochte es wesentlich dadurch, daß es noch nicht die entfernteste Vorstellung von Patristik, Wissenschaft, Zweifel und Häresie hatte. Es war naiv, wie der erste Katechumene des römischen Reiches. Alle diese Völker konnten weder lesen noch schreiben; was wußten die von Tertullian, Origines, Arius, die in griechischer Sprache geschrieben hatten, was von dem griechischen Athanasius oder dem Nicänum und dergleichen? Ihnen genügte das Christenthum mit seiner Einheit aller Völker, unter denen sie die Starken waren, und mit seinem Princip des Friedens und der Hoffnung, die der Einzelne verlangte. Was war ihnen, die nicht ein Wort lateinisch verstanden, Symbolum und Missa? Wie hatten sie Zeit und Lust, die ganzen siebzig Artikel des Concils von Nicäa zu untersuchen, sie, deren Volksrecht ja selbst kaum so viel Artikel enthielt? So haben sie die eigentliche Patristik in allen diesen Jahrhunderten weder verstanden noch nicht verstanden; sie war mit all ihrem Streit und ihrer Tiefe einfach für sie nicht vorhanden. Und gerade das war eine der großen Bedingungen des Sieges des Urchristenthums. Denn das Christenthum enthält, wie alle Religion, keinen theoretischen Streit in seinem Beginn; der kommt ihm von andern Factoren; die aber existirten jener Zeit nicht; so blieb das Element des Wissens noch fern; es wartete seiner Erweckung. Und das hatte seinen zweiten Grund in dem fast gänzlichen Untergang auch der römischen Bildung selber.

Denn wenn es ganz unzweifelhaft ist daß die cisalpinischen Germanen, die eigentlichen Heiden, das Griechische und mit ihm alle Fragen von Dogma und Gnostik überhaupt nicht kannten, so erscheint es fast eben so gewiß, daß selbst bei den Resten der Römer die Kenntniß des Griechischen sich doch nur auf einzelne höher stehende Männer zu beschränken anfing und mit dem sechsten und siebenten Jahrhundert fast ganz verschwindet; mit ihm aber auch alle Anregung aus der geistigen Arbeit der hellenischen Epoche. Das gesammte Schulwesen der letzten römischen Zeit, das die Kaiser allerdings wesentlich auf die Kräfte und den guten Willen der einzelnen Städte erbaut hatten, verschwindet vor dem Stoße der erobernden Germanen, und mit der Herrschaft der Römer auch die ausschließliche Herrschaft ihrer Sprache und Literatur. Wenn wir noch im

fünften Jahrhundert, nach Pseudo-Boëthius die verschiedenen europäischen Völker die Hochschulen Roms besuchen sahen, so ist bereits im sechsten diese Schule nicht mehr findbar, und die byzantinischen Feldzüge gegen das sich auflösende Italien waren schwerlich geeignet, die Liebe zur griechischen Classicität aufrecht zu halten. So war es natürlich, daß mit dem Untergang der alten Schulen auch die Bücher überhaupt, ja selbst die Schulbücher, einst in der ganzen westlichen Hälfte Europas so allgemein verbreitet, seltener und seltener wurden. Hatte doch Jordanus, der immerhin in dieser Zeit eine bedeutende Stelle einnimmt, das Werk von Cassiodor, von dem seine Geschichte der Geten ein Auszug ist, sich dieses Buch, das er vorher angeblich nicht gekannt, erst auf drei Tage leihen müssen (552). Gregor von Tours erklärt, daß er des Lateinischen nicht ganz mächtig sei, daß wohl in ganz Gallien sich kein Gelehrter fände, der die Abfassung eines historischen Werkes übernehmen könne, und daß zwar viele da seien, die einen die Volkssprache Redenden (loquentem rusticum), aber nur wenige, die einen „philosophirenden Rhetor" auch nur verständen (576). Wo sollte in einer solchen Zeit ein Streit über Dogma oder Gnostik herkommen, und wer hätte darauf gehört? Wenn man daher auch jetzt noch von Kirchenvätern wie Fortunatus, Gregorius Magnus und andern zweiten Ranges wie Gregor von Tours, Beda venerabilis, Aratus, Isidorus von Sevilla, dem für seine Zeit so gelehrten Nachahmer des Boëthius redet, so muß man sich wohl etwas ganz anderes vorstellen, als jene hellenisch-römische Patristik, welche den ersten welthistorischen Kampf zwischen Glauben und Wissen durchkämpft. Das sind keine Männer, welche auch nur eine entfernte Vorstellung von λόγος, ὁμούσις und ὁμοιυσις haben; keiner von ihnen hat das Streben nach dem platonischen Ideal, dem alexandrinischen λόγος, oder dem Zweifel der Peripatetiker, oder der Consequenz der Stoiker, oder den wissenschaftlichen wie den eigentlichen Kirchenvätern gegenüber sein Christenthum zum Siege über irgend eine hellenische Philosophie erheben wollen; sie sind, unter ihnen namentlich die Germanen, noch ohne alle Kenntniß von diesen Dingen, selbstgebildete Männer, die aber voll von Ueberzeugung die Zukunft der Welt und die höchste Aufgabe des Geistes in der einfachen Lehre des Christenthums sehen, und darum hat auch weder einer jener Schriftsteller noch einer der viel höher stehenden Heidenapostel in Deutschland, Skandinavien und England das Volk zu irgend einem Dogma, sondern einfach zum Bekenntniß des Glaubens an Christum bekehrt. So hat denn auch das Wenige was diese fünf Jahrhunderte in der allgemeinen und speziell in der kirchlichen Literatur geleistet haben, einen wesentlich andern Charakter, als die Patristiker. Es ist vielmehr eine Literatur des Urchristenthums, deren eigentliche und durchgreifende

Richtung das ist, was wir früher die Homilie genannt haben, die zuletzt stets der Ausdruck der ächt christlichen Idee der Seelsorge ist, für welche Glauben und Liebe noch nicht des formalen Bekenntnisses bedürfen. In dieser zweiten Gestalt der urchristlichen Literatur steht nun für die Homilie ohne Zweifel Gregorius Magnus, geb. 540, mit seinen Regula pastoralis obenan; er ist in den vier Büchern dieses Werkes der Vater der eigentlichen Pastoraltheologie, ja man kann fast sagen des seelsorgenden Pfarrerthums in der ganzen germanischen Welt gewesen, das in der That dazu bestimmt war, die großen Grundlehren der christlichen Religion in Haus und Hof, in Gemeinde und Familie zur Geltung zu bringen, und jenem gewaltigen Element des gesammten Bildungswesens, das in diesem Pfarrerthum liegt, seine wir sagen unbedenklich europäische Stellung zu geben. In dieser kleinen Schrift, die an historischer Bedeutung seine breitere, die Dialogi, bei weitem überragt, ist von Confession, von Hierarchie, von Bisthümern, Kirchenrecht und dergleichen gar keine Rede. Dagegen enthält das erste Buch dieses Werkes die Lehre von dem, wie man sich zum Amte des Seelsorgers, den er den „rector“ nennt weil er sich das Kirchenamt ohne ein Lehramt nicht denken kann, ausbilden soll; das zweite sagt, wie der Seelenhirt leben, das dritte, wie er lehren und predigen, das vierte, wie er demüthig die eigene Schwäche erkennen und sich über sich selber Rechenschaft ablegen soll. Gregorius Magnus hat damit das Amt des Seelenhirten als eine der mächtigsten Kategorien in der inneren Entwicklung des germanischen Christenthums aufgestellt; das eigentlich ist seine historische That, mit der sich keine andere dieser Zeit an Bedeutung messen kann. Die äußerliche Erfüllung dieser Idee des Pastorats wird nun gegeben durch die Arbeiten desselben über die Liturgie des Gottesdienstes, die sich in dieser Zeit feststellt, und in der die alte hellenische Choregie mit ihrem Gesang und Chor, in dem von ihm verfaßten Antiphonarium wieder erscheint. Vielleicht denn doch daß selbst ein Gregorovius nicht ohne Erfolg das Fortleben der ältesten gottesdienstlichen Formen in diesen liturgischen Reformen — waren es mit Ebert bloß Reformen oder nicht vielmehr überhaupt erst eine feste Organisation des Kultus, wie wir meinen? — beachtet haben würden. Doch dem sei wie ihm wolle, von Gregor Magnus datirt das Eintreten des Kirchenthums in das innere Leben der Gemeinde überhaupt und namentlich der Landgemeinde, und keine Geschichte des Bildungswesens ist ohne die Wirkung dieses großen Factors in aller germanischen Erziehung zu verstehen. Neben ihm bleibt das, was die verkümmerte Literaturgeschichte dieser fünf Jahrhunderte an christlichen, aber stets lateinisch verfaßten Hymnen und sonstigen Poesien darbietet,

schon seiner Sprache wegen fast ohne Bedeutung. Dagegen empfängt neben diesem homiletischen Element das epische in der Märtyrerlegende gleichfalls seine zweite germanische Epoche. An der Spitze desselben steht Gregor von Tours mit seinen Miracula und der Gloria martyrum, welche die Bestimmung hatten, dem heidnischen Epos und dem unchristlichen Märchen an die Seite zu treten; wenn sie das erst langsam vermochten, so lag das eben in der lateinischen Sprache, die freilich wiederum diesen Sagen bei dem ungelehrten Volke den Schein der historischen Gewißheit gab und damit ihren Einfluß sicherte. Die Bedeutung des Beda (venerabilis) (geb. 672) dagegen besteht darin, daß er in seinen Schriften über diese Legenden hinausgeht, und der Gründer der weltgeschichtlichen Anschauungen der germanischen Kirche geworden ist. Er ist der erste eigentliche Kirchenhistoriker. Wir beschränken uns dabei auf die Bemerkung, daß in seiner Historia ecclesiastica für die eigentliche Kirchengeschichte gerade das das Wichtige ist, was darin nicht steht, weil es zeigt, wie fern noch dieser Epoche das Verständniß der alten Patristik und der Confession lag. Zugleich aber ist er neben Fortunatus der Träger des nicht mehr christlichen, sondern schon germanischen Gedankens einer Weltchronik; die Aufnahme der Weltgeschichte als ein Theil der allgemeinen Bildung, die selbst in der antiken Welt keine selbständige Stellung gefunden, hat eigentlich Beda zum ersten Ausdruck gebracht. Neben diesen im Grunde noch sehr naiven Arbeiten treten uns nun die Heidenapostel entgegen, als deren großartigste und liebenswürdigste Gestalt Bonifacius (Winfried) erscheint (geb. 680 in England). Bonifacius vertritt dabei, ohne je sich auf Confessions- und Symbolumsstreitigkeiten einzulassen, eigentlich in hervorragender Weise das Katechumenenthum der Urzeit, indem er den weltlichen Unterricht mit der christlichen Lehre grundsätzlich verband, wie aus den Fragmenten seines Buches: De octo partibus orationis hervorgeht, von dem Ebert übrigens mit gutem Rechte sagt, daß sie bloß Compilationen aus alten Werken (welchen?) seien. So geht in dieser geistig scheinbar geschichtslosen Zeit dennoch still die Geschichte ihren Weg. Der Same ist gesäet; wir werden sehen, wie er noch in dieser Epoche aufgeht.

Denn eine große Folge begründete dieser Sieg des Christenthums für das europäische Bildungswesen, die von entscheidender Wichtigkeit ward. Wir glauben mit gutem Recht annehmen zu dürfen, daß es vorzugsweise die von Gregorius dem Großen erreichte Einheit des Rituals — der germanisch-christlichen Choregie — war, durch welche die lateinische Sprache die Sprache der Religion geworden ist. Jetzt that die Latinität und mit ihr die Bilinguität der germanischen Bildung ihren zweiten Schritt. Sie ward allmählig auch die Sprache des öffentlichen

Rechts und der entstehenden Diplomatie. Es mag sein, daß die ältesten Aufzeichnungen der Leges Barbarorum in germanisch-gothischer Sprache abgefaßt waren, wie z. B. die ersten uns wohl gerade dadurch verloren gegangenen Redactionen der Lex Salica. Nun verloren aber durch die allmählige Vermengung der einzelnen Volksstämme namentlich in Frankreich diese Gesetze ihren ursprünglichen Charakter in sich abgeschlossener Volksrechte, und wurden in der Vermischung der verschiedenen Stämme und der Zerstreuung ihrer Angehörigen über alle erorberten Länder zu „internationalen Rechten", die an der Person vermöge ihrer Geburt klebten und deren Geltung jeder bei jedem andern Stamme für sich in Anspruch nehmen konnte, was bekanntlich durch die sog. „Professiones" geschah (profiteor me vivere lege Salica etc.). Diese Qualität internationaler Gültigkeit jener Volksrechte, die man unseres Erachtens lange nicht genau genug verfolgt hat, war es gewiß, welche die Könige zwang, sie in der lateinischen Sprache abzufassen. Die gleiche Nothwendigkeit trat natürlich auch für die auf internationale Gültigkeit Anspruch machenden öffentlichen Urkunden, Schenkungen, Gesetze, Kapitularien u. s. w. ein; auch sie wurden lateinisch redigirt. Damit trat das Lateinische nicht bloß über die kirchlichen Verhältnisse und das Ritual hinaus, sondern es ward aus der internationalen Sprache, was sie so viele Jahrhunderte geblieben ist, zugleich zur Grundlage des ersten Beginnes der über jede einzelne Nationalität sich erhebenden Rechtsbildung. Das war ein entscheidendes Resultat dieser ersten Epoche, denn indem sie somit die Sprache des Rechtes ward, ward sie zugleich zur Sprache aller positiven Wissenschaft neben der des römischen Kirchendienstes. Und das wiederum war es, was von Anfang an die Gemeinschaft des wissenschaftlichen Lebens in ganz Europa begründet hat, die auch jetzt eine der großen Grundlagen aller geistigen Entwicklung ist. So haben jene Zeiten die Elemente unserer Gegenwart gegeben. War aber das jetzt die Stellung dieser lateinischen Sprache, so war es nunmehr auch kein Zweifel, was da, wo sich ein erstes Unterrichtswesen entwickelt, die erste Aufgabe und der erste Inhalt desselben sein mußte. Mochte dasselbe entstehen wie und für wen es immer wollte, sein erster Inhalt und in den meisten Fällen auch sein ganzer, mußte die lateinische Sprachlehre sein. Derselbe Gedanke, der jetzt die Frage nach der Verbindung des Unterrichts im Lateinischen mit den Realschulen in den Realgymnasien wieder ins Leben gerufen, tritt uns daher schon vor Karl dem Großen entgegen, daß keineswegs bloß die kirchliche oder juristische, sondern jede höhere Bildung das Lateinische zu seiner Voraussetzung habe. Erst wer lateinisch kann, gehört der großen europäischen Bildung. Mit diesem Satze be-

ginnt das höhere Bildungswesen Europa's. Ob er richtig ist oder nicht werden wir hier nicht erst untersuchen; aber wenn es wenig Dinge gibt, die historisch so erklärlich sind wie dieses Princip, so gibt es eben so wenige die berechtigter waren, die ganze Behandlung dieser Frage statt von allerlei Zweckmäßigkeiten aus vielmehr vom großen historischen Gesichtspunkt zu fördern.

Das nun sind die Elemente, welche die germanische Welt als die Grundlagen ihres Bildungswesens sich vorbereitet hat. Wir können sie als die noch chaotische, ordnungs- und gestaltlose Zeit desselben betrachten. Und jetzt kommt das zweite Stadium, in welchem jene Factoren durch das Eintreten der Staatsgewalt das eigentliche Bildungs- und Schulwesen des achten und neunten Jahrhunderts erzeugen.

Das erste Bildungswesen.

Das Bildungswesen als Staatsgedanke in der karolingischen Monarchie.

Das was wir bis dahin charakterisirt, enthält nun die beiden Elemente der kommenden geistigen Arbeit, das Christenthum als Träger der großen germanischen Einheit mit dem Beginne der wissenschaftlichen Bildung durch seine Latinität, und den Rest der alten Gaubildung als das specifische Element des germanischen Geisteslebens. Greifen wir dabei zurück auf die ursprünglichen Kategorien der Geschichte, so müssen wir sagen, daß das erstere die Choregie, das letztere die Ephebie der neuen Weltbildung in sich enthält. Noch stehen sie unvermittelt neben einander. Aber eine große Thatsache tritt schon im achten Jahrhundert hervor, und die ist es, welche das Folgende beherrscht. Das reine Germanenthum mit seiner Waffenbildung und seiner ungebändigten individuellen Kraft kann zwar die römische Welt umstürzen, aber es zerfährt sofort in lauter selbständige Theile. Die Stämme scheiden sich von einander fast in dem Augenblicke wo sie gesiegt haben. Jeder Stamm ist eine kleine Welt für sich. Jeder hat seinen König, sein Recht, seine Ordnung, seinen Namen; jeder beginnt sogar schon seine eigenen Interessen zu bilden; damit beginnt jeder der Feind des andern zu werden; kaum ist der Kampf gegen die Römer zu Ende, als auch der Kampf der Germanen unter einander anfängt; wie jene Völkerwanderung selbst von den Einzelnen ausging, so setzt sie auch die Einheits-

losigkeit fort, nachdem das römische Reich besiegt ist. Es ist ein Bild voller Kraft und Leben, wie diese Barbaren seine Macht brechen; aber das Bild, das sie uns nach dem Untergange desselben darbietet, ist kein erfreuliches, nicht einmal ein großartiges. Es ist nicht zu bestreiten, daß die Elemente einer höheren Gesittung in der individuellen Anlage aller Einzelnen da sind; aber in dem Ganzen ihres Lebens sind sie nicht da.

Soll daher trotzdem diese germanische Welt ihre Mission erfüllen, so muß sie vor allem ihre Einheit wiederfinden. Diese Einheit, als Ausdruck der nationalen Gemeinschaft, wird zuerst zur Gemeinschaft des staatlichen Lebens; irgend ein staatliches Analogon des römischen Reiches muß auch der Germane wollen. Allein wenn die Waffengewalt das auch erzeugt, erhalten kann sie es nicht. Dazu bedarf sie eines andern. Sie muß ein geistiges einheitliches Leben in sich entwickeln; der Unterwerfung unter die Waffengewalt des Siegers muß die unter die gemeinsame geistige Arbeit folgen.

Demnach waren die Dinge in dieser Zeit so geartet, daß nur diejenige Staatsidee den wahren Inhalt dieser Epoche zum Ausdruck bringen konnte, welche die große Gemeinsamkeit der geistigen Entwicklung in sich aufnahm und diese zur Geltung erhob. Die Waffenkraft der Germanen bedurfte keiner Entwicklung, sondern nur der äußerlich festen Ordnung; der Kaiser dieser Epoche aber war erst der, der es vermochte, auch die geistige Welt des unterworfenen Reiches zum Inhalt des herrschenden Germanenthums zu machen. Die Elemente dieser Bildung waren da; es kam jetzt darauf an, den Staat zum Träger derselben zu machen, und die Bildung zu einem Bildungswesen zu erheben.

Wo solche große historische Nothwendigkeiten uns entgegentreten, da erscheint uns jedesmal jener wunderbare Proceß, der dieselben zuerst zum Inhalt der allgemeinen Empfindung des Volkes macht, und aus dieser dann in irgend einer gewaltigen Persönlichkeit die That schafft, welche sie verwirklicht.

Es ist aber die Aufgabe der Wissenschaft der Geschichte, diese beiden Factoren für sich zu betrachten.

Der fränkische Stamm war eigentlich von Anfang an der entscheidende in der neuen Bildung der germanischen Welt. Denn zuletzt war doch sein Sieg bei Zülpich sowohl für die Völkerwanderung als für das Christenthum der endgültige, indem er der ersteren ihre Herrschaft über Gallien, dem Hauptsitz des Römerthums, und dem letzteren seinen Eingang in den noch dunklen Hauptsitz des Germanenthums, das wilde und starke Deutschland sicherte. Die Franken standen über den Bur-

gundern und Westgothen, weil sie den germanischen Charakter in Sitte, Besitzes- und Rechtsordnung weit strenger bewahrt wissen wollten als diese; sie standen über den Deutschen, weil sie weit empfänglicher waren, die Kultur der alten Welt in sich aufzunehmen und zu verarbeiten. Sie waren daher berufen, die ersten Träger der europäischen Kultur zu werden, und sind es geworden. Daß sie es seien, haben sie später genug sich selber und anderen gesagt. Aus dieser ihrer Stellung in der werdenden germanischen Welt ging die Reihenfolge der Kriege hervor, die sie zum Mittelpunkte der neuen Staatenbildung machte. Dadurch ward Frankreich von Anfang an der Träger des germanischen Staatsgedankens bis auf die neuere Zeit. Die Geschichte dieses Gedankens beginnt mit den Karolingern; die Vollendung faßt die Gesammtheit aller germanisch-europäischen Stämme im Reiche Karls des Großen zusammen. Und diese germanische Welt in ihrer staatlichen Gestalt ist das Kaiserthum.

Dieses Kaiserthum aber ist nicht bloß eine Macht, sondern es ist auch von Anfang an durchdrungen von den arbeitenden Kräften der alten wie der neuen Welt. In allen Dingen, und so auch in seinem Staatsgedanken. In diesem nun erscheint das specifisch germanische Element wieder in dem Bewußtsein, daß der Staat einen höheren Beruf als den des abstracten Herrschens habe. Er will diesen Beruf erfüllen, indem er jenem Staatsgedanken seinen ersten Inhalt gibt, und damit die beiden organischen Elemente in sich schafft, welche die Bedingung aller Staatenbildung sind, die Verfassung und die Verwaltung. Mit dem Kaiserthum erscheinen daher die ersten Formen der ersteren in dem europäischen Reichstage, den Karl der Große beruft; die der zweiten theils in dem europäischen Verwaltungsorganismus seiner Duces, Comites und Missi, theils in der europäischen Gesetzgebung seiner Capitularien. Allein auch das genügt jenem großen Geiste nicht. Schon die Merowinger, und immer ausgesprochener ihre karolingischen Nachfolger sind von dem Gefühl durchdrungen, daß sie nicht bloß Franken, sondern zugleich der Mittelpunkt des europäischen Lebens sind. Bei Karl dem Großen kommt dies Gefühl zum Bewußtsein; es treibt ihn rastlos über die Alpen, über die Pyrenäen, über die Baiern- und Sachsengränze. Er siegt; mit ihm die Idee des europäischen Gesammtlebens. Und gerade sie, die nun auf jedem Punkt den geistigen Trümmern wie den Neubildungen der alten Welt begegnet, bringt es ihm zur Klarheit, daß von ihm nicht bloß eine europäische Gewalt, sondern auch eine europäische Bildung ausgehen müsse. So entsteht ihm der gewaltige Gedanke, nicht bloß die Ordnung des Heerwesens, des internationalen, ja schon diplomatischen Verkehrs des Kaiserthums mit Byzanz und Persien, die Gerichtsver-

fassung, das Rechtsleben und die Polizei, sondern jetzt auch die Bildung seiner Verwaltung zu unterwerfen Er will ein Bildungswesen in seiner Monarchie herstellen. Und jetzt beginnt die Arbeit, durch welche dies europäische Bildungswesen seine erste faßbare Gestalt empfängt.

So wie er diesen Gedanken erfaßt, müssen ihm zwei Dinge klar werden, durch welche sich schon der erste Anfang alles europäischen Bildungswesens von dem der alten Welt unterscheidet. Er muß sich zuerst sagen, daß der Inhalt dieser Bildung von seinem Standpunkt aus, die Verschmelzung des germanischen Geistes mit dem der alten Welt, der Antritt des geistigen Erbes der letzteren sein muß. Die Bildung wie sie daher Karl der Große versteht, ist darum specifisch die Bilinguität, und das Princip, daß die Grundlage aller geistigen Entwicklung im ganzen germanischen Europa das Eintreten in die römische Bildung durch das Studium der lateinischen Sprache sein müsse, von der aus die germanische Welt die römische, und hinter ihr die griechische Kultur in sich aufnehmen müsse. Diesen Gedanken verfolgt er sein ganzes Leben hindurch; es ist vielleicht das Größte und Dauerndste, was er Europa hinterlassen hat. Wer mag sagen, wie das ohne ihn geschehen wäre? Und diese Idee hinterläßt er seiner ganzen Dynastie; selbst Karl den Kahlen, den sonst so wenig auszeichnete, zeichnete doch noch die Liebe zur antiken Wissenschaft so sehr aus, daß man sein Palatium eine Schola nennen durfte. Diese innige Verbindung seines Staatsgedankens mit dem Bedürfniß nach einer einheitlichen Bildung hat zunächst uns hinterlassen, was später eine so große Rolle in der geistigen Entwicklung Europa's gespielt hat. Sie hat den Hof der Könige zum Mittelpunkt des europäischen Bildungswesens, und damit zum Theil auch der ursprünglichen Sitte gemacht, die als Courtoisie so lange das Sondereigenthum der Franzosen gewesen ist; von ihr aus geht der Gedanke, den die alte Welt nur einmal in Athen mit Pericles und in Rom mit Augustus zeigt und der von da an zu einem hochbedeutsamen in der Geschichte aller europäischen Staaten geworden ist, daß das Königthum Kunst und Wissenschaft um sich sammeln, und die eine Hälfte seiner Achtung wie seines Glanzes in demjenigen erkennen müsse, was es für Kunst und Wissenschaft thue. Die Könige Europa's haben diese Empfindung nie ganz verloren; aber wie selten haben sie sie ganz verstanden! Von da bleibt in der Geschichte Europa das Zeichen eines jeden hervorragenden Fürsten, daß Liebe und Achtung für Kunst und Wissenschaft in ihr als ein Theil seiner individuellen Aufgabe erscheint; merkwürdig, wie unser Jahrhundert auch das in seiner Weise erfaßt und versteht und die Prinzen der Häuser in den regelmäßigen wissenschaftlichen Bildungsgang der europäischen Bildung hineinzuschicken gelernt

hat! Den Anfangspunkt aber aller staatsmännischen Auffassung des Bildungswesens und seines Werthes für Fürsten und Kronen bildet Karl der Große. Von ihm aus geht nun die Bewegung, welche systematisch die classische Bildung zum Gegenstand von Gesetzgebung und Verwaltung machen will. Und indem er das nun versucht, tritt er dem zweiten Factor seiner Aufgabe gegenüber. Er muß Anstalten und Männer haben, welche diese neue Bildung lehren. Das ist der Punkt, auf welchem er nun auch von dieser Seite derjenigen Entwicklung begegnet, die wir im allgemeinen bezeichnet haben.

Der einzige Organismus, der damals für diese Aufgabe vorhanden war, war derjenige, den das germanische Urchristenthum bei sich ausgebildet hatte. Auf ihn war der Kaiser angewiesen. Und durch ihn und in ihm hat er das erste Bildungswesen in Europa geschaffen. Nur muß man sich wohl hüten, hier schon an etwas wie die heutige römische Kirche zu denken.

Die kirchliche Verfassung des germanischen Urchristenthums. Synode und Bisthum. Kloster und Abt.

Wir haben hier keine Geschichte weder der Kirche als eines Rechtskörpers noch des Dogma's in dieser Kirche zu geben, noch auch haben wir die Tradition eines ursprünglichen Pabstthums hier weiter zu verfolgen oder zu bekämpfen. Aber die Entwicklung des ursprünglichen Christenthums zur römischen Kirche in der neuen germanischen Welt mit ihrem tiefen Unterschiede von der orientalischen in Byzanz müssen wir bezeichnen, indem wir die Elemente charakterisiren, aus denen sie hervorging. Denn nicht in dem Wesen jener römischen Kirche, sondern in dem dieser Elemente liegt ihr Verhältniß zum neu entstehenden Bildungswesen Europa's.

Diese beiden Elemente sind die Synoden und die Klöster des Abendlandes.

Gewiß ist es, daß das Christenthum die Religion der germanischen Welt und eigentlich Jahrhunderte hindurch fast der einzige Ausdruck ihrer Lebensgemeinschaft geworden war. Allein dieselbe selbst war zersplittert. Schon im sechsten Jahrhundert war es nicht mehr zu bezweifeln, daß diese Gefahr des Germanenthums zugleich zu einer Gefahr der Christenheit ward. Ihr gegenüber entsprang daher bei dem, unter Königthümern und Kriegen sich örtlich verlassen fühlenden und vereinzelten Priesterthum das Bedürfniß, in der Herstellung einer, von jenen Gegensätzen unabhängigen Einheit der Religion ihre Kraft zu geben und zu erhalten. Dafür nun hatte zunächst der Orient in seinen Concilien

das Beispiel gegeben; die Freiheit im Germanenthum gab ihr das Recht, dem Beispiel zu folgen. So entstand, weder durch kirchliche noch staatliche Gewalt berufen, das Analogon der orientalischen Concilien, die europäischen Synoden. Es ist auch für unsere Fragen von Wichtigkeit, den Unterschied der Concilien von den Synoden in dem Wesen der Sache klar vor Augen zu haben. So weit die Kirchengeschichte geht, war es stets die eigentliche Aufgabe der Concilien, die Formel des Glaubens festzustellen; alle Synode dagegen hat zu ihrem eigentlichen Lebensprincip die Feststellung des kirchlichen Verwaltungsrechts, und jedesmal wenn ein Concil die Function der Synode oder umgekehrt hat übernehmen wollen, hat jedem von beiden der rechte Erfolg gefehlt. Eben darum lag es in dem ursprünglichen Charakter des Germanenthums, die Ordnung seiner Kirche zuerst auf die freie Synode zu basiren. Ob nun die Synoden aus Afrika stammen oder nicht, gewiß ist es, daß das christliche Priesterthum damit begann, durch seine Synoden sich in seiner Selbständigkeit und Einheit zunächst von dem noch chaotischen Staatenbildungsproceß der germanischen Stämme loszulösen. Dadurch bildete sich das, was man wohl die Synodalverfassung und Synodalzeit der christlichen Kirche im Abendlande genannt hat. Sie bedeutet die Zeit, in der die germanische Kirche den ersten großen Versuch macht, sich ihren kirchlichen Organismus und ihr öffentliches Recht selber zu schaffen. Die Synoden dieser Epoche sind daher vor allem die ersten Organe, welche ein selbständiges Kirchenrecht gebildet haben; sie werden durch die Natur der gegebenen Zustände gezwungen, die Rechtsordnung ihrer eigenen Function, des Gottesdienstes und seiner Diener selbständig herzustellen, und so entsteht jener Gedanke, der die germanische Kirchenwelt so tief von der orientalischen scheidet, daß die Kirche ihr eigenes öffentliches, von dem Staate unabhängiges, und nicht mehr bloß auf die Glaubensformel bezügliches, sondern alle Verhältnisse des selbständig gewordenen kirchlichen Lebens in innerer Ordnung und äußerm Besitz und Verkehrsverhältnissen umfassendes Recht erstlich habe, und dann für sich und durch sich selber zu erzeugen göttlich berufen und menschlich berechtigt sei. Wie daher die Confession durch die Concilien, so ist das Kirchenrecht durch das Synodalprincip entstanden. Es ist, wenn man nur historisch den Gang der Dinge betrachtet, gar kein Zweifel, daß das Pabstthum hier bis zum Ende der Karolinger geradezu gar keinen Einfluß gehabt hat; ebenso wenig haben die einzelnen Bisthümer und die Bischöfe für diese Kirchenrechtsbildung zu bedeuten; beide erscheinen überhaupt nicht in dieser Epoche der Kirchenrechtsbildung. Erst mit dem zehnten Jahrhundert beginnt das römische Kirchenrecht neben dem Synodalrecht,

und dort werden wir ihm begegnen. Dürfen wir hier hinzufügen, daß diese große historische Thatsache von der Lehre des Kirchenrechts in Deutschland zu wenig gewürdigt ist, und daß auch gewisse sonstige Fragen kaum möglich wären, wenn dies Princip im klaren Bewußtsein aller kirchenrechtlichen Bildung läge? — Das nun war die naturgemäße Stellung des ursprünglichen germanischen Synodalwesens; die Synode war der gesetzgebende und vollziehende Körper des jungen Kirchenthums zugleich; in seiner ganzen Epoche ist von einem Pabste noch gar keine Rede. Dem Pabstthum begegnen wir erst da, wo wiederum das Bedürfniß der Einheit in diesem Synodalwesen sich geltend macht, und es war allerdings keine leichte oder kurze Arbeit dieselbe zu schaffen. Noch aber herrschen die Synoden allein. Die Grundlage ihrer Thätigkeit ist daher in dieser ganzen Zeit nicht die Bulle irgend eines Pabstes, sondern der Beschluß der Synode; und dieser selbst beruht, wie es die Natur des Urchristenthums mit sich brachte, in jener bücherlosen Zeit viel mehr auf der Tradition als auf formulirten Dogmen. Auf diese Weise erklärt sich auch die Erscheinung, daß hier zum zweitenmal die in der byzantinischen Kirche lange zu Tode disputirten Canones Apostolorum auftreten, die eine größere Rolle gespielt haben, als die Kirchengeschichte sich zugestehen mag, und die seit dem zehnten Jahrhundert in strenger Consequenz mit dem Wesen des Pabstthums im Decretum so scharf verboten und verfolgt wurden. In der Synodalepoche des germanischen Urchristenthums dagegen gelten sie in ganz Europa. Nur Spanien, wo das afrikanisch-karthagische Princip des Glaubenseifers schon lange vor den Arabern seine erste Heimath in Europa fand, hat dabei seinen eigenen, noch jetzt geltenden Charakter. Natürlich aber wurden diese Synoden damit auf das eigene Land, seine Bedürfnisse und seine Verhältnisse zurückgeworfen; jedes große Land hatte seine Synoden. Das gab allerdings ihrer verwaltenden Thätigkeit den größeren Erfolg; aber es lag doch auch die Gefahr darin, daß das Christenthum selbst an ihrer Selbständigkeit seine Einheit verlieren könne. Und das Bedürfniß nach dieser Einheit des europäischen Christenthums war es, das sich dann im Pabstthum zum organischen Ausdruck bringt, und welches es möglich macht, daß die Päbste das gesammte Synodalwesen dem Concilienwesen, an dessen Spitze sie sich stellten, zu unterwerfen im Stande waren. Bis ins neunte Jahrhundert aber finden wir daran wohl keine authentischen Erscheinungen; selbst Karl der Große arbeitet im Kirchenwesen niemals mit Concilien, sondern nur mit Synoden, und nach allem was uns darüber vorliegt, war noch im zehnten Jahrhundert die Synode das germanische Organ nicht des Glaubens, sondern der Selbstverwaltung der Kirche. Das Correlat dieses Synodalprincips für die erste Gestalt des

eigentlich germanischen Bischofsthums, das allerdings nicht dem Pabstthum, sondern der Bekehrung des Heidenthums gegenüber stand, bildeten innerhalb der Synoden die Länderbischöfe, Chorepiscopi, welche die Weihe von einem anderen Bischof empfingen und so das Bisthum statt des Pabstthums zur Grundlage der priesterlichen Organisation machten. Allerdings war es natürlich, daß das letztere, sowie es seine Herrschaft begann, sofort das ganze Institut der Chorbischöfe (eigentlich Landesbischöfe, χώρα, Land) bekämpfte und direct verbot; in dieser Epoche aber hat es das selbst unter Karl dem Großen nicht einmal versucht: Synoden und Bischöfe waren die alleinigen Grundlagen des Kirchenthums; während die Bischöfe dem Ritus vorstanden, hatten die Synoden die Verwaltung. Das war die eine große Grundlage der urchristlichen Gestaltung der Kirche im Abendlande.

Von einer wesentlich andern, für das geistige Leben aber nicht geringeren Bedeutung waren neben den Synoden die Klöster. Wir haben früher gesehen, wie die Klöster mit ihrem Mönchsthum durch das afrikanische Element im Christenthum entstanden sind. Auch in dem tief innerlichen Geiste des Germanenthums lag gleich bei seinem Anfange etwas, das die fuga saeculi für viele zum individuellen Bedürfniß, für alle aber von jeher verständlich machte. Indem daher das Christenthum in die germanische Welt tritt, wird auch das orientalische Klosterthum, in dem sich dieses Element zu selbständigen Organisationen herausbildet, von dem eigenthümlichen Geiste des erstern erfaßt, und gewinnt jene Gestaltung, die namentlich in der vorliegenden Epoche so entscheidend gewirkt hat. Das Klosterthum des Orients ist grundsätzlich die Körperschaft der arbeits- und bedürfnißlosen inneren Beschaulichkeit; sowie in der abendländischen Welt das Kloster erscheint, wird dasselbe neben der Stätte der gläubigen Betrachtung zugleich zu der Stätte nicht bloß wirthschaftlichen, sondern vor allem der geistigen Arbeit. Das Urbild dieses germanischen Klosterwesens ist das Benedictinerthum, das von Benedictus von Nursia ausgehend (Monasterium Cassinense, 529) sich rasch und mit fast unglaublichem Erfolge über das ganze Abendland ausbreitet. Es ist ein merkwürdiges, eigengeartetes, von allem Byzantiner- und Inderthum tief verschiedenes Bild, das sich vor uns ausbreitet, wenn wir von jenem ersten europäischen Kloster Benedicts aus das Klosterwesen des Orients, seine große Entwicklung und seine Function vor uns aufrollen. In diesem Bilde beherrschen die Benedictiner allerdings nicht die gesammte historische Entwicklung des Mönchswesens, aber sie finden erst innerhalb desselben überhaupt ihre specifische Stelle; in der vorliegenden Epoche vertreten sie dasselbe, jedoch noch ganz allein. Allerdings nun können wir die

Geschichte des germanischen Mönchsthums hier nicht verfolgen; aber wir müssen festhalten, daß so lange man nicht den Charakter der drei großen historischen und noch immer so gewaltigen Grundformen des Mönchswesens in Europa sich klar macht, ein wahrlich nicht kleiner Theil der Geschichte des ganzen europäischen Geisteslebens schwerlich ganz durchblickt werden kann. Von diesen drei Grundformen des Mönchsthums, die succesive entstanden sind, hat jede ihre eigene historische Function und Geschichte gehabt und hat sie im wesentlichen noch jetzt. Die erste ist wie gesagt das germanische Kloster des Benedictinerthums, die zweite das romanische der Dominicaner und Franziscaner, das mit dem zwölften Jahrhundert, dem Beginn der Scholastik, entsteht, dies dritte das orientalisch-spanische des Jesuitenthums, das dem freien Gedanken und der geistigen Selbständigkeit der gesammten germanischen Bildung den Krieg erklärt. In der Zeit, von der wir reden, gibt es die beiden letzten Orden noch nicht, aber der Charakter des Benedictinerthums tritt um so klarer in den Vordergrund. Es ist noch weder die Confession wie bei den Dominicanern, noch der Classenunterschied der Besitzenden und Nichtbesitzenden wie bei den Franziscanern, noch die absolute Negation alles Irdischen wie bei den Trappisten, noch der Kampf mit der freien Selbständigkeit wie bei den Jesuiten, sondern es ist das germanische Urchristenthum, das in diesen Benedictinerklöstern zum eigenen Grundbesitze gelangt und nunmehr in dieser seiner geheiligten örtlichen Heimath die ganze Idee der germanischen Selbstverwaltung mit ihren beiden Principien, der Freiheit der Individualität und der Arbeit für die Gemeinschaft, zur Verwirklichung auch in der geistigen Welt bringt. Erst indem man die Wirkung dieser Principien in dem innern und äußern Leben dieses Ordens verfolgt, gewinnt dasselbe als Glied der gesammten Kultur jener Epoche seine ganze Bedeutung, und die Elemente seiner europäischen Macht werden klar. Denn die Organisation der Klöster desselben beruht wie in der freien Gaugemeinde, so auch bei ihm auf dem Wohl des Hauptes, und der Wille des Hauptes auf der Versammlung der Brüder und ihrem Beschlusse; die Thätigkeit des Ordens aber ist von Anfang an grundsätzlich durch die Scheidung des Dienstes der Gottheit von dem der Arbeit gegeben. Sieben Stunden gehören der lectio divina, dem betenden Gottesdienst; die anderen Stunden nicht dem orientalischen Müßiggang, der für den Benedictiner nach der eigenen Ordensregel der Todfeind der Seele und der Vater des Lasters ist, sondern der Arbeit. Und diese Arbeit war in jener Zeit des wilden Kriegerlebens der Germanen für dieselben wohl wunderbar genug, um auch den im Glauben Gleichgültigen Ehrfurcht abzufordern. Denn in diesen Klöstern war es anders als bei dem arbeiten-

den Bauern auf Hufe und Allod. Diese Benedictiner hatten noch keine Sklaven und Hörige; jeder Bruder arbeitete selbst mit eigener Hand; die Mönche bauten sich selber ihre Klöster und Kirchen, sie bearbeiteten selbst ihre Felder und Wälder, wenn die geistliche Uebung vorbei war, und wurden durch die Bildung und den Gehorsam, den die erstere lehrte und forderte, auch für die Landwirthschaft bald die Vorbildung für den verständigen Landmann; sie wurden reich und nicht bloß durch die Opfer der Gläubigen, sondern durch kluge und schaffende Thätigkeit einerseits und durch Mäßigkeit und Ordnung im Genusse andererseits. Während aber die Masse der Brüder in diesen Klöstern so wirthschaftlich wirkte, waren andere geistig thätig, und diese geistige Arbeit gerade der Benedictiner war es, welche für die nächste Folgezeit entscheidend ward. Denn sie waren schon seit ihrem Beginne — wie viel Einfluß Cassiodorus darauf wirklich gehabt haben mag, wagen wir nicht zu bestimmen — dazu berufen, die Elemente der hellenisch-römischen Bildung bei sich zu erhalten. Zu ihnen flüchtete, was in der untergehenden geistigen Welt keine Heimath mehr fand, nicht bloß das Manuscript und die Kenntniß der Classiker, sondern auch die Hochachtung vor denselben, und wenn sie stark waren durch Besitz, Recht und Einigkeit, so waren sie zugleich stolz auf ihre classische Bildung. Und das war das Entscheidende, daß bei ihnen diese classische Bildung frei war. Es ist höchst bedeutsam, daß sie trotz ihrer Gelübde des Gehorsams, der Gemeinschaft der Güter — jenes ursprünglich hellenisch-romanisch-germanische Princip, das erst die romanischen Orden zum Gelübde der Armuth verunstaltet haben — und des der Keuschheit an keine formale Confession gebunden waren, sondern daß statt eines formalen Bekenntnisses das Symbolum der Weihe die Hauptsache blieb. Darum konnten sie und mußten sie die geistige Arbeit der alten Welt in sich aufnehmen; und hier entstand daher der Boden, auf dem die Bildung der folgenden Zeit erwuchs. Denn während die lectio divina sie beständig statt auf Tradition und Formel auf die Bibel selbst zurückführte, und die Erhaltung und das bei ihnen zur selbständigen Kunst gewordene Abschreiben der Classiker, die ars clericalis, sie in beständigem Verkehr mit der freien wissenschaftlichen Bildung erhielt, wurden sie die Heimath der geistigen Individualität in der Entwicklung des Urchristenthums zur europäischen Bildung; aus der in ihnen gegebenen Verschmelzung der alten und der neuen Geisteswelt geht jener Drang hervor, der in dem Mittelalter der Geschichte des Gedankens, der Scholastik, den ersten Versuch in der germanischen Welt macht, den Glauben beweisen und wissen zu wollen. So consolidiren sie sich in sich selber als freie und starke Selbstverwaltungskörper im entstehenden Organismus der Kirche, und

es bedurfte jetzt nur noch eines Anstoßes, um sie mit ihrer specifischen Bildungskraft auch in das öffentliche Bildungswesen hineintreten zu lassen. Dieser Anstoß kam von Karl dem Großen; und auf jener Natur dieses germanischen Mönchsthums beruhte es, daß derselbe kein kirchlicher zu sein brauchte, sondern ein staatlicher sein konnte.

Man wird nun, wenn man die Grundbegriffe hier anlegt, welche der Begriff des Staates aus sich entwickelt, das Bild, dessen beide Grundformen wir in Synode und Kloster bezeichnet haben, schon für diese Zeit ziemlich klar zu einem Ganzen gestalten. Synode und Kloster stehen neben einander, mit fast gar keinem gegenseitigen Einfluß; Bischof und Abt sind die beiden elementaren Organe jener ersten kirchlichen Selbstverwaltung, strenge geschieden und dennoch Theile zunächst derselben, gemeinsamen Aufgabe. Beide sind einander gegenüber ebenso souverän, als ein Grundherr gegenüber dem andern; beide lehren, bekehren, verwalten; beide haben ihre eigene, zugleich innere und äußere Rechtsbildung; beide haben ihre eigenen Sitze und Besitze; beide sind Geistliche dem Laicus gegenüber; aber der Clericalis, der Weltgeistliche, ist doch wieder wesentlich verschieden, selbst in dem was er zu vollziehen und dem er zu gehorchen hat, von dem Ordensgeistlichen, dem Regularis. — Konnte diese Doppelgestaltung dauernd für sich bestehen? Und da erscheint nun das Moment auch in dieser germanischen Welt der Christenheit, was sich auf Grund der politischen Hierarchie in der römischen wir möchten sagen stillschweigend ausgebildet hat. Es erzeugt sich fast von selber ein Proceß, welcher beide zusammenfaßt und bei dem man sehr Unrecht hat, ihn wie gewöhnlich als eine bloße Stufe in der kirchlichen Hierarchie anzusehen. Es ist der Proceß, der langsam den beiden elementaren Organismen der Urkirche, dem Bisthum und dem Kloster, die Einheit gibt. Naturgemäß ist dieser Proceß gerade wie Synode und Kloster an das Land gebunden, aber er enthält ursprünglich die Einheit nicht mehr des Glaubens oder der Synodal- oder Ordensverfassung, sondern die der kirchlichen Verwaltung. Und das Organ eben dieser kirchlichen, Priesterthum und Ordensthum gleichmäßig umfassenden Landesverwaltung für beide ist der Erzbischof: *ἄρχων ἐπίσκοπος*, der nicht herrschende, sondern der oberste verwaltende Bischof über beide selbständigen Organismen. Es ist ein tiefer Unterschied zwischen dem Patriarchen des Orients, dessen Competenz eigentlich nur der Glaube, und dem Erzbischof der europäischen Kirche, der auch das Recht zwischen jenen beiden Organismen, so wie das der Kirche im Ganzen gegenüber dem Staate vertritt. Die Natur des Erzbischofsthums ist historisch und organisch klar genug; daß sie das verlieren und auch kirchenrechtlich in das Unbestimmte übergehen muß, so-

wie das Pabstthum auftritt, und es aus einer kirchlichen Landesherrlichkeit mit ihren Suffraganen und ihrem Wahlrecht, und seiner kirchlichen Landeshoheit, mit der es schon im Decretum über Bischof und Abt steht, zu einem Organ im centralisirten Kirchenstaatsthum macht, ist historisch durchsichtig genug. Wir verfolgen es nicht. Das Bisthum hat seine Geschichte, aber die Entstehung des Erzbisthums nicht minder. Allein der Zug, der durch diesen ganzen Proceß hindurchgeht, ist klar. Es ist der, der das Pabstthum erzeugt.

Die Geschichte der Entstehung des Pabstthums als eines kirchenrechtlichen Instituts muß uns hier fern liegen. Gewiß ist unter den Streitenden nur Eines. Das Pabstthum ist so gut wie das Kaiserthum seinem Wesen nach die zu einem öffentlichen Recht sich herausbildende Empfindung des neuen germanischen Europas, daß es auch in seiner neuen Religion der Nachfolger des römischen Reiches sein müsse, und daß daher Rom als der Mittelpunkt der gesammten geistigen Bildung auch der des Christenthums zu sein berufen sei. Diese Empfindung ist lebendig in Rom selbst wie in allen germanischen Völkern; die Zerfahrenheit der Verwaltung des landesschaftlichen Kirchenthums aber läßt auf allen Punkten die Priester selbst, so viel wir sehen aus innerem Drang und ohne äußerliche Veranlassung, wie Bonifacius, sich um den Patriarchen von Rom zusammenschließen, um aus dem kirchlichen Wesen ein Ganzes zu machen. Alle historischen Traditionen vom Bisthum Petri mochten gut sein im Streite über Recht und Umfang der hier entstehenden Gewalt; für den großen Gang der Geschichte sind sie bedeutungslos. Rom allein war im Stande, dem Bedürfniß der Einheit zu genügen, und so ward es Haupt der Christenheit. Aber, und wir glauben daß dies keinesweges gehörig beachtet wird, gerade durch das Element wodurch es zu seiner Gewalt kam, hat es auch seinen Charakter und seinen tiefen Unterschied vom byzantinischen Kirchenthum empfangen und behalten. Der römische Patriarch fand die zwei Dinge nicht vor, welche die gesammte Stellung des byzantinischen Patriarchen bestimmten und damit ein byzantinisches Pabstthum unmöglich machten. Das Abendland hatte keinen festgeordneten und von einem Willen beherrschten Staat vor sich, und zweitens keine Bewegung der Wissenschaft, welche mit dem Glauben kämpfte. Das occidentalische Pabstthum hatte daher die erste Aufgabe, das erste Element, das organische Wesen des Staats, im Abendlande für die entstehende Kirche selbständig zu ersetzen; aber es lag, da das zweite noch fehlte, kein Bedürfniß vor, eine formale Confession aufzustellen und zu vertreten. Der römische Patriarch setzt sich daher durchaus nicht ursprünglich als das confessionelle Haupt der Christenheit, sondern als die höchste Verwaltungsbehörde für alle das Christen-

thum betreffenden Angelegenheiten ein, der sich alle andern, also namentlich die Bischöfe und die Klöster zu unterwerfen haben, und von der jeder Priester seine Bestellung sowie die Vorschriften über die öffentlich rechtliche Verwaltung seiner Diöcese empfangen muß. Daraus entspringt in der folgenden Zeit naturgemäß der Satz, daß der Pabst im gesammten gottesdienstlichen Leben Europa's das absolute Verordnungsrecht besitze. Karl dem Großen jedoch ist ein solcher Gedanke ebenso wenig eingefallen, als es den byzantinischen Kaisern einfiel sich von dem Patriarchen in Constantinopel Vorschriften über seine kirchliche Verwaltung geben zu lassen; das eigentliche Pabstthum konnte daher mit seiner europäischen Macht in staatlichen Dingen erst entstehen, als sich die Monarchie in ruhe- und rechtlose Länderbildungen auflöste; aber daß es dann entstehen und den Mittelpunkt Europa's bilden konnte, das lag in dem Gedanken des Kaisers, der Kirche eine centrale Verwaltung neben dem Staat zu geben. Dagegen liegt dieser ganzen Zeit der Gedanke durchaus fern, daß der Pabst ein soches Recht auch in Glaubenssachen habe. Ueber den Glauben entschied er nur im Concilium, nur in der Vereinigung mit demselben — der King in council — konnte er Glaubensgesetze erlassen. Die ganze Stellung der Sedes apostolica muß am letzten Orte auf den Unterschied und Gegensatz der beiden Elemente alles germanischen Staatsgedankens, der gesetzgebenden und verordnenden Gewalt, zurückgeführt werden. Die Folge davon war, daß das neue Pabstthum sich wohl hütete in Glaubenssachen aufzutreten; es hat von Anfang an keine formale Confession für die katholische Kirche aufgestellt, sondern sich selbst nur als die höchste Regierung im einheitlichen Christenthum betrachtet, der die Gewalt gegeben sei in allen kirchlichen Dingen zu ordnen und zu entscheiden. Und dem lag am letzten Orte die Idee des Souveräns zum Grunde, der allerdings im Orient und Occident eine wesentlich andere Gestalt hatte. Der staatliche Souverän der byzantinischen Kirche residirte in Constantinopel neben dem Patriarchen, und die Häupter dieser Kirche waren und blieben ihm für ihre Verwaltungsmaßregeln verantwortlich; der ideale Souverän der occidentalischen Kirche dagegen war Petrus, und daher war die letztere in ihren Verwaltungsmaßregeln niemand auf Erden verantwortlich, auch dem Kaiser nicht. Wäre der Patriarch von Rom in geistlichen Dingen der höchste Minister des Kaisers geworden, wie der von Byzanz, so hätte er und mit ihm die große Einheit und Ordnung der entstehenden Kirche unabweisbar die Geschicke des Kaisers theilen müssen, und es war um jene geschehen. Erst dadurch, daß das Christenthum sein Haupt über allem Irdischen hatte, konnte es auch in seinem höchsten „Knecht der Knechte Gottes", diesem Ausdruck der orientalischen Auffassung, das Wesen der Regierung

eines absoluten Staates, für dieses Christenthum die souveräne Gewalt einer höchsten, aber immer doch von der göttlichen Macht der Apostel eingesetzten Behörde fordern. Das Pabstthum selbst weiß diesen tiefen, principiellen Unterschied zwischen sich und der ganzen orientalischen Kirche vollständig zu würdigen und hält daher mit eiserner Hand die strenge Gränzlinie zwischen beiden Christenthümern aufrecht; der Streit über Glaubens- und Ritusformen ist nur die Aeußerlichkeit, hinter der der Kern des wahren Unterschiedes beider Kirchen liegt, und den eigentlich nur die Staatswissenschaft klar zu formuliren vermag. Sie erlaubt daher überhaupt kein Nebeneinanderstellen beider Kirchen, sondern, sich als die eigentliche „Kirche“ betrachtend, stellt sie die ganze Geschichte der orientalischen Kirche als die unfertige und menschliche Vorläuferin der römischen hin, und beginnt in sich das Princip auszubilden, daß der römische Pabst über die Berechtigung auch der Beschlüsse der orientalischen Concilien für die occidentale Welt zu entscheiden habe. Die einfache Annahme des Nicänums war daher für diesen Standpunkt ebenso unthunlich als die des Athanasianums. Die ganze Auffassung des katholischen Kirchenthums verhält sich daher ganz ebenso zu den Synoden. Das Decretum scheidet unbedenklich aus den Concilienbeschlüssen der orientalischen Welt auf dem kurzen Verordnungswege des Pabstes ebenso gut als aus den Beschlüssen der Landessynoden aus, was mit dieser Auffassung nicht harmonirt, und erklärt es einfach für ungültig, wie es das mit den Canones Apostolorum thut; eine Annahme der Nicänischen Confession hätte dem Pabstthum ja ein objectives Gesetz gegeben; sollte es aber seine große Mission vollziehen, so müßte es selbst vorschreiben im Namen seines göttlichen Herrn, was der Einzelne zu bekennen habe. Sein Credo ist daher nicht von einem Concilium beschlossen, sondern eine aus göttlicher Vollmacht aufgestellte Verpflichtung des katholischen Christen; seine Weihen sind nicht Bekenntnisse, sondern sind die Formeln, in denen das Christenthum seine Diener bestallt und ihre Competenz bestimmt; das Recht auf den Gottesdienst wird erst durch diese Bestallung gegeben, und diese kann nur durch den Vertreter der Einheit verliehen werden, der zugleich damit über alle Gränzen dieses Rechts der Diener der Gottheit gegenüber weltlichen Dingen, allein ohne alle Staatsgewalt, die ja noch gar nicht da ist, entscheidet. Diese Einheit in dem Willen und dem priesterlich gewordenen Organismus erscheint deßhalb zunächst in der Herrschaft über den gesammten Gottesdienst des Christenthums, seine Ordnung und sein Recht, und die katholische Kirche im tiefen Unterschied von der orientalischen ruht damit nicht auf der Confession, sondern auf der Alleinherrschaft des Pabstes über den Gottesdienst, die Gottesdiener, ihre Stellung und ihr Recht. Sie ist die Verwaltung der

Christenheit, deren Souverän kein Staatsoberhaupt ist, sondern die Gottheit selber; sie hat damit umsichtig alle Elemente des organischen Staats in Gesetzgebung und Verwaltung des geistigen Lebens in sich aufgenommen, nur nicht das Staatsoberhaupt selbst; und dieser Grundgedanke ist es wiederum, der im Unterschied von der orientalischen Kirche, in welcher das staatliche Oberhaupt noch die Verordnungsgewalt über das Priesterthum festhält, Staat und Kirche als die zwei gleichberechtigten Grundformen des Gesammtlebens hinstellt. Die Entwicklung dieses Gedankens zu einer formalen Rechtsordnung ist nun eben die Kirchengeschichte neben der Dogmengeschichte. Und gerade dieser Standpunkt ist es, der die Anerkennung des Pabstthums durch Karl den Großen erklärlich macht.

Denn Karl der Große, das staatliche Haupt der Christenheit, hatte doch gerade über die Organe derselben, die Synoden, die Bischöfe und die Klöster, gar keine Gewalt. Und während sein weltlicher Staat auf der Ordnung jener Verwaltung beruhte, mußte er erkennen, daß sein Reich eines zweiten großen Organismus für die einheitliche Verwaltung der geistigen Dinge bedurfte. So trat er zum römischen Pabst, und machte aus dem unmittelbaren Drange des Christenthums nach einer höchsten Regierungseinheit eine objective Rechtsordnung. Daß sein Reich zerfallen und der Pabst sich daher über seine Nachfolger erheben werde, konnte er ebenso wenig wissen, als daß das Pabstthum mit der Wissenschaft in tödtlichen Kampf gerathen müsse. Eines aber erreichte er: die Souveränetät der Landessynoden war damit gebrochen, die Einsetzung des Pabstthums machte sie zu dem, was der karolingische Staat allein noch ertragen konnte, zu den Provinzialständen der katholischen Kirche, mit denen man regieren konnte. Weiter sah er nicht; hätte das überhaupt ein Sterblicher in jener Zeit vermocht? Das Pabstthum aber ergriff sofort die Zügel der kirchlichen Verwaltung und jetzt entstand das, was von da an den eigentlichen Kern der innern Kirchengeschichte bildet. Da die katholische Kirche weder das Nicänische, noch ein eigenes formales Bekenntniß hatte und brauchte, so warf sie sich mit ihrer ganzen gewaltigen Kraft auf den Ritus; der Gottesdienst als solcher fängt an, die Stellung wieder einzunehmen, die er in aller Urzeit gehabt; er ersetzt die formale Confession, die Theilnahme an ihm wird die Theilnahme an der Kirche, das Ausschließen von dieser Theilnahme das Ausschließen aus der Christenheit, und nicht das Confessionsbekenntniß, sondern die Zulassung zum kirchlichen Dienst macht den Christen; die Regeln und Formen des Ritus werden heilig, der Zweifel an ihrer Gewalt wird zum Verlust der ewigen Seligkeit, sie selbst aber werden gleich und unabänderlich, und beugen den Einzelnen mit ihrer Macht

unter die Kirche. Die Herrschaft über diesen Ritus aber liegt in der Hand des Pabstes; mit ihm kann er den Himmel erschließen und verschließen, und kein noch so aufrichtiges Bekennen zum christlichen Glauben, keine Sittlichkeit und Frömmigkeit nützt für das ewige Leben, wenn es nicht in dem Glauben an die Berechtigung des Ritus öffentlich bekannt wird. Damit ist der Macht des entstehenden Pabstthums die wahre Basis gegeben; das ist der Sinn von Bannfluch und Interdict, daß sie vermöge der Ausschließung vom Ritus auch von der Christenheit ausschließen, und die Kirche damit zur Herrin auch über andere Dinge als den Glauben und den Gottesdienst machen. Für Karl den Großen aber ist das alles noch gar nicht da. Er braucht eine oberste einheitliche Regierung auch für die Kirche und den Gottesdienst; er findet ihr Element im römischen Patriarchen und stellt ihn als Pabstthum neben sich, mitten in das germanische Geistesleben hinein; von jetzt an sind zwei Verwaltungsorganismen neben einander, der Staat und die Kirche; und jetzt erst kann auch von einer Verwaltung der Bildung durch das Zusammenwirken beider die Rede sein, das erste europäische Bildungswesen entsteht in dem ersten europäischen Schulwesen.

Das Princip des europäischen Schulwesens und seine Grundlagen.

Will man nun den großen organischen Gang der Entwicklung nicht verlieren, so darf man hier wohl mit dem Gedanken einen Augenblick still halten.

Wie in der ältesten Zeit aller indogermanischen Welt, so traten uns auch in der germanischen die Ephebie und die Choregie, die Unterordnung der Kraft der Waffen und der Kraft des Geistes unter die Gemeinschaft entgegen. Beide sind auch jetzt da; aber der neue Staatsgedanke verhält sich in sehr verschiedener Weise zu jedem von ihnen.

Denn was die zur bloßen Heerfolge herabgesunkene Ephebie betrifft, so brachte der Gang der Dinge fast von selbst das mit sich, was im engsten Anschluß an die älteste Grundlage demselben nicht etwa ein neues Princip, sondern nur eine neue Ordnung des alten war. Keine Gauverfassung, am wenigsten die der Germanen, hat je den Waffendienst von dem Grundbesitz, seiner Vertheilung und seinem Recht geschieden denken können. Nun hatte sich dies Recht des Grundbesitzes eigentlich schon seit der Eroberung in zwei Classen geschieden, den Alodbesitz und den von den Königen verliehenen Besitz, ursprünglich Beneficium genannt. Damit gab es jetzt auch zwei Grundformen der Heerfolge; die eine war die des Allods, in der die alte Waffenstärke der Germanen fortlebte und in Bewaffnung und Ordnung die alten Rechte fortsetzte; die zweite enthielt

dagegen vermöge des vom Könige verliehenen Besitzes auch nur die Pflicht zur Heerfolge für den König selbst. Da nun aber der König an der Spitze beider zugleich stand, so verschmolzen sie in der Weise in einander, daß der Beneficiarius des Königs der natürliche Führer des Aufgebotes der Alodbauern ward, um so mehr, als er den größeren Besitz und die bessere Waffe hatte; und so waren beide Elemente des Heerwesens — der Ephebie — in dem Heere des Königthums zu Eins verschmolzen. Mehr bedurfte hier die karolingische Monarchie nicht, die Ephebie ward daher kein Gegenstand der Thätigkeit der neuen Staatsgewalt, die ganze Waffenbildung blieb Sache des Einzelnen, nur das Aufgebot war Sache des Staates.

Anders aber stand es mit jenem zweiten Elemente, mit der Einheit der geistigen Kräfte und des geistigen Lebens. Hier war die älteste Choregie des germanischen Gaues, der heidnische Kultus des Gauverbandes, um dessentwillen der germanische Heide für die Kirche der paganus (pagus, Gau) hieß, während sie den geistigen Heiden der Alten Welt den „Hellenen“ nannte, der Staatsidee noch immer entgegengesetzt. Den Kampf mit ihr führten die, bereits allerdings auf der historischen Grundlage des orientalischen Kirchen- und Christenthums entstandenen einzelnen Kirchen mit Bisthümern und Landessynoden einerseits und die Klöster andererseits. Allein auch diese standen selbständig außerhalb der neuen Staatsidee. So kam es jetzt darauf an, auch sie derselben einzuverleiben. Und hier nun mußte es entscheidend werden, wie das Haupt des Staates sich diese Einheit dachte.

Allerdings war wohl die Empfindung der höher Stehenden sich einig über den Werth der Theilnahme an der römischen Bildung; allein eben diese Theilnahme war ganz dem Einzelnen überlassen, genau in derselben Weise wie einst die Bildung bei den Griechen und Römern. Der Zufall aber und die Willkür, die dadurch entstanden, entsprachen nicht jenem hohen historischen Staatsgedanken des großen Meisters. Griechen und Römer hatten ihre Herrschaft durch ihre Waffen gewonnen und das geistige Leben sich selber überlassen, denn sie erkannten nur die Eine Bildung, deren Träger sie selbst waren; die germanische Welt mußte dagegen, sollte sie ihrer welthistorischen Aufgabe entsprechen, jetzt diese Aufnahme des Geistes der Alten Welt zu einer Pflicht des germanischen Lebens erheben, eine Pflicht, der das Bewußtsein zum Grunde lag, daß die Bedingung aller höheren germanischen Bildung überhaupt der Erwerb der antiken Bildung sei, und diese Pflicht mußte nicht bloß der Einzelne, sondern der Staat selbst öffentlich anerkennen. Und das ist es, was Karl der Große gethan, in diesem großen Gedanken erfüllt sich die zweite Hälfte seines ganzen Lebens; auf allen

Punkten der geistigen Entwicklung sehen wir ihn in diesem Sinne arbeiten und wirken, in diesem Sinne jene Bilinguität auffassen, die ihn bereits umgab; er ist es, der die classische Bildung zur Grundlage der höheren europäischen Bildung überhaupt erhoben hat; damit ist dem Unterschiede der Alten und der Neuen Welt der unauslöschliche Stempel des Bewußtseins aufgeprägt, daß die Bildung von jetzt an Bedingung aller Größe und Macht der Staatsidee sei, daß sie als solche nicht mehr bloß von den Einsichtigen in den Völkern, sondern vom Staate selbst öffentlich und auch rechtlich anerkannt werden müsse, und daß diese daher jetzt auch die Sorge für die Bildung, also das Bildungswesen als eine seiner künftig unabweisbaren Aufgaben anzuerkennen habe. Erst mit diesem Princip — nicht mit dem bloßen Inhalt der Bildung — beginnt die neue germanische Epoche des Bildungswesens. Hier ist es, wo sich die Alte und die Neue Welt innerlich scheiden; denn für diese gibt es seit Karl dem Großen keinen Staat mehr ohne sein Bildungswesen. Und mögen Ordnung und Recht des letztern noch so verschieden sein und mögen sie in ihrer Entwicklung noch so sehr von der gesellschaftlichen Bewegung oder der Gewalt individueller Geister abhängen, seit dieser Zeit sind in ganz Europa Staatsgedanke und Bildungswesen untrennbar verbunden.

Deßhalb ist es, daß wir uns bei den Factoren derselben länger aufgehalten haben. In der That ist die eigene Gegenwart selbst nur eine Stufe in der Entwicklung dessen, was damals begründet ward.

Freilich ward es in dieser ersten Epoche nur erst begonnen, und hat wie alles Ursprüngliche noch keine feste Gestalt. Allein dasjenige worin sich jene Idee concentrirt und verwirklicht, tritt uns schon hier entgegen, und will damit von dem Gleichnamigen und doch so Verschiedenen der alten Welt von da an strenge unterschieden werden. Die öffentliche Schule entsteht; sie ist etwas durchaus anderes als die Schola der alten Welt; sie ist ein, in den Staat als selbständiger Rechtsbegriff aufgenommenes Verwaltungsorgan, und entwickelt gleich in ihrem Anfang die ersten Elemente einer Schulgesetzgebung und Schulverwaltung; und jede Geschichte der Bildung und Erziehung wird von jetzt an die Geschichte des europäischen Schulwesens im Unterschiede von dem bloßen Lehrwesen der alten Welt selbständig zu verfolgen wissen.

Faßt man nun aber das Einzelne, was in diesem Sinne durch Karl den Großen geschehen ist, als ein innerlich zusammenhängendes Ganzes auf, so wird man wohl auf die beiden Grundformen des kirchlichen Organismus zurückgreifen müssen.

Das was wir in weitestem Sinne die Choregie genannt haben, waren

wie gesagt zur Zeit der Karolinger die zwei Grundformen, getheilt nach orientalischem Vorgange, der Clerus und die Orden. Der Clerus hatte die Aufgabe, den öffentlichen Gottesdienst zu besorgen und den allmählig entstehenden strengen Ritus festzuhalten; das that er wohl oder übel, ziemlich ohne Aufsicht, jeder in seiner Diöcese, seiner behäbigen und gesicherten Stellung froh; weiter hatte er nichts zu thun. Die Klöster dagegen schlossen sich von der Welt ab, folgten ihrem eigenen Ritus, und überließen das außer ihnen Liegende dem Gange der Dinge. Zwar hatten wohl beide nicht ganz das Princip vergessen, daß die christliche Aufgabe des Dieners der Gottheit, im wesentlichen Unterschiede von dem Priester des Alterthums, auch die Verpflichtung zur Lehre und Erziehung enthalte; und die Schriften und Arbeiten eines Basilius, Gregors des Großen und anderer, theils auch auf Augustinus fußend, zeigen, daß die Häupter der Kirche sich dessen wohl bewußt waren. Auch war es Sitte, daß viele Aeltern ihre Söhne eine Zeitlang unter die Obhut des Geistlichen stellten, um besserer Zucht kundig zu werden; doch ob und was sie dabei gelernt haben, sehen wir nicht. Auch hat ein Unterricht stattgefunden; aber er war ein ganz specifischer. Er war einzig und allein auf den Gottesdienst beschränkt. Und zwar wissen wir (vergl. über die Bedeutung der „Presbyter" in dieser Zeit und ihre Stellung in Lehre und Ritus Bintrim, Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, Bd. I. p. 462), daß diese Presbyter, nach einer in ganz Italien verbreiteten heilsamen Sitte, jüngere und unverheirathete „Lectores" in ihr Haus aufnahmen, ihnen gute und geistliche Väter waren, sie im Lesen der Psalmen und heiligen Schriften übten und im Gesetze Gottes unterrichteten, um sich so würdige Nachfolger zu bilden (Muratori Antiquit. Ital. med. aevi. Diss. 43. p. 809, s. dazu Augusti, Christl. Archäologie VI. 153); eine Bildung für den Kirchenclerus, eine specielle Berufsbildung, war also schon in ihren Elementen hier angedeutet. Ebenso ist es feststehend, daß die Klöster die Verpflichtung hatten, die von ihren Eltern zum Eintritt in den geistlichen Dienst bestimmten und dem Kloster übergebenen Knaben, die „pueri oblati" für den Klosterdienst zu unterrichten und zu erziehen, und daß dafür bei den Benedictinern die Regel bestand, daß der junge Mensch sich erst mit seinem fünfzehnten Jahre zu entscheiden habe, ob er in das Kloster eintreten wolle oder nicht; aber von einer Beziehung auf die allgemeine Bildung des Volkes ist noch keine Rede. In beiden Fällen handelt es sich nur um eine rein priesterliche Bildung; und in der That ist auch der Gedanke von Gregorius Magnus im Unterschiede von dem Karl des Großen über diesen Gesichtskreis nicht hinausgegangen (vergl. Cramer, Gesch. d. Unterr. p. 27 ff.). Allmählig aber

konnten sich weder der Clerus noch die Klöster dem entziehen, daß die Aeltern höherer Stände zunächst um des Werthes der lateinischen Sprache willen ihre Kinder dem einen oder dem andern anvertrauten. Der natürliche Gang der Dinge zwang es beiden auf, auch nicht kirchliche Lehre und Beispiele zu geben. Als nun mit dem achten Jahrhundert der fränkische Staatsgedanke den Sieg auf allen Punkten gewinnt, wird das nicht einmal so sehr im Umfange als im Princip anders. Nicht mehr im einzelnen Stand, sondern das ganze Volk soll gebildet werden. Und zwar einerseits zum kirchlichen Christenthum als der Grundlage der staatlichen Einheit, aber daneben auch zum Verständniß der alten Welt als der Grundlage der staatlichen Gesittung. Diesem Doppelgedanken entsprachen nun jene beide Organismen. Und jetzt legt sich der ganze Druck der Staatsgewalt auf beide, auf den Clerus wie auf die Klöster, um sie dahin zu bringen, daß sie aus ursprünglich rein geistlichen Bildungsanstalten zu allgemeinen Bildungsanstalten mit Hülfe und Unterstützung des Staates werden. Wenn bis dahin die allgemeine Bildung als Anfang der rein kirchlichen gegolten und eigentlich nichts als die lateinische Sprache geboten hatte, so sollte jetzt die kirchliche Berufsbildung zwar keinesweges aufgehoben werden, aber doch erst aus der allgemeinen als sebständige hervorgehen. Die Bildung, welche jene Körper gaben, sollte zuerst dem Staate gehören; dann mochte sie in ihren höheren Graden zu ihnen selber zurückkehren. Das war der Gedanke, den Karl der Große mit den bedeutendsten Männern seiner Zeit theilte. Und aus diesem nun entsprang jene Theilung der Bildungsarbeit, die wir als den Anfang der Organisation des Schulwesens in Europa betrachten müssen.

Dieselbe, durch die Natur der Sache gegeben, beruhte demnach darauf, daß die Kirchen im ganzen Reiche gleichartig und gleichmäßig vertheilt waren, während die Klöster örtliche Körperschaften bildeten. Ganz abgesehen von ihrer specifisch verschiedenen geistigen Entwicklung, mußten daher die Kirchen die Organe des allgemeinen, die Klöster dagegen die des speciellen und damit höheren Unterrichts werden. Ja die Kirchen konnten in diesem Sinn sogar die Volkssprache neben der lateinischen in sich aufnehmen; die Klöster dagegen blieben ihrer Natur gemäß die Heimath der römischen Classicität. So beginnt leise der Unterschied zwischen der Volksbildung und der gelehrten Bildung seine ersten Umrisse hinzuzeichnen. Und so entstanden auch die beiden ersten Kategorien des germanischen Schulwesens, die jetzt ihre Arbeit als Vorläufer der folgenden Zeit beginnen, die Kathedralschulen und die Klosterschulen.

Wir glauben demnach, daß die gewöhnliche Auffassung, welche beide

Arten der Schule in dieser Zeit einfach neben einander stellt, nicht das richtige Verhältniß wiedergibt. Will man ein klares Bild für diese noch so unfertige Zeit mit ihren zerstreuten Einzelangaben gewinnen, so muß man, meinen wir, statt des Nebeneinander derselben beide vielmehr gerade in diesen Beziehungen als die beiden festen Kategorien des Schulwesens unter Karl dem Großen hinstellen.

Denn wenn beide ein gemeinsames Princip haben, so haben sie doch eine wesentlich verschiedene Aufgabe. Gemeinsam nämlich war beiden der Gedanke, daß die Grundlage aller, namentlich aber der kirchlichen Bildung, die Erlernung der lateinischen Sprache sein mußte. Wesentlich verschieden aber war der Gebrauch, den beide von der erlernten machten. Und hier zeigen sich die Factoren der nächsten Epoche.

Die Kathedralschulen und der Anfang der Volksschule. Chrodegang von Metz. Die kirchlichen Volksfeste und Schauspiele.

Schon im achten Jahrhundert hatte das Priesterthum, in dessen Häuptern doch noch immer der ganze Ernst der Sache lebte, das Gefühl, daß es mit seinem lateinischen Ritus für das eigentliche Volk eine wenn auch hochverehrte, so doch formale Gewalt sei. Es suchte daher den Weg von der Kirche in das Volk wieder zu gewinnen, und das war nur möglich, indem die Kirche nach dem ältesten christlichen Princip nicht bloß eine priesterliche, sondern auch eine allgemeine Bildungsstätte ward. Das rein katholische Priesterthum entwickelte daher allmählig das große Moment, das es im Morgenlande verloren hatte; der Priester begann wieder zugleich Lehrer zu sein. Damit entstanden nun zwei Functionen in der Kirche, in ihr zwei Organisationen, die des eigentlichen Gottesdienstes und die des Lehrwesens. Der Charakter des letzteren aber war in dieser neuen Zeit der, daß es wie einst das älteste Katechumenat mit der Vorbildung für den Gottesdienst die Bildung des ganzen Volkes zu verbinden suchte, und zwar zum Unterschied von dem obigen, das zu einer körperschaftlichen, mit dem Priesterthum organisch verbundenen Aufgabe machte. Damit entsteht der Kirche die erste Idee eines, auf einem selbständigen Körper ruhenden, öffentlich arbeitenden Volksschulwesens. Naturgemäß begann dies Volkslehrerthum der Priesterschaft bei den großen Pfarrgemeinden und ihren Kathedralen; zu der alten Pflicht, die pueri oblati bei sich zu erziehen, tritt die neue hinzu, alle welche das Bedürfniß hatten, die Elemente des Unterrichts zu erwerben, aufzunehmen, dabei aber mit diesem elementaren Lehrgange auch die strenge kirchliche Zucht zur Freude der Aeltern zur Geltung zu bringen. Dieser Schuldienst der Priester ward

somit das Correlat des Gottesdienstes; beide waren mit der geistlichen Würde verbunden und beide daher auch die Pflicht des Priesterstandes überhaupt. In ihnen ward die Kirche das Haupt des Volksunterrichts; der Dank und die Ehre solcher Lehrer war groß; bald ward es Sitte und dann Gebot, daß wenigstens jede Kathedrale eine solche Schule haben mußte; und so beginnt das spätere eigentliche Volksschulwesen mit den Kathedralschulen, die dann allmählig auf jede Pfarre ausgedehnt zu den Pfarrschulen wurden, welche von da an den eigentlichen Volksunterricht — im wesentlichen Unterschied von den Klosterschulen — beherrschten. Niemanden wird es geben, der die Bedeutung dieser großen Erscheinung bis auf unsere Zeit nicht klar und verständlich vor Augen hätte, und nicht sähe, wie der Kern des Charakters der neueren Zeit darin besteht, daß sich eben dieses Element, der Volksunterricht, von der priesterlichen Aufgabe geschieden hat und ihm selbständig zur Seite tritt. Von hohem Werthe aber ist es, das in seinem Beginne anzuschauen.

Man kann nun, abgesehen von einzelnen Erscheinungen, als den Begründer dieses Kathedralschulwesens den Bischof Chrodegang von Metz ansehen (von 742 bis 766), der die Grundlagen seines Systems aus den Regeln Benedicts und Gregors des Großen entnahm, aber sie eben von der Vorbildung zum geistlichen Stande auf die gesammte Volksbildung übertrug. Seine „Regula Metensibus clericis observanda" ist allerdings mehr als eine Schul- und Lehrordnung; sie ist eigentlich eine erste Ordnung des Chorherrn- und Capitularkörpers nebst einer Priesterordnung; in diese ward aber die Regula de pueris nutriendis custodiendisque (c. 48) aufgenommen. Hier werden die Schüler als „die der Genossenschaft anvertraute Jugend" aufgefaßt; allerdings ist der ganze Unterricht noch ein streng kirchlicher, „damit sie mit Gelehrsamkeit und geistigen Waffen gerüstet, einst würdig zu den Ehrenstufen der Kirche aufsteigen könne". Damit war nach dem ursprünglichsten Gedanken der Indogermanen der gemeinsame Tisch verbunden; während der Mahlzeit Vorlesen und Gebet; die Sprache ist lateinisch; geschrieben scheint nicht viel geworden zu sein, das überließ man dem Kloster; dagegen wurden die Elemente der Sprachlehre gegeben; wie weit man sonst in diesen Kathedralschulen gegangen sein mag, ist nicht recht zu ersehen, selbst der Name septem artes erscheint nicht, so weit wir sehen, obwohl die sieben Tische, an denen die Zöglinge speisten, wohl in der Praxis gewiß die Schulclassen ausgedrückt haben; die Zahl stammt gewiß aus den traditionellen sieben Künsten. So ist das was Chrodegang geschaffen, doch noch wesentlich ein rein kirchlicher Unterricht. Diesen nun faßte Karl der Große auf, und versuchte ihn

zur Grundlage seiner Idee des allgemeinen Volksunterrichts zu machen, den er neben dem wissenschaftlichen hinstellen wollte. Es scheint kein Zweifel, daß seinen Maßregeln ein wohldurchdachtes System zum Grunde lag. Das erste Element derselben erscheint in der Vorschrift über das Maß der eigentlich priesterlichen Bildung, welche für ihn keineswegs bloß als die Bedingung für den Gottesdienst, sondern auch für das neue Unterrichtswesen erscheinen mußte. Keiner sollte Priester werden, der nicht wissenschaftlich dazu vorbereitet sei, und die Bischöfe sollen die Pflicht haben darauf zu sehen, daß jeder Priester nur eingesetzt werde, wenn er lesen, schreiben, singen und wenigstens den Eintritt der Feste berechnen könne (Frankfurter Capit. von 794; Pertz I. 74); später im Cap. von 802 fordert er sogar die Bekanntschaft mit den Beschlüssen der Concilien, den Vorschriften über den einheitlichen Ritus (dem liber pastoralis?); das folgende Cap. von 804 ist ganz geeignet uns schon den Einfluß Roms auf den Grundgedanken des Kaisers zu zeigen; darnach soll der Priester „signaculum et baptisterium memoria teneat — canonibus doctus sit et suum poenitentiale bene sciat“ (Pertz I. 321), ja nach einem andern capitulare soll der Landpfarrer sich zeitweilig bei den Kathedralen einfinden, um dort vom Bischof über Amtsführung, neue Verordnungen u. s. w. belehrt zu werden. Die Presbyter ihrerseits sollen überhaupt nicht ordinirt werden, bis sie geprüft sind in den „lectionibus de cantu, de notariis, de ceteris disciplinis, de computo“. So wollte Karl die „Liturgie“ sichern, weil sie für ihn die Grundlage des Unterrichts neben der der kirchlichen Einheit war. Was nun das eigentliche Schulwesen der Kathedralen betrifft, so berief er den Theodulf (794 Bischof von Mainz) aus Italien, um mit dem Amte der Presbyter eine erste Gestalt des allgemeinen Volksschulwesens so weit thunlich herzustellen; dabei erschien das Verbot, für den ertheilten Unterricht etwas anderes anzunehmen, als was die Aeltern freiwillig geben würden; den Aeltern selbst aber wird befohlen, ihre Kinder in die Schule zu schicken; sie sollen sogar mit Strafen dazu angehalten, und gegeißelt werden, bis sie das Credo auswendig wissen — nach dem Concilium von Mainz mit der Concession, daß wer es nicht anders kann, es in seiner Muttersprache hersagen solle (Cramer p. 48 ff.). So war die Grundlage des Volksunterrichts als eines ersten Volksschulgesetzes mit Schulzwang gegeben; der Charakter der karolingischen Kirchlichkeit tritt dabei auf jedem Punkte hervor; sie ist ein wesentlicher Theil seines Staatsgedankens; von einem Einfluß und noch weniger von einem directen Eingreifen des Pabstthums ist noch gar keine Rede; im Bildungswesen ist der Staat die alleinige gesetzgebende und vollziehende Gewalt, und keinen Augenblick steht dieselbe an, sich

das Priesterthum hier ebenso unbedingt unterzuordnen, wie Justinian es in Rechtsfragen gethan. Was er hier begründet, setzt sich dann noch in den (Concilien) Synoden des neunten Jahrhunderts fort; aber es geht auch fast alles mit dem Aussterben seiner Dynastie wieder unter; denn in der That war es noch nicht der Staat, sondern der Kaiser der hier wirkte. Und dieser Kaiser hatte wohl noch keine Ahnung davon, daß es innerhalb dieser streng kirchlichen Bildung eine Verschiedenheit des Glaubens geben könne, noch weniger davon, daß er wie sein morgenländischer Nachbarstaat einer Glaubensformel bedürfe. Vom Glauben sprechen die karolingischen Gesetze fast gar nicht; ihnen war das einheitliche Kirchenthum die Hauptsache, und dies wird so administrativ aufgefaßt, daß neben dem gesetzlichen Ritual im Liber pastoralis auch eine „deutsche Katechese“ (catechis Teothiska) erlassen wurde, in welcher das Vater unser, das apostolische und das athanasische Glaubensbekenntniß friedlich neben einander stehen, ohne daß jene Zeit auch nur geahnt hätte, was der Unterschied beider für die frühere Zeit bedeutete! (Cramer 49—51, besonders Löbell, Gregor v. Tours p. 25). Jedenfalls aber ward nun dies Kathedral- und Pfarrschulwesen schon im neunten Jahrhundert sich selbst wieder überlassen. Vielleicht nun, daß es damit bald ganz verwildert wäre, wenn nicht gerade in dieser Zeit die Klöster, die schwerwiegenden Rivalen der Domschulen, gedroht hätten, die letzteren wenigstens für alle höhere Bildung in den Hintergrund zu drängen. Dadurch wurden diese gezwungen, für ihr Bildungswesen eine ziemlich feste Organisation zu schaffen. Es ward in jeder Kathedralkirche und ihrem Chorherrnkörper ein eigener Scholasticus eingesetzt mit Prälatenwürde, allgemeiner Oberaufsicht und guten Präbenden; der Rector Gregors des Großen, der Stellvertreter des Scholasticus, erscheint als das eigentliche Haupt des Lehrwesens, der Cantor hat die kirchliche Choregie zu leiten; ein Circulator, der alte Paedogogus, übt die persönliche Aufsicht; alle Lehrer in besondern Fächern empfangen wohl den Namen magistri, aber schon beginnen die canonici im zehnten Jahrhundert ihre Pfründen, praebenda, nach Belieben außerhalb des Stiftes zu genießen und das Lehrerthum selbst sinkt mit dem Mangel an Achtung in Unselbständigkeit. Die Formel beginnt statt der Sache zu herrschen, und es scheint das die Zeit zu sein, wo die in ihrer Bedeutung untergehenden Domschulen die formale Unterscheidung der septem artes in das Trivium und Quadrivium als formellen Lehrgang acceptirt haben, wobei man mehr und mehr die vorliegenden Arbeiten der Alten, namentlich den Donat für die Grammatik, den Cassiodor und Boëthius für die übrigen Wissenschaften, ohne alles tiefere Eingehen trivialisirte; die septem artes selbst nahm man dabei aus Martianus

Capella's Satyra, wo die grammatica, dialectica, rhetorica das sog. Trivium bilden, die geometria arithmetica, astronomia und musica das Quadrivium, ohne eigentlich damit eine klare Vorstellung und noch weniger einen festen Lehrgang zu verbinden. Die unklare Idee des Aristoteles über τέχνη und ἐπίστημα wirft hier zuerst ihren wesenlos gewordenen Schatten; es gibt noch keine Wissenschaft neben und über den artes liberales; aber schon ein Jahrhundert später erhebt sie sich über diesen ganzen allmählig wirkenden Bildungsgang, der sich hier zuletzt doch in der lateinischen Grammatik — noch ohne Ahnung vom Griechischen — erschöpft. Die Zeit des neunten Jahrhunderts fühlt schon diesen Niedergang, und beginnt nach Karl dem Großen den Kampf mit ihm, indem jetzt die Synoden (concilia) an der Stelle des großen Kaisers eintreten. Es wird eine wichtige Aufgabe der künftigen Geschichte des eigentlichen Schulwesens werden, die Stellung und Arbeit dieser Concilien in dem Geiste Karls für die Erhaltung jenes kaiserlichen Staatsschulwesens einmal selbständig zu verfolgen. Denn das Pabstthum hat an dieser Bewegung noch keinen Theil und kein Verständniß für dieselbe. Es wird dabei von höchstem Interesse sein, den Charakter der spanischen Synoden, die schon im siebenten Jahrhundert mit ihren Canones die Bildungsgesetzgebung beginnen, aber sie im strengsten Sinne des Wortes kirchlich gestalten, gegenüber dem der germanischen festzustellen, wie sie namentlich im neunten Jahrhundert für das Schulwesen und den Volksunterricht auftreten. Diese beginnen wohl im Wesentlichen mit der Frankfurter Synode von 794 noch unter Karl dem Großen; die wichtigsten dann folgenden sind die Synoden von Mainz (unter dem Vorsitze Riculfs, Alcuins Schüler s. u.), von Rheims und von Tours von 873, welche gemeinsam den Gebrauch der Muttersprache für die gesammte Geistlichkeit im Unterricht annahmen, das (Concil) von Aachen von 877, nach welchem die Laien nicht mehr in die Klöster aufgenommen, sondern den Domschulen zugewiesen werden sollen, das folgende von Paris, i. J. 829, in welchem der Kaiser um Erhaltung und Herstellung von Volksschulen gebeten wird, und ein gleichartiges von Mainz v. J. 847, dann das erste (Concil) von Meaux, nach welchem jeder Bischof gezwungen sein soll, einen öffentlichen Lehrer wenigstens für die Presbyter (presbyteros plebeium) zu halten, das zweite von 855, welches die Lehre auch „für die menschliche Weisheit“ fordert, und das (Concil) von Tours (859), welches wieder das öffentliche Schulwesen als eine Hauptaufgabe der Kirche hinstellt. Uns würde es viel zu weit führen, auf das Einzelne einzugehen; schwer wird es überhaupt sein, Genaueres festzustellen; aber das sieht man deutlich, wie bei der Stellung, welche das Pabst-

thum schon im neunten Jahrhundert gegenüber diesem Schulwesen und der classischen Bildung der Bischöfe einnahm, diese Anstrengungen vergeblich sein mußten (s. u.). Darauf nun kommen wir zurück. Daß, beiläufig, von einer eigentlichen Kategorie der „Hofschulen" nicht mehr die Rede sein kann, und daß die „Stiftschulen", welche vereinzelt erscheinen, noch gar keine selbständigen Schulen, sondern nur gelegentliche Stiftungen für bestehende Domschulen bedeuten, erscheint wohl als feststehende Thatsache. So neigt sich hier das Werk Karls seinem raschen Verfall entgegen; doch gab es auch für die Domschule einen Punkt, der wenn auch nicht so sehr für die Bildung, so doch für das Kirchenthum von Bedeutung wurde, und den wir hier zum Schlusse berühren wollen.

Das war das System der christlichen Feste mit ihrer liturgischen Gestalt im Ritus und mit dem Proceß, durch den auch hier das Epos in das Theater — die Legende in das liturgische Drama — übergeht.

Man wird wohl Wesen und Bedeutung der Feste in ihrem Unterschied von den Feiertagen für das kulturelle Element streng unterscheiden müssen. Das Fest bildet stets den Ausdruck des höheren Volksbewußtseins; Begriff und Wirkung der Feiertage gehören dem wirthschaftlichen Leben. Jedes Fest ist daher von Anfang an ein gottesdienstliches; so war es bei den Hellenen, so bei den Römern, und so auch bei den Germanen. Und als nun das Christenthum zur Kirche wird, muß es daher das kirchliche Fest als ein wesentliches Element seines Kultus in sich aufnehmen und verarbeiten, und zwar in dem Sinne, daß diese kirchlichen kleinen und großen Feste namentlich für die untersten Classen die Schulbildung ersetzen. Es bedarf keines Beweises, daß alle ältesten Gaufeste in der Alten wie in der Neuen Welt landwirthschaftliche Feste sind, die erst in Athen ihren Charakter verlieren. Die Aufgabe der entstehenden Kirche war es nun, die Vorstellung von diesen Festen und ihre ursprüngliche natürliche Ordnung mit christlichen Namen und christlichen Darstellungen zu erfüllen; so wurden Weihnachten, Ostern und Pfingsten aus heidnischen Gau- zu kirchlichen Christfesten, und Grimm hat sich auch hier das hohe Verdienst erworben, uns dieselben in ihrer ältesten Gestalt vorzuführen und ihren Uebergang in das kirchliche Leben zu verfolgen, während K. Schmid sie zuerst mit der Geschichte der Erziehung in eine (lose) Verbindung bringt. Der wesentliche Einfluß derselben bestand darin, daß in ihnen jene strenge, durch die lateinische Sprache scharf festgehaltene Scheidewand zwischen dem Priesterstande und dem Volke wenigstens theilweise aufgehoben, und das letztere hier zur freien Theilnahme an diesem Theil des Kultus herbeigezogen wurde, wie es in der Gau-Epoche bei allen Völkern der Fall gewesen. Und es ist ein hochbeachtenswerthes Bild, das sich in diesen

Umzügen mit ihren Gesängen und Darstellungen uns darbietet. Denn es ist auf den ersten Blick klar, daß es sich hier nicht um neue Erfindungen handelt, sondern daß die uralteste Tradition des indogermanischen Kultus auf allen Punkten zum Theil bis auf den heutigen Tag zum Grunde liegt; das katholische Volksfest ist die ins Christliche übertragene älteste Choregie; es ist die Stammgenossenschaft der Hellenen und Germanen, welche hier durchbricht, und die wohl einer ernsten Untersuchung würdig wäre! Merkwürdig immerhin ist, daß sich in diesen Festen der Kirche auch das zweite Element der letzteren, von dem wir sprechen, das Schulwesen, von Anfang an so deutlich geltend macht — und darin sehen wir den eigentlichen Unterschied zwischen der hellenischen und der kirchlichen ältesten Choregie; denn die erstere hatte auch hier von jenem Elemente keine Ahnung; ihr Lehrwesen hatte lange auch hier keine Beziehung zum Gottesdienst. Jene innige Verbindung des Schulwesens mit den kirchlichen liturgischen Festen aber erscheint keineswegs bloß in dem sog. Nikolausfest, dem Feste des Gregorius, das uns Grimm so drastisch beschreibt, oder in der Popanz-Puppe, dem Teufel mit seiner Ruthe, den man in den süddeutschen Ländern den Kindern zum Nikolausfeste schenkt, und der nichts anderes ist als das Schreckbild des strafenden Schulmeisters, sondern darin, daß wohl in allen germanischen Ländern die Schule als solche mit Gesang und Gebet das Fest in sich selber feiert, wobei freilich die katholischen Länder neben den Landesfesten die streng kirchlichen festhält, während in den evangelischen fast nur noch die ersteren als Schulfeste erhalten sind. Die Epoche aber, in der sich diese Sitten festzustellen beginnen, ist die vorliegende, und sie ist es auch, in der sich zuerst das christliche Epos, die Legende, zum christlichen Drama, den Passionsspielen aller Art, ausbildet. Wir müssen allerdings dabei wohl davon ausgehen, daß diese christlich kirchlichen Dramen viel mehr der Literaturgeschichte als dem allgemeinen Bildungswesen angehören; so interessant dieselben, und namentlich die dramatischen Werke der spät erst wiederentdeckten Hroswitha an sich sind, so haben sie doch eigentlich zur Geschichte der Bildung kaum eine nähere Beziehung; sie zeigen uns nur, daß auch hier die höhere Bildung stets die Verschmelzung mit den classischen Elementen festhielt; der Kaiser Constantin in den Dramen der Hroswitha ist ein redender Zeuge davon, daß die hellenisch-römische Kultur in den höher stehenden Classen wenigstens als vages historisches Bild fortlebte. Und das ist es auch, was im Unterschiede von dieser Zeit den Charakter des kirchlichen Dramas des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts bildete. Denn in dem geistigen Mittelalter, das der karolingischen Epoche folgt, verschwindet jene innere Verbindnng mit der Antike aus dem Volksbewußtsein, um sich auf die hohen Schulen zu-

rückzuziehen und hier die neue Gestalt der Wissenschaft zu begründen; das dramatische Element aber bleibt und beginnt sich strenge auf das Kirchenthum zu beschränken. In dieser Beschränkung erzeugt es nun diejenige Classe von dramatischen Darstellungen, die wir die „Mysterien" und die „Moralitäten" nennen, in denen das antike Element so gut als gänzlich verschwindet, um damit im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert als Renaissance eine neue Epoche zu beginnen, und das Drama nur noch den höheren Classen vorzubehalten. Nur daß auch an dieser Stelle die Continuität der Entwicklung im Auge behalten werde.

Faßt man nun das bisher Gesagte zusammen, so bedeutet uns das Entstehen und die Wirksamkeit dieser Domschulen das Kirchenthum im Unterrichts- und Bildungswesen dieser Zeit. Eine wesentlich verschiedene Gestalt bietet uns dagegen, als ihr großes Correlat, das Klosterthum im Bildungswesen.

Die Klosterschulen und der Anfang der Gymnasien. Alcuin. Walafried Strabo. Rhabanus Maurus. Verfall derselben.

Wir haben eine Menge Nachrichten über die einzelnen Klöster schon aus dieser Zeit, und es liegt in der Natur der Sache, daß jedes derselben seine eigene Geschichte hat. Das, was wir ins Auge zu fassen haben, ist jedoch ihre Stellung zur Gesammtheit des geistigen Lebens Europa's in unserer Epoche.

Der Charakter der Klöster ist nun in dieser ersten germanischen Zeit ein ganz bestimmter, und ihr Einfluß gerade dadurch ein höchst bedeutender. Sie sind erstlich eine ganz selbständige Gestaltung innerhalb der Kirche, und wir müssen festhalten, daß sie neben den Bisthümern die Selbstverwaltungskörper innerhalb des jungen Christenthums und seiner Kirche sind. Die gesammte Organisation ihres inneren Lebens beruht deßhalb darauf, in ihrer Ordensregel und ihrem Kultus zuerst dieser Anforderung zu genügen. Dann aber bleibt nach vollbrachten Horen und Messen dem Mönche Zeit übrig; die lateinische Sprache ist die Veranlassung, diese Zeit auch auf die Bildung der Alten Welt zu verwenden; jede Bildung der Antike aber gebiert im Menschen das woraus sie selbst hervorging, die freie Selbständigkeit des Geistes; die freien Stunden des Mönches werden damit der Boden, auf dem in der Einsamkeit das Denken über göttliche und menschliche Dinge, und mit ihm die Hochachtung vor der geistigen Arbeit und der geistigen That jener untergegangenen Welt erblüht, auf welche die lateinische Sprache und selbst die Legende den sinnenden Mönch täglich zurückwirft. So entsteht ein zugleich freier und individueller Kultus des allgemein Menschlichen

und Göttlichen bei den begabten Geistern in der stillen Zelle, die mit dem äußern Kirchenthum des Episkopats wenig zu thun hat, und deren Arbeit von den Genossen wie von dem Volke dennoch hoch geehrt wird. Ein specifisches, sonst nirgends vorhandenes Element bildet sich damit durch dieses friedliche und zugleich unabhängige Klosterthum in der germanischen Welt aus, ein Element, an dessen stiller Arbeit sich bis auf den heutigen Tag Tausende erfreuen. Es ist das Versenken in die geistige Vergangenheit, die an dem Studium der Classiker im beschaulichen Leben des Geistes wieder zur Gegenwart wird, die Freude an dem Wiederaufbau der Alten Welt aus den Spuren und Trümmern, die man mühsam aus dem Schutt hervorgräbt, mit dem die Zeit sie bedeckt hat, das Bewußtsein eines zweiten höheren Werthes des eigenen Lebens neben dem, den es für das bloß Brauchbare haben mag; und diese Arbeit ist, so lange sie noch daran ist sich die objectiven Elemente ihres neuen geistigen Baues zu setzen, die künftige Gestaltung in dem gegenwärtig Gefundenen innerlich schon ahnend und genießend, die Gelehrsamkeit, aus der dann die selbstthätige Wissenschaft langsam entspringt. Gelehrsamkeit aber gibt geistige Selbständigkeit des zu eigen gewordenen Wissens; die Mängel dessen was sie geben kann, erzeugen die Individualität der geistigen schöpferischen That, in der jeder den Reflex der inneren Arbeit zum Ausdruck bringt. In der Stille reift die Tiefe, in der Tiefe die Kraft der eigensten Persönlichkeit. Es war die Aufgabe des Christenthums, das für das Element des Glaubens zu vollbringen; den Glauben als solchen soll dann die Kirche in seinen Erscheinungen vertreten, im Kloster dagegen geschieht das, worauf der Anfang aller Entwicklung beruht; die Theilung der geistigen Arbeit tritt ein, und neben Glauben und Kultus findet das selbstthätige Wissen, wenn auch zuerst nur als reine Gelehrsamkeit, seine Heimath. Darum jene Liebe zum klösterlichen Leben, der wir in dieser ältesten Zeit des germanischen Christenthums so oft bei den bedeutendsten Männern begegnen, und daher die geistige Gewalt desselben über das Volk, sowie ihre große Function, die Bewahrer der antiken Schriften zu sein, die sie begreifen lernten, indem sie sie abschrieben. So sind die Klöster die Asyle der antiken Wissenschaft und damit die Wiege des selbstthätigen Gedankens der Neuen Welt geworden.

Bis zum achten Jahrhundert freilich leistete sie das nur für den Einzelnen der sich dazu berufen fühlte, und nur für den Klostergenossen. Eine Leistung für das Gesammtleben wie bei dem Weltclerus war für sie nicht da; der gelehrte Mönch mußte sich mit sich selber genügen. Jetzt aber kam das, was wir den arbeitenden Staatsgedanken des Karolingerthums nannten, der Bedarf neben der im Clerus sich ent-

faltenden ritualen Einheit auch nach jener innigen Verbindung des germanischen Bewußtseins mit der Alten Welt und ihrem geistigen Leben. Die soll ihrerseits auch thätig werden, wenigstens in den Häuptern des Volkes; ohne sie fehlt der Geist dem nenen gewaltigen Staatskörper. Daher bedarf er der Anstalten, welche ohne andere öffentliche Aufgaben die Function vollziehen, diese antike Welt durch regelmäßige Lehre der eigenen germanischen Bildung zum Grunde zu legen. Die nun findet er, durch den Gang der Dinge vorbereitet, in jenen Klöstern. Sofort erfaßt er sie, und ruft sie aus ihrem beschaulichen und gelehrten zum thätigen Leben. Wie er das vollbringen kann, ist nicht zweifelhaft. Er hat die Kirche zur Lehrpflicht für das Volk herbeigezogen, dasselbe muß er mit den Klöstern thun; er verbindet darum das klösterliche Leben mit dem höheren Unterricht, und so entstehen die großen Klosterschulen dieser Epoche.

Hält man nunmehr in dieser Urgeschichte des Bildungswesens den Charakter der Klöster mit dem des Clerus zusammen, so ist es klar, daß man gründlich Unrecht hat, die Kathedral- und Pfarrschulen einfach neben die Klosterschulen hinzustellen, oder sie gar zusammenzuwerfen. Die Klosterschule hatte vielmehr eine eigene wesentlich andere Function als die Pfarrschule, und es ist nicht der letzte Beweis von dem Tiefblick Karls des Großen, daß er auch diese zu erkennen und für seine Staatsidee zu benutzen verstand. Die Pfarrschulen waren auch ihm die allgemeinen und gleichartigen Organe für die Volksbildung; das Kloster dagegen ist die erste Heimath des wissenschaftlichen Bildungswesens. Und wenn die klösterliche Gelehrsamkeit allerdings bereits vor ihm da gewesen sein muß und auch da war, so hat er sie dazu gebracht, die Gründer der gelehrten Bildung und damit die erste Wiege jener geistigen Selbständigkeit zu werden, die schon in der Zeit der Scholastik die europäische Bildung mit ihren großen Anschauungen ebenbürtig an die Seite der hellenischen zu stellen vermochte. Dies ist der Standpunkt, von dem aus man das Klosterschulwesen jener merkwürdigen Zeit betrachten muß.

Das Moment nun, durch welches das ins Werk gesetzt wurde, war äußerlich ein einfaches. Bei der steigenden Bedeutung der lateinischen Bildung ward dieselbe auch für die höheren Classen immer wichtiger, und die Kathedralschulen, in denen die Lehre doch immer nur die zweite untergeordnete Beschäftigung des Clerus war, konnten sich auf eine gründliche Bildung ihrer Schüler nicht einlassen. So blieb für den, der das Studium ernsthaft nehmen wollte, nur das Kloster übrig, in welchem es selbst ernsthaft genommen ward. Auf dieser Grundlage veranlaßt der Kaiser die Klöster, eigene Schulen auch für die Laien zu errichten. Es ist nicht zu bestimmen, wann das zuerst geschehen ist; gewiß aber

ist diese Uebung in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts schon in voller Blüthe. Und nun läßt es sich leicht erklären, daß dieser klösterliche Unterricht in jeder Beziehung viel systematischer und gründlicher sein mußte, als der der Kathedralschulen. Ebenso klar ist es dagegen auch, daß die besondere Errichtung solcher speciellen Klosterschulen ursprünglich doch immer von dem guten Willen — oder, wie wir eher sagen möchten, von der Individualität des einzelnen Klosters und wohl auch von seiner eigenen Tradition abhing, und somit gehört das in die einzelne Klostergeschichte. Als nun aber das Bildungswesen in den Staatsgedanken des Kaisers hineintritt und er nicht bloß die Theilnahme aller an demselben forderte, sondern auch die durch Gelehrsamkeit Ausgezeichneten mit seiner Ehre öffentlich auszeichnete, da entstand ein Wetteifer unter den Klöstern selbst, und sie treten mit allem Ernste und aller Kraft in das Bildungswesen hinein, ihm das bringend, was die allgemeinen Kathedralschulen nicht zu geben vermochten, jene Gründlichkeit des Wissens und jene Regelmäßigkeit des Studiums, deren Nothwendigkeit und Werth sie an sich selbst erprobt hatten. Jetzt fangen sie an, ihre alten Manuscripte ernstlich zu lesen und für den Unterricht zuzubereiten; die Namen der großen lateinischen Classiker tauchen aus ihrer Vergessenheit wieder auf, die Encyclopädisten der letzten römischen Zeit werden wieder hervorgesucht, und Boëthius, Cassiodorus, Capella, Donat werden die Grundlage für die Lehrerbildung; die Kinder der besseren Classen sammeln sich um die Klöster und tragen ihren Ruf der antiken Gelehrsamkeit in alle Gegenden hinaus; und so erzeugt sich das, was in diesen Jahrhunderten die bedeutsame Stellung der Klöster bildete. Sie werden neben den Pfarrschulen, die denn doch wesentlich für die allgemeinere Volksbildung thätig waren, die Träger der classischen Vorbildung, sie vertreten in diesen Jahrhunderten in allem Wesentlichen das, was heut zu Tage die höheren Classen der Gymnasien sind, allerdings wie wir gleich sehen werden, mit specieller Beschränkung auf die rein lateinische Classicität und auch für diese nur im untergeordneten Grade; aber wenn man sagen muß, daß der Gedanke Karls des Großen die Latinität zur Grundlage seiner europäischen Staatsidee gemacht, so sind es die Klöster, welche dieselbe endgültig zur Grundlage der wissenschaftlichen Bildung in derselben gemacht haben. Das war ihre Function; und diese nun hat durch Karl den Großen ihre erste öffentliche Gestalt durch dasjenige empfangen, was er in derselben hervorgerufen. Er zuerst hat in das Lehrerwesen, das sich durch seinen geistigen Einfluß fast von selber in den Klöstern ausbildete, die Schulmänner hineingebracht. Während er den Volksunterricht in den Kathedralschulen zur öffentlichen Pflicht der Geistlichkeit machte, ist er es, der das wissenschaftliche Bildungs-

wesen zu einem selbständigen öffentlichen Beruf erhoben hat. Und das ist seine, noch heute fortlebende That auf diesem Gebiete; mit ihr beginnt eine Entwicklung, in deren Mitte wir alle noch gegenwärtig stehen.

Die beiden Wege nun, welche er für diese große Aufgabe gleichzeitig einschlug und die von da an in keiner Zeit wieder ganz verlassen worden sind, waren erstlich die Berufung aller bedeutenden Männer für diese Klosterschulen, und zweitens die Begründung eines so weit als thunlich gleichartigen Lehrplanes der wissenschaftlichen Vorbildung, für deren Ausführung ihm dann wesentlich eben diese Männer die maßgebenden Leiter wurden. Damit legte er den Grund zum Gymnasialwesen der kommenden Zeit, und noch heute genießen wir die Früchte, die er damals gesäet.

Daß Karl der Große während seiner ganzen Regierung beständig bestrebt war, alles was sich auszeichnete in seinen Staat herbeizurufen, wissen wir. Welches nun die Form dieser Berufung, die juristische Stellung und der Unterhalt der Berufenen gewesen, läßt sich vor der Hand nicht genau sagen; gewiß ist dagegen, daß er ihnen Lehrgegenstände und Lehrplan selbst überließ, aber sie mit Ehren und Unterstützungen aller Art umgab. Die beiden Länder, aus denen er, man kann wohl sagen systematisch, jeden Mann von Ruf in seine Umgebung heranzog, waren wohl fast allein Italien und England, und zwar schienen schon damals beide Länder ihren wissenschaftlichen Charakter specifisch ausgebildet gehabt zu haben. Italien war die Heimath der entstehenden kirchlichen Ordnung und des Restes der schönen Künste; von hier kamen Karl dem Großen die Ordner der Rituale und die Meister des Chorgesanges, wie er dem Bischof Drago in Mainz italienische Sänger schickte, die den Kirchengesang nach italienischem Muster eines Basilius, Ambrosius und Gregors des Großen einrichteten, aber allerdings die Deutschen dabei so hochmüthig behandelten, daß diese ihnen aufsätzig wurden (vgl. Ekkehardus minimus de cantu ecclesiastico, ein Mönch von St. Gallen, neuntes Jahrhundert, mit allerlei Klostergeschichten, und Cramer a. a. O. p. 37, 38). Aus England und Irland, deren Söhne schon früher (s. B. I) als eifrige Besucher der letzten römischen Hochschule speciell erwähnt werden, nahm er dagegen die Männer der eigentlichen Wissenschaft, unter ihnen in erster Reihe den berühmten Alcuin, dessen Namen und Leben in der Geschichte der classischen Bildung untrennbar verbunden sind. Um ihm seine Stellung zu geben, machte er ihn zuerst zum Lehrer seiner eigenen Kinder, und da mit diesen gewiß auch andere Söhne der ersten Familien an diesen lectiones Theil nahmen, so entstand die lange beibehaltene Vorstellung einer eigenen „Hof-

schule" des kaiserlichen Hauses. Dann aber erhob er ihn zum Abte und damit Vorstand der Klosterschule von Tours, wo er mit steigendem Ruhme wirkte und wahrscheinlich der Träger aller der Maßregeln wurde, mit denen Karl speciell das Klosterschulwesen in seinem ganzen Reiche gründete, wie in Fulda an dessen Abt Bangolf er die erste große Schulordnung der Klosterschulen erließ (787), oder förderte, wie in Reichenau, dessen Abt Hatto er selbst an seinen Hof zog. Von da an entwickelt sich nun die wissenschaftliche und die Lehrthätigkeit dieses Klosterschulwesens im raschen Aufschwung während des zehnten Jahrhunderts, stets auf der Grundlage des staatsmännischen Princips, daß in ihnen neben der strengen geistlichen Schule „Kinder aller Stände — wo es nöthig war auch wohl mit Unterstützung in Nahrung und Kleidung — unterrichtet werden sollten und zwar nicht bloß für den geistlichen Beruf, sondern überhaupt um sie „geistig zu bilden und für ein höheres und edleres Leben brauchbar zu machen"; denn Karl wußte sehr wohl, daß damals nur die Kirche überhaupt fähig sei die Bildung zu verbreiten, und daß er nur aus den bei ihr Gebildeten die Männer für den höheren Staatsdienst nehmen könne, ein Gedanke, der am deutlichsten in der Stiftungsurkunde der Osnabrücker Schule ausgesprochen ward und der ihm beständig gegenwärtig war, wenn auch jene Stiftungsurkunde formell in ihrer Aechtheit bestritten sein mag (Schaumann, Gesch. d. niedersächs. Volkes 1839, p. 447. Möser, Osnabr. Gesch. I. 406). Das war dadurch die Zeit, in der die großen Klöster, welche das wissenschaftliche Lehrerthum in dieser germanischen Staatsbildung übernahmen, gerade wie einst die Schulen von Rom, Alexandrien, Marseille und andere sich europäischen Ruf erwarben und durch die Gleichartigkeit ihrer Lehrerarbeit jener Idee der europäischen, auf der Gemeinsamkeit der classischen Lehre beruhenden Bildung die ursprüngliche Basis gaben. Wir nennen unter diesen europäischen Klöstern und ihren Klosterschulen in Frankreich vor allem Tours und Clugny, in Deutschland Fulda und St. Gallen mit dem Gründer seines Rufes, dem späteren Bischof von Lüttich, dem berühmten Notker, die Niederlande aber waren am reichsten, als dem Aachener Hofe am nächsten liegend; hier blühten St. Omer, Lüttich mit vier rivalisirenden Klosterschulen, Corvei, Gemblours und andern, die uns Cramer aufführt; ähnlich in England und Irland; die Berufungen des Kaisers hatten die frühere Beschränktheit des klösterlichen Studiums der alten Zellengelehrten gebrochen; hinausgerufen zur praktischen Thätigkeit in dem machtvollen Kaiserstaate, traten sie untereinander in Berührung, fühlten sich als ein Ganzes, und ihre Verbindungen reichten über ganz Europa; nur von den spanisch-afrikanischen Klöstern erfahren wir nichts; von einem Einfluß des Pabst-

thums ist natürlich auch hier noch keine Rede. In diese Lehrthätigkeit brachte **Rhabanus Maurus**, der bedeutendste Schüler Alcuins (geb. 766), seitdem er mit seinem 26. Jahre Alcuins Vorträge in Tours gehört hatte und 822 Abt von Fulda geworden, die Elemente eines systematischen Lehrganges hinein; seine unermüdete Thätigkeit für das gesammte Unterrichtswesen, die er seit 847, wo er Erzbischof von Mainz wurde, auch über die Kathedralschulen erstreckte, gab ihm den Namen des primus praeceptor Germaniae, und mit vollem Recht übersetzt K. Schmid das so, daß er der erste **Schulmann** in Deutschland gewesen sei (II. p. 197 ff.). Er war es auch, der in dem Concil zu Mainz 847 im Sinne Karls des Großen den Grundsatz des Concils von 813 wieder zur Geltung brachte, daß die Predigt nicht mehr in lateinischer, sondern in der Landessprache, in Deutschland deutsch gehalten werden sollte. Aber freilich war damals schon die Zeit vorüber, in welcher der Kaiser solchen Ordnungen hätte Nachdruck geben können. Denn schon im zehnten Jahrhundert beginnen diese Klosterschulen zu verfallen, um allmählig einer höheren Gestaltung Platz zu machen.

Wenn man nämlich diese Klosterbildung des Laien in dieser Zeit vorurtheilsfrei betrachtet, so kann es kaum ein Zweifel sein, daß dieselbe schon damals alle Vorzüge und Fehler unsres heutigen Gymnasialschulwesens gehabt habe. Wir haben in neuester Zeit ein Document in Händen, das Cramer noch nicht kennen konnte und das uns ein höchst treues und warmes Bild von dem Unterricht in jenen Schulen gibt, aber uns zugleich auch zeigt, wie beschränkt derselbe eigentlich gewesen. Es ist ein Tagebuch von **Walafried Strabo**, dem vielleicht bedeutendsten Schüler von Rhabanus Maurus, der selbst Lehrer an der Klosterschule zu Reichenau ward (842) und 849 als Abt des Klosters starb. Dies Tagebuch beginnt mit dem J. 816 und endet mit dem J. 825. Herausgegeben in den Berichten der Erziehungsanstalt des Benedictiner-Stifts zu Maria-Einsiedeln 1856—57 hat K. Schmid einen Auszug gegeben (II. p. 199—214). Das erste Princip der Lehre war der Erwerb der lateinischen Sprache, dem Donat — wohl in irgend einem Auszug — zu Grunde gelegt ward, nebst Auswendiglernen; die älteren Schüler unterrichteten die jüngeren; sie dürfen nur lateinisch reden; wenn diese Sprachkenntniß — Grammatik — ausreichte, gingen die Schüler schon damals auf Grundlage von Prüfungen in die Rhetorik über; hier erscheinen bereits die Kategorien der Etymologie, der Orthographie und der Metrik auf Grnndlage des Cassiodor, mögen aber wohl sehr kurz und einfach gehalten worden sein; dazu ward Cicero und selbst Quintilian herbeigezogen; für die Geschichte dient Beda nebst Legenden, doch auch schon Virgils Aeneide; dann kommt die

Dialektik, in der Alcuins Schrift zu Grunde gelegt wird, obwohl nur ein Exemplar davon vorhanden ist; Strabo erzählt, wie schon hier die altrömischen „disputationes“ beginnen und mit heißem Eifer betrieben wurden; den Stoff dazu gab der Codex Theodosianus und selbst die Leges Barbarorum nebst beständigen Uebungen und Wiederholungen. Es ist ungefähr das Trivium, das wir hier vor uns sehen, ohne daß jedoch der Namen desselben genannt würde. Jetzt folgt eine Art Quadrivium; zuerst die Geometrie nach Boëthius und mit ihr etwas Geographie, dann auch die Musik des Boëthius, von der Strabo offen bekennt, daß er sie nicht recht verstanden, was wir ihm glauben, obwohl jeder etwas singen und auf der dreisaitigen Leier spielen mußte, oder auf Flöte, Posaune, Trompete, Harfe. Dazu etwas Astronomie nach Beda, und damit war eigentlich der feste Kursus zu Ende. Das Griechische ward dabei nur getrieben, wenn es jemand freiwillig lernen wollte; weiter als zur Ilias scheint man es überhaupt nicht gebraucht zu haben. Das Specifische ist, daß von einer historischen naturgeschichtlichen und philosophischen Bildung noch gar kein Anklang da ist, vor allem aber daß von einer eigentlichen Lehre in der christlichen Religion, und von irgend einer Beziehung zu Patristikern, Confessionen, oder Geschichte der kirchlichen Vorzeit nirgends die Rede ist. Es ist offenbar Grundsatz gewesen, von diesen Dinge dem Klosterschüler gar keine Vorstellung beizubringen; er sollte sich mit den Artes genügen lassen; alles Eingehen in die eigentliche Wissenschaft blieb nach wie vor die individuelle Aufgabe des Mönches, so sehr, daß wenigstens wir nicht einmal den Namen der Philosophia in dieser Zeit finden. Daß aber die tiefer angelegten Geister trotz dem allen Ernstes in das tiefere geistige Gebiet hinabsteigen und damit die folgende Zeit begründeten, werden wir gleich sehen. Von den Klosterschulen aber ward das strenge ausgeschlossen, selbst wohl für die, welche sich dem Klosterleben widmeten; die Lehre dieser gymnasialen Vorbildung hütete sich wohl, dem Klosterschüler eine Ahnung von einer selbständigen Theologie, vom Nicänum und Athanasianum beizubringen, dagegen werden sie in dem Grundgedanken herangebildet, daß das Christenthum wesentlich *in dem Gottesdienste* liege, und daß somit alles andere außerhalb desselben der *Wissenschaft* gehöre, die sich eigentlich innerhalb der lateinischen Literatur und Sprache erschöpfe, während das Griechische als ein freies Gebiet nur von den höchsten Spitzen der Gelehrsamkeit gekannt werden könne. Das Ganze macht daher entschieden denselben Eindruck, den jetzt unsere meisten Gymnasien machen, daß sie schon damals in allem Wesentlichen *rein philologische Lehranstalten* blieben. Sie bildeten Lehrer und eigentlich nichts anderes. Und war das ihr Vorzug, so war es auch

ihr Mangel. Denn wer aus ihnen hervorging, hatte zuletzt doch nur das gelernt, was er wieder lehren konnte, und selbst da wo es sich nicht mehr um Latinität handelte, kam man über Cassiodor und Boëthius nicht hinaus. Das war vortrefflich als Grundlage; aber mehr war es nicht. So wie aber diese Grundlage des jungen Geistes, die innige Verbindung der Idee aller höheren Bildung mit der alten Welt bei dem reifen Manne zu wirken begann, mußte sich allmählig der Gedanke Bahn brechen, daß man mit allen diesen Dingen der Klosterschule denn doch eigentlich noch keine Wissenschaft selbst, sondern nur die ersten Bedingungen derselben erfaßt habe; die Sprachen selbst enthielten noch kein Ziel, sondern nur den Weg zu etwas anderem, größerem, unbekanntem; sie waren in der That die artes, die Voraussetzung der Wissenschaft, nicht die scientia; und so wie nun der denkende Geist auf der Grundlage dieser Sprachen in das wirkliche Geistesleben der alten Welt hineintrat, konnten die Klosterschulen nicht mehr genügen, um so weniger, als alsbald das zweite Moment sich geltend machte. Es läßt sich schon am Ende des zehnten Jahrhunderts nicht mehr verhehlen, daß die Aufnahme der studirenden Jugend in diese Klöster die klösterliche Ordnung und Zucht selbst untergrabe. Bei aller Verehrung vor der wissenschaftlichen Klosterbildung begann daher allmählig Reaction gegen dieses Klosterschulwesen. Es war umsonst, daß ein Theil der Klöster, an deren Spitze Clugny stand, in welchem der selbst so gelehrte Abt Peter die Schule geradezu schließen ließ, und andere, unter denen sich in harter Kirchlichkeit die meisten belgischen Klöster durch möglichsten Ausschluß der weltlichen Studirenden auszeichneten (Cramer p. 125 ff.), durch strenge Zucht das alte Kosterthum in dieser neuen Stellung aufrecht zu halten strebte. Man konnte nicht mehr bezweifeln, daß mit den Scholares ein dem Kloster ganz fremdes Element in dieselben eindringe und mit der Existenz desselben schließlich auch das klösterliche Bildungswesen selbst bedrohe. Einzelne Beispiele gaben den Maßstab für den allgemeinen Zustand; so wurde das Kloster von St. Gallen am h. Markusfeste 937 von einem ungezogenen Burschen aus den höheren Ständen in Brand gesteckt, als man ihn allerdings mit Ruthen wie einen Sklaven — züchtigen wollte; und schon vor 865 ward in der Schule zu St. Peter in Hamburg ein Schüler des h. Ansgarius von dem andern erschlagen. Schon damals wollte aus gleichen Gründen St. Gallen seine ganze Schule aufgeben, was nur durch den Einspruch des Ekkehardt abgewendet ward (Cramer p. 81). In England war es nicht besser; in der Schule zu Malmesbury, wohin sich Erigena aus Oxford geflüchtet, ward derselbe von den Schülern mit Messern angegriffen, und es wird erzählt, daß sie ihn getödtet haben. Die Strenge der Zucht

konnte das Uebel nicht bessern; im Kloster Adelberg, 1178 in Württemberg gegründet, überfielen die Schüler den Lehrer und bohrten ihm die Augen aus, und der Scholastikus Rudolf in Halle ward von den Schülern, wie es scheint, bloß auf ernstliche Ermahnung hin, plötzlich überfallen und mißhandelt, wie Hurter Innoc. III. 573 erzählt. So wird es wohl erklärlich, daß die Klosterschulen selbst den Mönchen bedenklich wurden. Dazu kam, daß der klösterliche Reichthum verdarb, was nicht schon durch Mangel der Zucht zu Grunde gegangen war. Die Mönche begannen dem Beispiel der Prälaten zu folgen und unter der Kutte die Lebensweise des Adels nachzuahmen; sie nannten sich nicht mehr Brüder, sondern „geistliche Herren“, ließen ihren kirchlichen Dienst durch vicarii besorgen, die dann die plebani oder Volkspriester hießen, während die Pfarrer, die sich nach Gregorius III. rectores nannten, nicht bloß das Studium, sondern selbst die kirchliche Bildung zur Seite ließen, so zwar, daß in dem einst durch seine Gelehrsamkeit so berühmten St. Gallen schon i. J. 1291 weder der Abt noch einer aus dem ganzen Kapitel schreiben konnte. Die gründlichen Arbeiten von Arx, Gräße, Hurter, Mabillon u. A. enthalten des Materials im Einzelnen so viel, daß wir es hier nicht bewältigen; aber jedenfalls wird es jetzt verständlich, wenn schon im Aachener Concil von 817 das Verbot erging, fürderhin „keinen Laien mehr in die Klosterschulen aufzunehmen“, und wenn allmählig das ganze Klosterschulwesen mit dem Beginn des elften Jahrhunderts seine eigenthümliche und bedeutende Stellung im Bildungswesen verlor. Dennoch war durch dasselbe wie durch die Kathedralschulen der Same für die höhere Entwicklung des geistigen Lebens in Europa gelegt. Die erste große Epoche des europäischen Bildungswesens ist zwar zu Ende, und im zehnten Jahrhundert sieht es recht trübe aus für alles, was die geistige Welt betrifft; dennoch bleibt die Kraft, die alles dies möglich gemacht, lebendig. Es beginnt eben eine neue Epoche. Fassen wir die erste in ihrer Grundlage auf, so ist es klar, daß es zwar keineswegs das Pabstthum, wohl aber das kirchlich werdende Christenthum ist, das diese Epoche und ihre bildende Arbeit in den Pfarrschulen für das Volk, in den Klosterschulen für den wissenschaftlichen Beruf auf der Grundlage der antiken Bildung geschaffen hat; betrachten wir das Dargelegte als erstes Glied einer großen welthistorischen Entwicklung, so ist diese erste Epoche die Zeit des ersten untersten Schulunterrichts der Völker Europas, in der dieselben nur noch wie die Schüler der untersten Classe ohne eigenes Urtheil, streng methodisch die Rudimente der höheren Bildung zu empfangen haben. Mit dem elften Jahrhundert ist es, als ob alle diese Völker aus der geistigen Schule und dem Schulwesen Karls des Großen entlassen worden; aber

sie finden sich noch weder ein höheres Schulwesen, noch eine Staatsgewalt, unter deren Ordnung sie sich zu beugen haben; so entsteht Verwirrung im Ganzen, Zerfahrenheit bei den Einzelnen, Unklarheit im Inhalt und Ziel der geistigen Arbeit, und statt der leitenden Gewalt eines großen Gedankens müssen jetzt die elementaren Kräfte des germanischen Lebens in ihrer Weise die Aufgabe erfüllen, sich in allen Dingen und so auch im Organismus des Bildungswesens ihre neue Ordnung selber zu geben.

Das ist die Epoche des geistigen Mittelalters, die jetzt beginnt, und deren Factoren wir darzulegen haben.

Zweite Epoche.

Die ständische Zeit.

Der europäische Gedanke und die Staatenbildung.

Indem wir jetzt in eine Epoche hineintreten, welche zu den merkwürdigsten und zugleich unklarsten der ganzen Weltgeschichte gehört, müssen wir in der scheinbar absoluten Zerfahrenheit mit der sie beginnt, und in dem Beginne der großartigen Staatenbildungskämpfe mit der sie schließt, vor allem wohl nach dem einheitlichen historischen Gedanken suchen, der auch sie zuerst als ein Ganzes für sich, und dann als ein organisches Glied in der großen Kette der geschichtlichen Arbeit, mit der wir zu thun haben, zusammenfaßt.

Das aber ist nicht bloß darum nothwendig, damit man diese Epoche der scheinbaren Auflösung bloß als eine Einheit für sich erfasse. Wenn wir im Gegentheil unsere eigene Gegenwart betrachten, so müssen wir gestehen, daß es eigentlich gar keinen Punkt gibt, dessen Wurzeln nicht in jene Zeit hinein reichten. Ob wir vom Staatsleben, von Gesellschaftsordnung, von Rechtsbildung, von Philosophie, von Kirche, von Städten, Burgen und Bauernhufen oder von den einzelnen Künsten und Wissenschaften reden, immer tritt uns die große Thatsache entgegen, daß unsere Jahrhunderte zuletzt doch nur die concrete Entwicklung all der Kräfte und Erscheinungen sind, welche jene Epoche, wenn auch unfertig, schon in ihrem Schoße trägt. Was jene Zeit angedeutet, das haben unsere Jahrhunderte zum staatlichen, socialen, wissenschaftlichen Ausdruck

gebracht. Selbst bis auf die Namen und Worte hinab geht diese innerste Gleichartigkeit des äußerlich Verschiedenen. Vor allem in der Geschichte der Bildung und des Bildungswesens. Das ist es, was uns immer und immer wieder zum Studium jenes Mittelalters zurückkehren läßt.

Es ist, glauben wir, von hohem Werthe, sich darüber gerade an diesem Orte Rechenschaft abzulegen. Denn auch die ganze folgende Geschichte des Bildungswesens ist zuletzt nichts als die historische Entwicklung der Factoren, welche hier erscheinen.

Bis auf Karl den Großen ist die ganze Bewegung, in welcher die germanische Welt die Alte bewältigt und dann ausfüllt, einer jener großen Naturprocesse, von deren Entstehen, Berechtigung und Zweck sich niemand Rechenschaft ablegt. Das Auftreten des ersten germanischen Kaisers ist das Ereigniß, durch welches diese große Bewegung zum Bewußtsein ihrer selbst kommt. In ihm ist Europa ein Ganzes; es beginnt sich als solches zu fühlen und zu wissen; mit Karl dem Großen gibt es einen europäischen Gedanken in der Geschichte der Welt. Ja, es ist kein Zweifel, er ist von jetzt an die Grundlage der Weltgeschichte.

Aber man kann fast sagen, nur einen Augenblick lang ist er allein da. Fast gleichzeitig mit ihm entsteht die zweite große Thatsache, die allmählige Entwicklung dessen, was wir die, durch den Entstehungsproceß der Nationalitäten getragene Staatenbildung in Europa nennen.

In diesen beiden Factoren der Einheit, in dem Gesammtleben Europas und der Selbständigkeit und Selbstthätigkeit der einzelnen, jenes Gesammtleben ausfüllenden einzelnen Nationalitäten und Staaten, ruht von jetzt an die Geschichte Europas. Ob ausgesprochen oder nicht, lebt dieser Gegensatz mit seiner Wechselwirkung in den großen Dingen wie in jedem individuellen Bewußtsein. Und vor allem die beiden größten, alles andere beherrschenden Erscheinungen der nun folgenden Epochen, die gesellschaftliche Entwicklung und das Bildungswesen Europas sind von ihm so durchdrungen, daß zuletzt alle Linien, welche die Geschichtsforschung ziehen mag, auf ihn zurücklaufen.

In der That aber bedeuten jene beiden Factoren für die Entwicklung Europas, ja für die der Welt, mehr als bloß ihren eigenen Unterschied. Das was wir von jetzt an Europa, und in ihm das Europäische nennen, ist das in dieser gesammten germanischen Welt lebendige Princip, mit dem sie einerseits der Erbe der Alten Welt wird und andererseits die Zukunft der Entwicklung aller andern Welttheile bildet. Das zum selbstthätigen Staate werdende Volksthum dagegen gibt der Gleichartigkeit dieser, auf der germanischen Entwicklung ruhenden Weltgeschichte den unerschöpflichen Reichthum an Kräften und Erscheinungen wieder, welche nur in dem Wesen aller Individualität ruhen. War die hellenische

Welt nichts als ihre Individualität und die römische zuletzt nichts als eine Einheit, so ist es das Wesen der germanischen, beides zugleich zu sein. Dieses Doppelleben ist es, in welchem sich die Kräfte organisiren, mit denen sie die Geschichte der Welt zu der ihrigen macht. Und diese nun haben wir auf unserm Gebiet in Arbeit, Kampf und Sieg zur Anschauung zu bringen.

Wenn man von diesem Standpunkt aus das Bild, das sich vor uns entrollt, in seinen einzelnen Theilen betrachtet, so ist allerdings eine, alle Lebensverhältnisse, und so auch unser Gebiet umfassende Auflösung und selbst örtliche Vereinzelung das erste wesentliche Ergebniß. Faßt man aber die tausend Jahre seit Karl dem Großen und den uralten Kampf zwischen der Einheit des germanischen Lebens und der Selbstthätigkeit seiner einzelnen Lebensgebiete als ein Ganzes ins Auge, so entfaltet sich ein Drama voll von ungeheurer Arbeit und den tiefsten und gewaltigsten Bewegungen, welche der Einzelne kaum noch ganz zu empfinden, geschweige denn zu beherrschen vermag. Um so entscheidender wird es daher, das eigene Gebiet, auf das wir uns beschränken, für die eigene Aufgabe mit möglichster Klarheit zu bestimmen.

Wir dürfen dabei die pragmatische Geschichte der Entwicklung Europas zu seinem Staatensystem aus dem germanischen Kaiserthum Karls des Großen, die erste rein feudale Theilung des Vertrages von Verdun, das Entstehen der Einzelstaaten, ihre einzelne innere organische Entwicklung durch das entstehende Königthum, ihre feste Gestaltung seit dem sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert und die immer aufs neue wiedergeborne Idee eines europäischen Weltreiches mit all ihren Vertretern und Schicksalen bis auf den heutigen Tag als bekannt voraussetzen. Unser Gebiet ist ein anderes. Es ist das des geistigen Lebens dieser europäischen Welt, Europa in seiner Gesittung und Bildung, das auch für seine geistige Welt sich den Reichthum der Nationalitäten zu schaffen und zu erhalten weiß, und das nach tausendjähriger Arbeit dahin gelangt, wo wir jetzt stehen. Denn diese Arbeit, die wir schon früher charakterisirt haben, gewinnt mit dem Mittelalter ihre feste, objective Gestalt. Sie erzeugt die europäische Kultur, und innerhalb derselben die europäischen Kulturvölker, um mit beiden zugleich die Herrschaft über die ganze übrige Welt anzutreten. Der Punkt aber, auf welchem sich diese höchste Bestimmung der europäischen Kultur nun zuerst in concreter Gestalt dadurch herausbildet, daß die Arbeit jenes Geistes zur selbständigen Rechtsbildung gelangt, und aus der Abstraction der Bildung zur concreten Ordnung und Rechtsgestalt des arbeitenden Bildungswesens wird, ist eben diese ständische Zeit des Mittelalters, deren historisches Element wir jetzt zu charakterisiren haben.

Die ganze bisherige pragmatische Geschichte Europas nämlich erschöpft sich im wesentlichen in der Darstellung des allerdings ganz Europa umfassenden Processes, durch welchen sich seit der karolingischen Monarchie die Auflösung der europäischen Einheit in sein gegenwärtiges Staatensystem vollzieht. Die Geschichte der Kunst und Wissenschaften ihrerseits beginnt und schließt ab, gleichfalls in allem Wesentlichen, mit derjenigen Geschichte, welche die Herausbildung der nationalen geistigen Gestaltungen enthält. Ganz — ja in noch viel größerer Beschränktheit, hat sich auch die Rechtsgeschichte auf diesen Standpunkt gestellt; ihr ist das Bewußtsein eines europäischen Rechtslebens in der Erforschung des Rechtslebens jedes einzelnen für sich betrachteten Volkes verloren gegangen. Ob es in dieser Auflösung in ihre einzelnen Theile und Gebiete nun noch ein Europa gibt, wo wir es zu finden und wie wir sein specifisches Leben zu erfassen und zur Anschauung zu bringen haben, das hat nicht bloß die Diplomatie, sondern das hat auch die Wissenschaft sich zu sagen vergessen.

Unter allen am meisten ist es nun die Geschichte der Bildung und des Bildungswesens; in denen uns die gewaltige Thatsache eines solchen, die Besonderheit aller Kulturvölker einheitlich umfassenden europäisch-germanischen Lebens unwiderstehlich entgegentritt. Wer nur einmal derselben nahe getreten ist, den wird sie in allen seinen Anschauungen nicht wieder loslassen. Vor allem unsere Arbeit kann nicht anders, als sie zum Grunde legen, und damit statt seiner Geschichte zwei große Gestaltungen derselben beständig neben einander, sich gegenseitig ersetzend und bedingend, verfolgen.

Nur muß schon diese allgemeinste Auffassung versuchen, ihren Inhalt auf so feste Kategorien zurück zu führen, als das schon in ihren Grundlagen möglich ist. Die Erfüllung derselben mit den einzelnen historischen Thatsachen muß dann vollenden, was hier im allgemeinen aufgestellt wird.

Wir nun müssen das versuchen, weil darauf das ganze System und wohl auch der eigentliche Werth der folgenden Arbeit beruht.

Das Wesen der Bildung von Einzelstaaten und ihres Staatensystems schließt die staatliche Einheit, wie sie die Karolinger vertraten, aus. Es gibt von da an weder eine europäische Gesetzgebung noch eine europäische Verwaltung. Die Einheit in Wille und That geht für Europa mit dem germanischen Kaiserthum unter.

Was dagegen nicht untergeht, ist das Gleichartige in dem Wesen dieser verschiedenen Einzelstaaten und Völker, die aus der bisherigen Gemeinschaft der germanischen Welt hervorgehen.

Dieses Gleichartige ist ein zweifaches. Es ist zuerst die Gleichartigkeit der europäischen Gesellschaftsordnung, welche aus dem Leben aller europäischen Völker seit Karl dem Großen beständig trotz aller

Nationalität und Kriegserfolg eine, ihrer Gleichartigkeit sich bewußte sociale Gemeinschaft des europäischen Gesellschaftslebens bildet; nicht etwa bloß heute, sondern seit tausend Jahren. Und da nach den Gesetzen, welche die Bildung des öffentlichen wie des bürgerlichen Rechts beherrschen, auch wieder alles Recht aus der Gesellschaft in ihren Ordnungen und Classen hervorgeht, so ist gegenüber den einzelnen Rechts- und Verfassungsgeschichten der Einzelstaaten der erste concrete und nachweisbare Inhalt der europäischen Kultur die Gleichartigkeit und Gemeinschaft der Rechtsbildung aller Völker Europas, die europäische Rechtsgeschichte.

Das zweite selbständige und selbstthätige Gebiet der europäischen Kultur ist nun das der geistigen Arbeit. Diese geistige Arbeit trägt in sich von ihrem ersten Beginne bis zum heutigen Tage das Bewußtsein, das geistige Leben der gesammten Alten Welt in sich aufnehmen und entwickeln zu müssen. Sie wird dadurch zur gleichartigen europäischen Bildung. Diese europäische Bildung aber ist in dieser ganzen ersten Epoche noch die Verarbeitung der antiken Welt. Sie ist das Gleichartige und Gemeinsame, dem sich jede einzelne Bildungsgestalt unterordnet und an der sie sich in ihrem Maße, ja in ihrer geistigen Berechtigung mißt. In ihr geht Ein Gedanke, Ein Streben, Eine Entwicklung durch dieselbe hindurch; hier werden die Völker, sonst in maßlosem Kampf unter einander, von ihrem Europa mit unwiderstehlicher Kraft schon im Beginne ihrer Entstehung erfaßt, und in aller Form und aller Sprache ist diese Bildung die gleiche für alle, in Wissen wie in Glauben; jedes Volk das an ihr Theil nimmt, ist lebendig, jedes das sich von ihr scheidet, stirbt. Die Geschichte des europäischen Geisteslebens steht neben der Geschichte des wirthschaftlichen Lebens hoch über der Individualität der Nationen.

Und da nun endlich drittens diese Bildung als die Ordnung und Arbeit der geistigen Güterwelt mit derjenigen der wirthschaftlichen, die sich durch die Gesellschaft zum Recht erhebt, untrennbar verbunden ist, und so die große Rechtsordnung der Gesellschaft auch auf die geistige Arbeits- und Besitzesordnung überträgt, und damit das erschafft, was wir neben der Bildung das Bildungswesen genannt haben, so ergibt sich, was für unser Gebiet das Entscheidende ist.

Die Verwirklichung jenes in Gesellschaftsordnung und Bildung vorhandenen Lebens erscheint, durch die gegenseitige Einwirkung beider auf einander, in der tiefen, unzerstörbaren Gleichartigkeit seines Bildungswesens, und alle Geschichte des Bildungswesens ist daher ihrem letzten Inhalt nach ein Theil der Geschichte Europas in und über der Geschichte der Bildung und des Bildungswesens seiner einzelnen Staaten.

Hält man nun dieses fest, so ist auch die Scheidung des ersten

großen Zeitraumes, den wir jetzt behandeln und den wir als die „ständische Zeit“ bezeichnen, von der folgenden, der „staatsbürgerlichen“ wohl klar. Wir sagen jetzt kurz, daß in dieser ständischen Zeit die Staatenbildung in Europa noch so unvollständig ist, daß die Staatsgewalt gegenüber Bildung und Bildungswesen fast ganz machtlos bleibt, und daß daher die Bildung — die geistige Arbeit an sich — ihre öffentlich rechtliche Gestalt fast nur durch die Entwicklung und jedesmalige Gestalt der europäischen Gesellschaftsordnung empfängt. Die Bildung an sich ist in dieser großen Epoche von fünfhundert Jahren der arbeitende Geist der gesammten germanischen Welt, das Bildungswesen dagegen der Ausdruck der gleichartigen germanischen Rechtsordnung in ihrer Verwirklichung an der Bildung und ihrem, durch sie geschaffenen Organismus. In der dritten großen Epoche, in deren Mitte unsere Zeit steht, tritt dagegen in diese bis dahin fast rein europäische Entwicklung der einzelne Staat hinein, mit ihm zugleich der Proceß, durch den sich das germanische Europa über die anderen Welttheile ausbreitet. In ihm verschwinden dann allmählig die ständischen Unterschiede, das Staatsbürgerthum tritt an seine Stelle, der Inhalt der neuen Bildung fängt an, das Weltbewußtsein in sich aufzunehmen, und das Bildungswesen wird aus der Gleichartigkeit der körperschaftlichen Ordnungen zu dem, was wir alle Tage sehen und zu oft übersehen, die Gleichartigkeit der staatlichen Bildungsanstalten und des Unterrichtswesens. Das, meinen wir, sei die Grundlage, welche diesen Theil der Geschichte Europas bis zum heutigen Tage beherrscht. —

Wenn es uns nun gelungen ist, das alles gut zum Ausdruck zu bringen, so wird es klar sein, daß alsdann der Grund, der unsere Studien in jenes Mittelalter immer wieder zurücktreibt, nahe genug liegt. Es ist alsdann nicht mehr bloß die Vorzeit, sondern es ist die Grundlage unserer heutigen Bildung und Bildungsordnung, wie ihr Grund wiederum die Alte Welt war. Aber eben deßhalb wird gerade für diese Epoche die Scheidung beider Factoren mit möglichster Bestimmtheit festgehalten und durchgeführt werden müssen, obwohl das nationale Element im Beginne seiner Entwicklung so innig mit dem europäischen verschmolzen erscheint, daß sie beide fast als Eines auftreten. Demnach sehen wir schon jetzt das Kriterium des selbständigen nationalen Geisteslebens auftreten und in seiner Weise arbeiten. Das ist die Sprache. An ihr vor allem erkennen wir, daß die Selbsteigenheit des Geistes der individuellen europäischen Völker bereits in dieser ersten Epoche vorhanden und thätig ist, und es ist der höchsten Theilnahme werth zu sehen, wie sich dieselbe aus ihrem europäischen Bildungswesen langsam herauslöst, um zur eigenen Selbständigkeit zu gelangen, ohne doch noch

eine europäische Bedeutung gewinnen zu können. Und so wird die Darstellung dieser ständischen Zeit und ihres Bildungswesens in zwei Theile zerfallen, in das Bild der Europäischen und das der Nationalen Bildung, mit dem Kampfe der Elemente, aus dem beide ihre Gestaltung empfangen. —

I.

Das europäische Bildungswesen im Mittelalter.

Der Charakter seiner Geschichte.

Man wird stets über die zeitlichen Gränzen der Zeit streiten, welche man das Mittelalter nennt. Wenigstens für unser Gebiet kann indeß kaum ein Zweifel darüber sein. Wir fassen als das Mittelalter der Bildung und des Bildungswesens nicht bloß der europäischen, sondern auch der nationalen Bildung die fünf Jahrhunderte als ein Ganzes zusammen, welche dem Untergang des karolingischen Kaiserthums folgen und mit dem Entstehen derjenigen Staatenbildung enden, die jetzt das Leben Europas erfüllt. Diese Zeit nun bildet für unser Gebiet ein innerliches Ganze, und es ist von hohem Werthe, nicht bloß für die Geschichte des Bildungswesens für sich, sondern für die gerade in dieser Zeit sich herausgestaltende kommende Geschichte der ganzen Welt, welche gleichsam der germanischen Befruchtung harrt nachdem die orientalische und antike sich beide ausgelebt haben, den Charakter gerade dieser Epoche in ein möglichst festes Bild zu fassen.

Wir werden nun dabei wieder auf den Unterschied zwischen Bildungswesen und Bildung zurückgreifen müssen. Der Gang der Entwicklung aber wird uns zeigen, daß auch hier das Eine das Verständniß des Andern bedingt.

Den Charakter des Bildungswesens haben wir bereits in seiner äußerlichen Form, das ist in seinem rechtlichen Inhalt bezeichnet. Diese fünfhundert Jahre enthalten die Zeit, in welcher die äußere Ordnung der thätigen Bildung noch nicht durch den Willen des Staats, sondern nur durch die europäische Gesellschaftsordnung gegeben wird. Das Bildungswesen dieser ganzen Epoche ist ein gesellschaftliches. Es gibt noch weder eine Gesetzgebung noch eine Verwaltung desselben, oder es gibt noch kein „Unterrichtswesen“ in dieser Epoche. Daher muß sich in dieser Zeit die Bildung selbst ihr Bildungswesen erzeugen, und das Recht der ersteren durch innere eigene Kraft schaffen. Aber im tiefen Unterschiede von der Alten Welt vermag sie hier das, was sie dort nicht vermochte

und das ist es, was ihre unverwüstliche Lebenskraft in der germanischen Welt beweist. Sie vermag es, getragen durch die hohe Verehrung des gesammten europäischen Geistes vor ihrem Inhalt und ihrer Aufgabe, die rechtsbildende Kraft die diese Epoche überhaupt geordnet hat, auch für sich zur Geltung zu bringen. Diese nun erscheint auf allen Punkten in der ständischen und körperschaftlichen Ordnung; und der große Bildungsproceß, der Europa seit Karl dem Großen als ein Ganzes umfaßt, gestaltet auch das Bildungswesen dieser Epoche zu einem ständischen und körperschaftlichen. Das aber ist nicht bloß eine rein rechtliche Ordnung. Das ständische und körperschaftliche Element hat gerade hier eine andere, viel höhere Aufgabe, und es ist nicht zu läugnen, daß es sich dieser Aufgabe vollkommen bewußt war. Denn jene Kraft, die in dem ständischen Wesen und dem körperschaftlichen Recht liegt, war das einzige Rettungsmittel für die Bildung selbst gegenüber den zwei furchtbaren Feinden, die ihr auf allen Punkten entgegentreten und sie zu vernichten drohen, der Rohheit der rechtlosen Sitten einerseits und der Gewalt der Kirche andererseits. Hätte die Bildung nicht vermocht sich ihr körperschaftliches Bildungswesen zu schaffen, sie wäre untergegangen auch im Herzen von Europa, wie sie unterging in den wilden Gränzländern der östlichen europäischen Kultur durch das erste, und in den südlichen Reichen, Italien und Spanien durch das zweite. Wenn die Rechtsgeschichte uns die Ordnung des ständisch körperschaftlichen Rechtes lehrt, so lehrt uns die Geschichte des Bildungswesens die große historische Function desselben kennen. Warum weiß die erstere von Stand und Körperschaft nur das zu sagen, was von ihrer rein objectiven Rechtsform uns quellenmäßig bewahrt worden ist?

Ist das nun der Charakter des Bildungswesens, so ist der der Bildung als solcher leichter zu bezeichnen. Aber es ist dennoch nothwendig, ihn möglichst bestimmt zur Anschauung zu bringen. Der Grundgedanke für die gesammte historische Weltaufgabe des germanischen Geistes ist es, die antike Bildung in sich aufzunehmen und aus ihr eine neue Epoche des Geisteslebens zu erzeugen. Dieser Gedanke ist, wie gesagt, der der europäischen Bildung in ihrem Unterschiede von der nationalen. Für ihn ist die Zeit Karls des Großen die erste Schule. Mit dem Mittelalter tritt der europäische Geist aus dem bloßen Anlernen der classischen Dinge, aus der historischen Schulepoche heraus. Jetzt beginnt er, freilich noch immer wie der Student an der Hand des Lehrers, seine erste selbständige Arbeit. In dieser beginnenden Selbständigkeit aber geht er naturgemäß zuerst noch immer tiefer auf die Arbeiten und Gedanken seiner Vorbilder ein. Auf dem Wege nach dem Anschauen der antiken Gedankenwelt findet er die Philosophie der Alten. Sie begeistert

ihn, und erzeugt neben der immer größeren Kenntniß der Classicität die eigene germanische Philosophie. Die aber ist von Anfang an etwas wesentlich anderes als die hellenische. Sie hat nicht bloß ein philosophisches Wissen zu schaffen, sondern sie muß, was die Hellenen nie nöthig hatten, das reine Wissen dem Glauben, der Offenbarung entgegenstellen. Und hier beginnt nun jener Kampf zwischen Glauben und Wissen, der uns die ganze Tiefe des germanischen Geistes offenbart, und der den eigentlichen Charakter des geistigen Lebens des Mittelalters bildet. Wir werden gezwungen sein, ihn genauer als gewöhnlich geschieht zur Anschauung zu bringen; denn nicht alle wissen, daß die größten geistigen Fragen unserer Zeit bereits den Kern der schweren, tiefeinschneidenden Arbeit des Mittelalters gebildet. Geht man auf diese Bewegung ein, so ist der Gang der Dinge in jener Epoche als Ganzes betrachtet leicht zu verstehen. Die karolingische Schulbildung wird zur Philosophie des Mittelalters, und diese Philosophie ist eine Philosophie nicht einzelner Männer oder einzelner Völker, sondern eine Philosophie Europas, ja der Kern der europäischen Bildung. Aus dieser Philosophie entspringt dann das, was die Bewegung des mittelalterlichen Europas bildet. Das ist der sofort beginnende Kampf derselben mit der Offenbarung und mit dem gewaltigen Träger derselben, der Kirche, die im Pabstthum in sich ihren selbständigen Staatsgedanken zum Ausdruck bringt. Dieser Kampf ist es, der die Bildung Europas in diesem Mittelalter erfüllt, und in den verschiedensten Formen und Namen auftretend, zuletzt doch mit dem Siege der Kirche endet. Es ist das große Analogon der patristischen Bewegung, die wir am Schlusse der römischen Geschichte hingestellt haben. Wir werden ihn darum am tiefsten bezeichnen, wenn wir mit bekannten Namen sagen, daß die Scholastik die germanische Patristik ist. Um diesen Kampf und seinen Ausgang zu verstehen, müssen wir allerdings die Natur des dritten Factors in dieser geistigen Welt, der Kirche mit ihrer päbstlichen Organisation, gleichfalls klar vor Augen haben.

Die Kirche ist zu allen Zeiten das für seine Thätigkeit organisirte Christenthum. Das Christenthum ist die geistige Gemeinschaft der germanischen Welt. Als die staatliche Einheit Karls des Großen untergeht, tritt die kirchliche an ihre Stelle, und empfängt ihre persönliche Organisation im Pabstthum. Diese päbstliche Kirche muß daher nicht bloß den Lehrberuf des Urchristenthums, sondern sie muß unabweisbar die Arbeit gerade des karolingischen Gedankens der europäischen Bildung fortsetzen, die auf der classischen Bildung beruht. Sie muß es um ihrer selbst willen, sie muß es auch, weil Europa es gerade von ihr und ihrer europäischen Stellung fordert; sie muß es endlich, weil sie allein dieser

antiken Bildung mächtig ist. Diese europäische Kirche des selbständig organisirten Pabstthums ist daher die große, selbstgeschaffene Europäische Bildungsanstalt; in ihr und ihrer Thätigkeit beruht das europäische Bildungswesen. Daher kann es nie eine Geschichte dieses europäischen Bildungswesens geben, ohne eine genügende Kenntniß und Verständniß der Kirche und ihres Pabstthums. Gewinnt man aber das, so erkennt man sofort die Linie, auf welcher sie selbst mit jener classischen Bildung, die sie selber enthält und verbreitet, in jenen Kampf gerathen muß, den wir den Kampf der Philosophie mit der Kirche nennen. In diesem Kampfe mußte die, eigentlich doch nur auf den Schultern der Alten Welt stehende germanische Philosophie unterliegen, und das Ende dieser scholastischen Patristik des Mittelalters wäre dasselbe gewesen wie das der römisch-hellenischen, wenn nicht gleichzeitig das Element sich in dem anfangs rein kirchlichen Bildungswesen Geltung verschafft hätte, was wir oben charakterisirt haben, die rechtbildende Gesellschaftsordnung mit der Gestaltung der selbständigen Körperschaften, die jetzt auch in das geistige Leben hineintreten. Wir fassen mit gutem Recht die Bildung dieser wissenschaftlichen Körperschaften zusammen in dem historischen Proceß, welcher die Universitäten erzeugt. Ohne die Universitäten wäre das ganze Bildungswesen ein kirchliches und damit naturgemäß zum Stillstande verurtheilt worden, wie zur Zeit Roms. Wenn in der Scholastik sich der Inhalt der alten Patristik in neuer Gestalt wiederholt, so beginnt erst mit den Universitäten die selbständige Gestaltung der europäischen Bildung in dem europäischen wissenschaftlichen Bildungswesen dieser selbständigen mächtigen Körper, die allein stark genug waren der kirchlichen Gewalt zu widerstehen; mit ihnen fängt das europäische Bildungswesen an, sich durch sich selber zu entwickeln.

Aber, und das ist der tiefste Charakterzug des letzteren, die europäische Bildung besteht keineswegs in der formalen Körperschaft der Universitäten und ihrer körperschaftlichen Selbständigkeit. Diese Universitäten sind nicht bloß die negative Gränze der rein kirchlichen Bildungsgewalt. Mit ihrem bloß formalen Recht wären sie eben so unfähig zur dauernden Erhaltung der wahren europäischen Bildung geblieben wie die formell analogen Erscheinungen in der letzten römischen Kaiserzeit, wenn sie nicht einen viel höheren positiven Inhalt gehabt hätten. Der große historische Gedanke, der sie geschaffen, war ein anderer und viel gewaltigerer als der römischen Zeit. Es ist nothwendig, ihn in seiner ganzen Bedeutung vor Augen zu haben, und das wird wie bei allen wirklich großen Thatsachen stets dadurch leicht, daß die deutsche Sprache die Fähigkeit besitzt, sie mit ihrem ganzen Inhalt in ein Wort zusammen zu drängen. Wenn die Hochschulen oder Gymnasien der letzten römischen Zeit die

nothwendigen Kenntnisse und Fähigkeiten boten, so haben die Universitäten dagegen aus den Wissenschaften und ihrer Bildung einen Beruf gemacht. In ihnen beginnt das unzerstörbare ethische Element des Wissens, die einzelnen Wissenschaften, zwar noch körperschaftlich geordnet zunächst jede für sich, dann aber in ihrer Gemeinschaft, zu Berufswissenschaften zu erheben, und damit für alle Zeiten das zu begründen, was die Alte Welt zu erreichen niemals vermocht hat. Die europäische Welt hat es vielmehr verstanden, für diese einzelnen Wissenschaften die Gleichberechtigung mit der rein kirchlichen Bildung zur geltenden Grundlage des Bildungswesens zu gewinnen, und dadurch hat sie diese Kirche selber gezwungen, ihre eigene Bildung zu einer selbständigen, eigenen Berufswissenschaft zu machen. Während dabei in der Entscheidung des Kampfes zwischen Kirche und Philosophie die erste über dem ganzen Charakter des Bildungswesens liegt, so ist wieder für diesen Kampf selbst der Moment der entscheidende, in welchem in der Form der Theologie Glauben und Offenbarung selbst zu einer Wissenschaft werden. Denn jetzt haben beide nicht mehr wie bisher ein Recht über, sondern nur noch neben jeder andern Wissenschaft. Das Mittelalter aber ist es, das diese Theologie geschaffen. Die Schöpfung der Theologie war wieder der Grund der Scheidung und damit der körperschaftlichen Selbständigkeit der Facultäten, und damit ihrer Einheit in der Universität. Von da an gibt es in der Wissenschaft keine Herrschaft mehr; das Wissen ist frei geworden; die Scheidung der germanischen Welt von der orientalischen hat ihren klaren und festen, ja als öffentliches Recht erscheinenden Ausdruck gefunden, und jetzt ist diese europäische Bildung nicht mehr bloß die Uebergewalt Einer Wissenschaft, sondern die große in sich selbst ruhende Einheit und Harmonie aller Wissenschaften. Und das, erzeugt durch den jungen Geist Europas und rechtlich geschützt durch die ständische Körperschaftlichkeit, ist die wahre That des Mittelalters. An sie schließt sich dann die Arbeit der folgenden fünf Jahrhunderte, in deren Mitte wir stehen, die Erhebung der europäischen Bildung zur Weltbildung, lebendig erhalten durch das Princip der individuellen Freiheit und geordnet durch das zweite Princip des staatlichen Bildungswesens.

Das nun ist es, was wir die historische Continuität, den innerlich und äußerlich bedingten Zusammenhang der Auffassung des Mittelalters als einer selbständigen Epoche der geistigen Weltgeschichte nennen. Wir glauben nun gegenüber dem großen Reichthum einzelner ausgezeichneter Arbeiten, sowie den bisherigen historischen Gesammtdarstellungen bis auf unsere Gegenwart nur so weit in das Einzelne eingehen zu sollen, daß sich diese allgemeinen Umrisse mit bestimmten Gestalten erfüllen.

Zu dem Ende dürfen wir jenen allgemeinen Entwicklungsgang in bestimmte Perioden abtheilen, obgleich jeder verstehen wird, daß es sich verständigerweise nicht um scharfe äußere und zeitliche Gränzen handeln kann. Dennoch erkennt man deutlich die Stadien jener großen schöpferischen Arbeit des Mittelalters, und diese wollen wir kurz charakterisiren.

Als die erste dieser Perioden bezeichnen wir die, in welcher sich die beiden Factoren ausbilden, die in der zweiten auf den Kampfplatz treten. Der eine dieser Factoren ist das Entstehen einer allgemeinen europäischen Bildung, die noch ohne bestimmte Gestalt in der Erweckung der geistigen Selbstthätigkeit der germanischen Völker überhaupt, aber stets noch streng gebunden ist an die römischen Vorbilder in Form wie in Inhalt. Die Grundlage dafür ist deßhalb in ganz Europa die Kenntniß der lateinischen Sprache. Das Lateinische bedeutet aber schon jener Zeit nicht mehr bloß die Bildung als solche, sondern die specifisch europäische Bildung in ihrem Gegensatz zu jeder besonderen, nationalen oder staatlichen. Diese europäische Bildung, zum Ausdrucke gebracht durch die lateinische Sprache, fühlt sich eben dadurch als eine große europäische Einheit mitten in der Zerfahrenheit aller sonstigen politischen und nationalen Dinge; das Lateinische wird zu der, allmählig auch öffentlich-rechtlich anerkannten Bedingung aller höheren Bildung, ganz einerlei, welche besonderen Gegenstände dieselbe umfassen mag; denn dies Lateinische bedeutet dem Gefühle jener Zeit die Aufgabe der germanischen Geisteswelt, nicht etwa diese Sprache als solche zu lernen, sondern die Voraussetzung und Grundlage der höchsten Bestimmung des europäischen Geistes, die Alte Welt in ihrem Denken und Wissen in sich aufzunehmen. So entsteht schon in dieser Zeit jener Gedanke einer latinitas, oder omnis latinitas, welche das Lateinische als die selbständig europäische Bildung bedeutet; seit dieser Zeit ist alle Wissenschaft lateinisch, und bis zum heutigen Tage steht der Grundsatz fest, den jene Zeit historisch aus sich selbst erzeugt, daß erst die lateinische Sprache den Anfang einer höheren Bildung bedeute. Die scheinbar so formale Frage, ob es lateinische Realschulen geben solle, ist nichts als der Ausdruck desselben Bewußtseins welches jenes Mittelalter durchdrang, daß dieses Latein nicht so sehr einen Werth an und für sich habe, sondern vielmehr die große Brücke bedeute welche von der Alten Welt zur Germanischen hinüberführt und so das Geistesleben der gewaltigen antiken Vergangenheit mit aller Gegenwart des letzteren verbindet. Nicht die Bildung, sondern die Geschichte des Bildungswesens kann daher jene Frage lösen. Wie lange wird es dauern, bis diese Geschichte als Ganzes jedem Lehrer ebenso bedeutend erscheinen wird, als die Einzelheiten seines eigenen Faches?

Diesem ersten Auftreten der lateinisch-europäischen Bildung, welche nunmehr in ihrem Hinausschreiten über die bloße Grammatik den Namen des „studium generale“ annimmt und bis auf unsere Zeit lebendig fortwirkt, stellt sich nun die Entwicklung der Kirche als des großen choregischen Verwaltungsorganismus des Christenthums zur Seite. Diese Entwicklung hat in dieser Epoche noch mit dem europäischen Bildungswesen direct nichts zu thun; sie geht ihren eigenen Weg. Mit dem zwölften Jahrhundert aber beginnt sie den Kampf mit den Resultaten jener Bildung, der germanischen Philosophie, und so entsteht die zweite Periode.

Selbstverständlich hält nun diese zweite Periode zunächst an der Nothwendigkeit der Latinität und mithin auch des Studium generale fest; aber hier ist die Zeit, in welcher wieder die Philosophie der germanischen Welt, die aus demselben entspringt, dem Verwaltungsrecht der Kirche in allem Bildungswesen gegenübertritt, und nun der Kampf zwischen Glauben und Wissen auch die germanische Welt erfüllt. In diesem Kampfe lassen sich wieder zwei ziemlich bestimmte, ja sogar rechtlich geschiedene Stadien scheiden. Wir bezeichnen das erste als die Zeit der scholastischen Philosophie, in der die gesammte europäische Bildung noch auf der zur reinen Dialektik gewordenen Frage nach Glauben und Wissen beruht; das zweite enthält dann die Entstehung der Fach- und Berufswissenschaften, in dem auch der Glaube, wie schon gesagt, als Theologie zur Wissenschaft wird, und sich aus den Facultäten die Universitäten bilden. Die Menge der Einzelerscheinungen wächst in dieser Periode in steigendem Maße, und schon empfängt jede einzelne Wissenschaft wieder ihre Geschichte; aber hier ist es zugleich, wo bereits während dieser Jahrhunderte selbst auf dem Gebiete des Facultäts- und Universitätswesens die Besonderheit der einzelnen Nationalitäten Geltung zu gewinnen beginnt. Schon im dreizehnten, noch mehr im vierzehnten Jahrhundert bedeutet das Wort Universität bei den verschiedenen Völkern sehr verschiedene Dinge, und das darum, weil in Folge der scholastischen Epoche der Einfluß der Kirche bei ihnen ein sehr verschiedener ist. Die Einfachheit der Vorstellung von einer Universität löst sich auf in besondere Gestaltungen; die Individualität des Volksgeistes beginnt sich auf dem Hintergrunde der Geschichte abzuzeichnen, und mit dem Schlusse dieser Epoche stehen wir vor der Zeit, in der sich schon ziemlich bestimmt innerhalb der, noch immer durch die classischen Vorbilder beherrschten europäischen Bildung die Kulturvölker Europas zu entwickeln anfangen. Mit dem sechszehnten Jahrhundert sind sie dann weit genug, um in ihrer vollen Selbständigkeit ihre Laufbahn für die gesammte Geschichte der Welt zu beginnen. Den Ueber-

päischen Lebens ward. Sie will das auch sein im Bildungswesen. Aber auch hier begegnet sie dem zweiten Elemente der germanischen Geschichte, der freien Bewegung des Geistes. Diese nimmt in allen Zügen das geistige Leben der alten hellenischen Welt mit aller Kühnheit und Freiheit im Wissen und Denken in sich auf. Das zwingt die Kirche zu zwei Dingen. Zuerst, ihre eigene Organisation und Bildung für sich zu schaffen, um dem Gegner gewachsen zu sein; dann aber demselben da entschieden entgegenzutreten, wo er die Grundlage ihrer jetzt organisirten Macht, die Offenbarung, angreift. Die folgende Epoche nun zeigt, wie sich das Bildungswesen Europas durch diesen Kampf auch äußerlich und rechtlich ordnet und gestaltet. Die vorliegende Zeit dagegen enthält zuerst und vor allem den Proceß, in welchem sich die beiden Factoren, jeder für sich, selbständig ausbilden. Schon in ihr stehen daher zwei Bewegungen neben einander, deren objective Scheidung jetzt noch dadurch zu schwer wird, weil wenigstens auf dem Gebiete der höchsten Fragen beide noch in denselben Persönlichkeiten zur Geltung gelangen, oder wie wir sagen müssen, weil noch fast ausnahmslos alle Lehrer noch Geistliche sind. Das empfindet die päbstliche Kirche sehr wohl, und daher ist es schon in dieser Epoche ihr Streben, nicht bloß sich selbst zur höchsten Macht zu erheben, sondern auch alle ihre Angehörigen von der übrigen germanischen Gesellschaft auszuscheiden, indem sie die Geistlichkeit zu einem Stande macht. Das gelingt ihr; allein da sie dabei weder fähig noch willens bleibt, auch alle Wissenschaft und Lehre in sich aufzunehmen, so ist die Folge, daß nunmehr allmählig auch alle andere Lehre und Wissenschaft als die kirchliche zu einem europäisch = anerkannten Stande werde. Damit scheidet sich das nicht kirchliche Element im Bildungswesen von dem kirchlichen, beide treten einander gegenüber und durch die Bekämpfung der germanischen Freiheit des Geistes wird somit gerade das erzeugt, was dieselbe damals allein unantastbar machen konnte, das ständisch körperschaftliche Recht des freien germanischen Bildungswesens neben dem einheitlich kirchlichen. Gerade diese ständisch rechtliche Organisation der freien europäischen Wissenschaft ist enthalten in den Universitäten. Ehe diese aber entstehen, vergehen ein paar Jahrhunderte; und es ist nun die schwierige Aufgabe der Geschichte, wo möglich den Proceß anzuschauen, in welchem jene beiden Factoren, der der Einheit in der römischen Kirche und der der Freiheit in dem Schulwesen Europas, sich von einander loslösen, um dann die Bewegung der folgenden Zeit zu beginnen.

Die Kirche und ihre Entwicklung zum Pabstthum.

Wenn man eine so große Erscheinung wie die zum Pabstthum sich allmählig entwickelnde christliche Kirche als eine der gewaltigsten Thatsachen in der Geschichte erkennen will, so darf es wohl verstattet sein, sie vom Standtpunkt einer noch größeren aufzufassen.

Unsere ganze Darlegung der Organisation von Bildung und Bildungswesen ging davon aus, daß das geistige Leben in den beiden großen Grundformen zum Ausdruck gelangt, welche wir mit den Hellenen als die Ephebie und Choregie bezeichnet haben. Das Reich Karls des Großen war die Organisation der Idee einer europäischen Waffenordnung, einer wenn auch rohen, so doch gemeinsamen Ephebie aller germanischen Stämme. Diese Ephebie war indeß nur von äußerer Gewalt geschaffen und zusammengehalten. Nur das was über sie hinausging, konnte ihren Untergang überdauern. Das war das geistige Element im Leben des Germanenthums. Wir kennen es; es ist ein doppeltes. Es ist einerseits das Bewußtsein, im Christenthum die geistige Einheit, und andererseits das Gefühl, in der Verschmelzung mit dem Leben der alten Welt die geistige Freiheit zu besitzen. Als die karolingische Monarchie untergeht, übernehmen diese beide Factoren der europäisch-germanischen Choregie ihre Aufgabe und zum Theil ihre Stellung.

Um das zu können, muß das Christenthum aus der subjectiven Sphäre, die es in Glaube, Liebe und Hoffnung hat, hinaustreten, und zu einer objectiv gültigen Organisation seiner öffentlichen Function, der Choregie Europas, werden. Diese Organisation ist als öffentlich rechtliche die Kirche. Und haben wir früher unsere Auffassung richtig ausgedrückt (B. I.), so ist es eben die Kirche, in welcher das Christenthum Gegenstand der Staatswissenschaft wird.

Allein mitten auch in dieser Kirche des Christenthums lebt das germanische Element der Freiheit fort. Auch hier will es seine Selbstbestimmung zur Geltung bringen. So wie daher sich die einzelnen Stämme wieder in ihrer Selbständigkeit fühlen, beginnen sie auch sofort, die kirchliche Organisation der Stämme und Länder in die eigene Hand zu nehmen, und alles was man unter kirchlichem Leben verstehen kann, ihrer freien, individuellen Selbstverwaltung zu unterwerfen. Die Erscheinungen dieser germanischen Selbstverwaltung sind theils die kirchlichen Landesvertretungen, die Synoden, theils die körperschaftlichen Klöster. Als nun das karolingische Reich sich auflöst, werden eben diese Selbstverwaltungskörper die Träger der Zersplitterung der christlichen Einheit; ihre Freiheit wird zur Gefahr, und in ihnen erscheint für

das Mittelalter die Nothwendigkeit, zuerst und vor allem jener Einheit wieder ihren Ausdruck und ihre Kraft zu geben. Das geschieht, indem das Christenthum seine höchste Gewalt auf die Persönlichkeit des Pabstes überträgt. Die Kirche wird zum Pabstthum. Nach demselben Lebensgesetz des Staates, nach welchem ewig die durch Zerfahrenheit seiner Theile gefährdete Existenz desselben die Dictatur erzeugt hat, sucht sich auch die Kirche ihre Kraft und Rettung in der päbstlichen Dictatur. So ist die Entstehung des Pabstthums ein natürlicher Proceß im Leben des Mittelalters. Das Pabstthum ist das staatliche Element im Christenthum. Es ist nicht eine Staatskirche, denn es gibt noch keinen Staat, sondern es ist eine Dictatur. Und damit hat es alle Aufgaben, alle Kraft und alle Schwäche einer jeden Dictatur. In allen andern Dingen, und so auch im Bildungswesen.

Wir werden daher, ohne uns auf einzelne Untersuchungen einzulassen, zuerst den entstehenden Organismus der päbstlichen Kirche im allgemeinen bezeichnen müssen, weil derselbe in der That als der Träger der großen Einheit des neuen europäischen Lebens die Erbschaft des karolingischen Gedankens antritt; dann werden wir sehen, wie in dem Bildungswesen, das sich an jene Bewegung des Pabstthums anschließt, das Element der Freiheit des germanischen Lebens zuerst innerhalb dieser Kirche, dann neben derselben sich Bahn bricht, um endlich in der folgenden Epoche mit ihm den Kampf aufzunehmen.

Wir werden nun die Zeit, in welcher die neue Kirche sich für ihr specifisches Ziel vorbereitet, als die des zehnten bis zum zwölften Jahrhundert setzen. In dieser Zeit gelingt es dem Pabstthum, die zwei Dinge zu erreichen, auf denen von da an seine ganze europäische Stellung beruht. Zuerst vernichtet es jede selbständige kirchliche Gesetzgebung neben dem dictatorischen Willen des souveränen Pabstes, und dann erhebt es im Geiste jener Zeit den gesammten, ihm jetzt absolut unterworfenen kirchlichen Organismus zu einem wirthschaftlich und rechtlich selbständigen Stande, der sich von der Weltlichkeit abschließt. Diesen Proceß müssen wir kurz verfolgen. Wunderbar aber ist es zu sehen, wie es, indem es durch das erste dieser Momente das byzantinische Princip in der germanischen Welt zur Geltung bringt und damit aus derselben heraustritt, von der mächtigeren Hand der Geschichte durch das zweite wieder in das freie Leben derselben hineingezogen wird. Aber in den ersten Grundzügen grade dieser Entwicklung besteht die Geschichte der römischen Kirche im Mittelalter, an und für sich und so auch in ihrem Verhältniß zum Bildungswesen.

Nun wird man erkennen, daß es sich hier nicht darum handeln kann, eine Geschichte der Entstehung jenes Kirchenrechts zu geben.

Wohl aber sind, wie wir denken, die großen Grundzüge derselben leicht verständlich.

Das erste was geschehen mußte war die Herstellung der strengen hierarchischen Ordnung im Priesterthum mit all den Consequenzen für das tägliche Leben des letzteren, welche sich aus der ausschließlichen ständischen Stellung desselben ergeben mußten. Man wird dieses ganze Gebiet des ständischen kirchlichen Rechts in drei Theile scheiden müssen. Wir dürfen jeden derselben für sich charakterisiren. Der erste verwirklicht den Gedanken der unbedingten Unterwerfung alles Priesterthums unter das Pabstthum. Die Verwirklichung desselben vollzieht sich durch den Grundsatz, daß nur die päbstliche Weihe zum Priesterthum fähig macht, dessen erste Consequenz die definitive Aufhebung der Chorbischöfe und des individuellen Weiherechts des Bischofs durch den Bischof sein mußte, das alte Recht, das später in der gallikanischen Kirche wieder erscheint und die Grundlage des Altkatholicismus — warum nicht des Urchristenthums, das so gelehrten Männern ja doch viel näher lag? — bildet. Die zweite Consequenz davon war die Aufstellung der besonderen Weiheformeln für jede Stufe der Hierarchie. Man sieht dieselben gewöhnlich für Angelegenheiten des inneren Kirchenrechts an. Man thut daran nicht ganz recht; sie haben als Ganzes eine sehr historische Wichtigkeit. Denn es ist grade dieses System von verschiedenen Weiheformeln und Eiden nebst den bedeutenden Einkünften des Pabstthums aus denselben, welche die Bildung einer formalen Confession wie der des Nicänums als ganz überflüssig, ja als „unpraktisch" erscheinen ließen. Doch ist das hier nicht weiter zu verfolgen. Die dritte und wichtigste Consequenz aber bestand darin, daß die Kirche, jetzt ein privilegirter Stand, nun auch ein eigenes, das ganze Leben des Priesterthums umfassendes ständisches Rechtssystem für sich ausbilden mußte, und daß dieses Rechtssystem ausschließlich in die Hände des Pabstthums übergeben ward. Erst mit der allmähligen Verwirklichung dieses Gedankens entsteht im Abendlande der zum selbständigen Rechtsbegriff werdende Unterschied zwischen Geistlichen und Laien, der in göttlichen Dingen herrschenden Classe und dem homerischen „λαός", dem Volke der Laien. Wir wissen alle, daß dies ständische Rechtssystem der Kirche an Umfang das des bürgerlichen Rechts erreichte und eigentlich auch erreichen mußte. Für uns kann es jedoch nur darauf ankommen, seine leitenden Elemente, die seinen Inhalt beherrschen, festzustellen. Der erste Grundsatz ist, daß nicht bloß der Gottesdienst, sondern auch die Person des Priesters heilig ist. Der zweite ist, daß das Recht des Besitzes des Priesterthums dem Landrecht entzogen und so lange unter das den Völkern noch ganz unbekannte römische Recht gestellt

wird, bis sich das Kirchenrecht selbständig entwickelt und den kirchlichen Besitz als den Besitz der Gottheit hinstellt. So wiederholt sich durch das Kirchenrecht die uralteste indogermanische Dreitheilung des Grundes und Bodens in Einzelbesitz, Gemeinbesitz und Kirchenbesitz, und das war den Germanen verständlicher als sie es selbst wußten. Niemals haben sie sich deßhalb derselben entgegengestellt. Das dritte ist, daß der Geistliche aus der Geschlechterordnung und all ihren Consequenzen endgültig durch das Cölibat ausgeschieden wird, das ihn von jeder Abhängigkeit von der Macht der Laien frei macht. Das vierte ist, daß auf Grundlage aller dieser Principien nun auch der geistliche Stand nicht unter der Gerichtsbarkeit des Laien stehen kann, und daß in Folge dessen die Kirche sofort beginnt, auch ihr eigenes Gerichtsverfahren von dem der alten Geschlechterordnung, dem germanischen Proceß, zu scheiden, und damit die Grundlage des heutigen bürgerlichen und Strafprocesses zu legen, welche auf dem System der Beweise gegründet und mit dem Einzelurtheil schließend, das ganze Rechtsleben umzugestalten beginnt. Es kann nun nicht unsere Aufgabe sein, alle diese hochbedeutsamen historischen Grundsätze, welche die Basis alles Kirchenrechts der Folgezeit bilden, hier wieder zu entwickeln. Aber es läßt sich keinen Augenblick erkennen, daß wir hier, seitdem die Alte Welt mit ihren großen Gesetzreformen untergegangen, kein großartigeres, innerlich klareres und mit einer bewußten und eisernen Consequenz verfolgtes System vor uns haben, als dies System des katholischen Kirchenrechts, das in seiner heutigen, mit allen Formen und Formeln umgebenen Einheit und Gültigkeit in der ganzen europäischen Geschlechterwelt jener Zeit wohl geeignet war, den Völkern zu imponiren und den sich bildenden jungen Staaten als ein unerreichbares Muster dazustehen. Und das war es zu jener Zeit wirklich, und hat als solches höchst segensreich der Verwilderung, die mit der Grundherrlichkeit auf allen Punkten eintrat, den einzigen festen Damm entgegengesetzt, der stark genug blieb gegen die Unbändigkeit der damaligen Zustände. In vielfach verschiedener Weise hat man es beurtheilt und wird es beurtheilen, je mehr man die Verschiedenheit der Zeiten durch einander wirft. Wir aber werden es vom Standpunkte der heutigen Staatswissenschaft kurz das erste organische Regierungssystem nennen, das die germanische Geschichte auf Grundlage der römischen Tradition geschaffen und innerhalb eines bestimmten Standes zur Geltung gebracht hat. Das was dadurch zunächst in der europäischen Welt auch für alle anderen Elemente des Staatslebens aus ihm geistig und zum Theil auch formell aus ihm entsprungen ist, ist das Wesen des Amts und des Beamtenthums mit ethischer Grundlage und innerer Organisation. Genug jedoch davon; aber jetzt ist es klar,

daß diese Kirche allerdings etwas ganz anderes war als die byzantinische; erst jetzt kann man neben Christenthum und Priesterthum von einer selbständigen „Kirche“ reden.

So stand dieselbe da; die Verwaltung war organisirt und centralisirt, und jetzt kam es darauf an, das zweite Element aller öffentlichen Rechtsordnung, die Gesetzgebung der Kirche, festzustellen.

Diese gesetzgebende Gewalt konnte nun natürlich in einer christlichen Ordnung, die seit einem Jahrtausend bestand und deren göttliche Einsetzung niemand bestritt, nicht nach dem Ermessen sebst der genialsten Kirchenfürsten wie Gregor VII. und Innocenz III. einfach bestimmt, noch auch durch eine von einer einzelnen Persönlichkeit, ja selbst vom Pabste ausgehende Constitution geschaffen werden. Zwar lag das Muster der byzantinischen Kirche vor; allein das Christenthum des Abendlandes war eben ein germanisches, und das germanische Element hätte ebenso wenig in der Kirche als im Staat das gelitten, was wir die Octroirung einer Verfassung nennen. Die Ordnung der gesetzgebenden Gewalt des Pabstthums mußte daher sich auf dasselbe Element stützen, auf dem das Christenthum selber beruhte: seine historische Entwicklung und die Autorität der heiligen Schriften und Männer. Wenn die gesetzgebende Gewalt des Pabstes nicht in der Mitte der historischen Entwicklung des Christenthums erschien und nicht die Elemente desselben in sich aufzunehmen verstand, so war sie selbst unmöglich. Ebenso unthunlich aber war es auch, das Kirchenthum jener Zeit sich selber zu überlassen und seine eigene Gesetzgebung in den Provinzialzuständen der Kirche, den Landessynoden, zu erhalten. Waren dieselben doch weder fähig noch einig genug, um die einheitliche Kirche stark und fest zu machen. Auch die Kirchenversammlungen des ganzen Kirchenthums, die (ökumenischen) Concilien, waren zwar geeignet einzelne Fragen zu entscheiden, aber doch keine Verfassung der Kirche zu entwerfen. Es war nach der Lage der Dinge vielmehr unabweisbar, daß eine solche Verfassung auch ihnen schon als eine innerlich feste und fertige entgegentrete. Dieselbe mußte daher irgendwie ein Grundgesetz der letzteren und zwar nothwendig ein solches finden, welches im Stande war, die gesammte Kirchenrechtsbildung der päbstlichen Jahrhunderte mit dem Rechtsprincip der eigentlichen Kirche in Einklang zu bringen, nach welchem der Pabst dieselbe Stellung in der neuen Kirche hatte, wie der römische Imperator mit seinen Decreten gegenüber den alten Leges. Ein solches Kirchenrechtsprincip aber konnte man theoretisch weder begründen noch praktisch formuliren. Man mußte es vielmehr als ein historisch Gewordenes und damit als die höhere Einheit aller früheren unfertigen Versuche, ein Kirchenrecht durch die bisherigen Vertretungen der Landeskirchen, die Synoden, zu erzeugen, hin-

stellen, indem man das, worin alle diese Synoden einig gewesen, als den Kern dieses eigentlichen Kirchenrechts aussprach. Nun hießen bekanntlich die Beschlüsse dieser Landeskirchenversammlungen die Canones — nicht Gesetze (leges), sondern Regeln. Unter ihnen waren wieder viele, von denen die Tradition galt, daß sie von den Aposteln herstammten, und diese bildeten die historischen Canones Apostolorum. Eine andere wesentlich verschiedene Quelle des Kirchenrechts waren dann die Conciliensbeschlüsse des Orients. So war das historische Material für die Ausführung des Gedankens eines neuen und selbständigen Kirchenrechts allerdings beisammen; es kam aber jetzt darauf an, im Geiste der neuen Kirche eben jene Einheit in dasselbe zu bringen, und das enthielt nach der ganzen Lage der Dinge zwei Aufgaben. Zuerst sollte sie den Charakter eines historischen Verfassungsgesetzes als seit den ersten Zeiten der kirchlichen Entwicklung geltend enthalten, und damit für jeden gläubigen Christen den inneren Zusammenhang der neuen Kirche mit ihrer geschichtlichen Entstehung auf immer feststellen. Dann aber mußte sie nothwendig, um dem Bedürfniß der neuen kirchlichen Gewalt und ihren großen europäischen Aufgaben zu entsprechen, den Ausspruch des Pabstes als die souveräne Entscheidung in allen Dingen grundsätzlich anerkennen. Das wäre in einer systematischen Codification logisch und in jener Zeit auch historisch unmöglich gewesen. Es blieb daher nur Ein Weg übrig, und der entsprach der historischen Auffassung jener Zeit. Man mußte erstlich anstatt einer systematischen Codification oder einer Gesetzgebung, wie sie in den Leges Barbarorum und Capitularien vorlag, vielmehr eine Sammlung der alten Synodalbeschlüsse aufstellen, indem man aus denselben nur das aufnahm, was als einheitliches Kirchenrecht sich gemeinsam in ihnen vorfand; dann mußte man die Gesammtheit aller Kirchenverfassung des Orients mitsammt ihren Concilienbeschlüssen selbst wieder nur als Canones der Synoden auffassen und behandeln, und dadurch in den Stand gesetzt werden, von ihnen in die Kirchenverfassung der römisch-katholischen Kirche nur so viel aufzunehmen, als das höchste Lebensprincip der letzteren, die souveräne Entscheidungsgewalt des persönlichen Pabstes, gestattete, und das schon deßhalb, damit die römische Kirche nicht als die einfache Fortsetzung der byzantinischen oder gar ihr untergeordnet erscheine. Drittens endlich mußte aber jenes Princip der höchsten, persönlichen Regierungsgewalt des Pabstes als die Grundlage aller künftigen Rechtsbildung der Kirche durch eine solche Sammlung zur vollen und rechtsgültigen, wo möglich auch historischen Geltung gelangen. Dies Lebensprincip der absoluten Gewalt des persönlichen Pabstes über alles Kirchenrecht mußte damit nicht bloß gegenüber dem Laienrecht, sondern auch gegenüber jeder gegenwärtigen und künftigen freien

Kirchenversammlung, namentlich den Synoden und ihren Canones, gelten. Das waren die Bedingungen, unter denen allein eine solche Sammlung den Anforderungen, welche die Zeit an ihre Kirche machte, entsprechen konnte. Daß es unpraktisch gewesen wäre, eine solche Sammlung durch den Pabst selbst herzustellen, lag auf der Hand; er konnte sich schließlich doch selber nicht jene absolute Souveränetät zusprechen, ohne welche die Sammlung eigentlich nur ein schätzbares historisches Material geblieben wäre. Andererseits war es nach der obigen Lage der Dinge ganz werthlos, bloß die Texte der alten Synodalbeschlüsse einfach zu sammeln und herauszugeben, wie es bereits Isidor für Spanien und andere gethan hatten, da diese ja eben die Bildung eines Landeskirchenrechts gegenüber dem allgemeinen Kirchenrecht des Pabstthums enthielten und somit viel mehr eine Gefahr als eine Stütze des letzteren waren. Diese Landeskirchenrechte aber konnte man nicht einfach beseitigen; es kam vielmehr darauf an, sie in ein katholisches Kirchenrecht in der Weise einzufügen, daß sie ihre Selbständigkeit verloren und selber zu Theilen eines großen Ganzen wurden. Dafür mußte ein Mann auftreten, der aus der gelehrten Einsamkeit seiner Klosterzelle heraus eben jenes, seiner Ansicht nach einheitliche Kirchenrecht aus der Gesammtheit aller Canones heraushob, und zwar von dem festen Gesichtspunkt aus, daß in allen Fällen, in welchen diese Canones nicht übereinstimmten, der Pabst allein die endgültige Entscheidung über die Rechtsbeständigkeit sowohl der Canones als der orientalischen Concilienbeschlüsse habe. Der Mann, der diese welthistorische Aufgabe löste, ist uns bekanntlich unbekannt; der Name des Pseudo-Isidor aber wird schließlich stets einen kirchlichen Staatsmann bedeuten, der seine Zeit zwar hintergangen, aber gewiß auch verstanden hat. Das Princip dieser Sammlung war, daß sie ohne weiteres, und ohne sich um irgend einen kirchlichen oder Rechtsgrund zu bekümmern, sowohl von den Concilienbeschlüssen als von den ihr vorliegenden Synodalbeschlüssen wegschnitt was in ihr System nicht paßte und als authentisch hinzusetzte was ihr fehlte, so geschickt, daß die innere principielle Einheit für ganze Jahrhunderte die Fälschung nicht erkennen ließ; damit brach sie die Bahn für die Bildung des neuen Kirchenrechts, das dann, durch die Rivalität mit dem Justinianischen Corpus Juris, in dem sog. Decretum Gratiani seine endgültige Gestalt fand. Der Geist, in welchem dies letztere aus dem Pseudo-Isidor hervorging, ist daher historisch klar; der Weg, den Gratian dafür einschlug, war eigentlich auch durch den großen Gang der Dinge bestimmt gegeben. Auch Gratian will kein Gesetz für das Pabstthum geben; das Decretum ist nichts als ein Lehrbuch des Kirchenrechts und hat zur Aufgabe, dieses Recht als die Summe desjenigen hinzustellen, was in allen bis-

herigen Kirchenbeschlüssen als eigentliches Kirchenrecht übereinstimmt. Daher nannte auch Gratian sein Werk nur die Concordia discordantium Canonum, und diese Concordia geht nun in ihrem Sinne ganz systematisch zu Werke, den praktischen Gedanken des Pseudo-Isidor theoretisch vollziehend. Das erste Princip desselben ist, die Concilien als ganz identisch mit den Synoden aufzufassen und u. a. das Nicänische Concilium ohne weiteres als synodus zu bezeichnen. Darauf baut er die eigenthümliche Kirchengeschichte, die er in der zweiten Gruppe der Distinctionen für seinen Zweck zurecht macht und die für Jahrhunderte die Grundlage der streng kirchlichen Gesetze des Kirchenrechts gebildet hat; Grundsatz dafür ist zugleich die Beschlüsse der acht universalia concilia vollständig anzuerkennen, aber ebenso unbedenklich aus denselben, wie z. B. aus dem Nicänum wegzulassen, was nicht passen wollte. Dann stellte er ganz consequent das oberste Princip der neuen päbstlichen Souveränetät in dem Satz auf, daß die Auctoritas „congregandorum conciliorum penes Apostolicam sedem est (Dist. XVII), weßhalb denn die Concilia Episcoporum“ ut ex praemissis apparet, sunt invalida ad definiendum et constituendum (Dist. XVIII), und die Dist. XIX schließt diese in jener Zeit vollkommen verständliche Logik mit dem Satze, daß schließlich in allen Dingen: „quod sedes Apostolica probavit hodie teneatur acceptum, et quod illa repulit, hactenus inefficax habeatur“ etc. Es ist nicht unsere Sache dies hier weiter zu verfolgen, auch scheint es uns von eigentlich sehr untergeordnetem Werthe, wie viel von all jenen Sätzen, welche die Sammlung des Gratian enthielt und in denen die kirchlichen Rechte den formalen Charakter historisch-christlichen Rechts empfingen, fabricirt sind, oder wirklich von Päbsten herstammen, die rechtlich als solche gar nicht da waren; genug, daß damit die feste Grundlage der kirchlichen Souveränetät endgültig formulirt erschien. Die Kirche hatte nach dem formalen Muster des römischen Rechts jetzt ihre Pandekten, und es war nunmehr ganz natürlich, daß sich alsbald an dieselben nach römischem Vorgange der Codex in den Decretalen und den übrigen Theilen der späteren Sammlung anschloß, welche wir als Analogon des Corpus Juris Civilis das Corpus Juris Canonici zu nennen gewohnt sind. Natürlich war jene Concordia discordantium Canonum anfänglich nichts als eine Privatsammlung; aber erstlich bedurfte die entstehende Kirche ihres eigenen Rechtsbuches, und zweitens war dieselbe so sehr von dem Geiste der päbstlichen Souveränetät durchdrungen, daß das Pabstthum nicht umhin konnte, jene Arbeit als sein Grundgesetz anzuerkennen. Freilich behielt sich die so entstandene päbstliche Souveränetät auch wieder das Recht, dies Recht selbst nur so weit gelten zu lassen, als es ihr convenirte, und machte daher, im vollen Widerspruch mit sich selbst,

auch die Geltung der Decretalen, des Lib. sextus, der Extravagantes und der Clementinen mit ihrem päbstlichen Inhalt wieder von den späteren päbstlichen Entscheidungen abhängig. Denn einem formellen, objectiv gewordenen Rechte wollte sich jene absolute Souveränetät nie und nirgends unterwerfen. Das aber lag eben in der Natur des entstehenden Pabstthums, und die Form, in der es das auch gegenüber dem Corpus Juris Canonici erreichte, war die, daß es das letztere für die Sedes Apostolica niemals als Gesetz, sondern eben nur als individuelle Beschlüsse und Entscheidungen der Päbste hinstellte. Daher empfing die Concordia Gratians auch nicht den Namen einer lex, sondern nur den eines decretum, und jeder Satz in demselben galt doch nur so weit er speciell anerkannt war, wobei aber auch wieder das Pabstthum sich nicht binden lassen wollte; darum nannte Gregor XIII. dies Decretum wieder nur die loci a Gratiano collecti, welche der Pabst seinen Emendationibus unterwerfen könne. Dennoch ward dies Decretum factisch die Kirchenverfassung, welche dem souveränen Pabst die absolute Herrschaft über die Kirchenverwaltung zusprach, und welche so sehr im Geiste der Zeit lag, daß es bis zum 18. Jahrhundert niemand einfiel, ernsthaft über die rechtliche Natur derselben nachzudenken. Denn der Satz, auf den damals alles ankam, war durch das Decretum aus der Imperatorenzeit in die Epoche des päbstlichen Kirchenrechts hinübergetreten: quod principi placuit, legis habet vigorem. Und wie hätte das entstehende Königthum für die Kirche einen Grundsatz anfechten sollen, ohne den es ja selber nicht zur rechten Entwicklung gedeihen konnte? Die beiden Corpora Juris, Civile und Canonicum, traten daher auf gleicher Grundlage neben einander in die Rechtsbildung Europas hinein, obwohl in ihrem Wesen tief verschieden, und daher auch, wie wir sehen werden, beständig einander feindlich gesinnt; denn jenes enthielt schließlich das Recht der staatsbürgerlichen Gesellschaft ohne alle Rücksicht auf den Standesunterschied, dieses dagegen war eine durch und durch ständische Rechtsordnung, die aber bereits durch die Ausschließung der clerici nicht allein von dem allgemeinen Recht und so weit möglich auch von dem allgemeinen Leben, sondern zuletzt und vor allem durch das Cölibat und selbst durch Tracht und Sitte den Charakter einer Kaste annimmt, welche wieder wie jede Kaste der souveränen, ja absoluten Herrlichkeit ihres Oberhaupts unterworfen ist. Dieser tiefe Gegensatz in der Geschichte der gesammten europäischen Rechtsbildung hat seinen Savigny noch nicht gefunden; und allerdings sind die Voraussetzungen eines solchen Verständnisses kaum schon vorhanden. Doch unsere Aufgabe liegt auf einem anderen Felde.

Denn jedenfalls waren mit den kurz angedeuteten Rechtsätzen die

Elemente für das gegeben, was wir eben als die allgemein europäische und zugleich historische Mission des Pabstthums bezeichnet haben. Das Christenthum der germanischen Welt war zur fest organisirten, in sich abgeschlossenen Einheit geworden, und alle Völker unterwarfen sich ihm; denn es war der Ausdruck und Träger des einen der beiden großen Elemente, welche eben diese germanische Welt bildeten. Aber in und neben ihm war das zweite lebendig. Das war die Freiheit mit ihrem unverwüstlichen Bedürfniß nach der Berechtigung der selbstthätigen Individualität. Wie nun dieses Element, welches wir in der staatlichen Bewegung als die Entwicklung des Lehnswesens neben der Kirche bezeichnen, zuerst zur Ungebundenheit, von ihr aus zur Zersplitterung der staatlichen Gewalt, von dieser zu Fehde und Faustrecht, von diesem zur Rohheit und zur gewaltthätigen Gefährdung aller höchsten Güter der Gesittung geworden, und so dasjenige bildete, was wir das materielle Mittelalter nennen können, haben wir als bekannt vorauszusetzen. Das Bild aber, welches diese Zeiten uns in dieser Hinsicht bieten, ist ein so trauriges, daß man wohl an der Bestimmung der germanischen Völker hätte verzweifeln müssen, wenn nicht mitten in jener Auflösung eine zweite Bewegung sich langsam Bahn gebrochen hätte, welche in der geistigen Welt jener Freiheit der individuellen Entwicklung ihre Berechtigung wieder gab, die sie für die Rechtsordnung verloren hatte. Das war, neben der Verworrenheit des europäischen Rechtslebens die Arbeit der europäischen Bildung des geistigen Mittelalters.

Diese Bildung nun in allen ihren Formen hielt mit und ohne eigenes klares Bewußtsein an dem Gefühle fest, daß sie die Aufgabe habe, nicht etwa abstract den Geist der Menschen zu bilden, sondern das für sie angefangene Werk Karls des Großen zu vollenden und die hellenisch-römische Welt in sich zu einem neuen Leben zu erwecken. Diese antike Welt aber kennt weder ein herrschendes Priesterthum noch eine ständische oder gar kastenmäßige Beschränkung ihrer Arbeit und ihres Rechts. Ewig wird der, der in das Alterthum hinabsteigt, auf seinem Grunde die nie versiegende Kraft der Schönheit und der Freiheit finden. Hielt daher das germanische Europa an dieser seiner Aufgabe fest, so konnte es allerdings eine Zeit lang seinen Weg gehen; aber es mußte unabwendbar ein Augenblick kommen, in welchem das tief verschiedene Wesen jener, das orientalische Element mehr und mehr in sich entwickelnden Kirche mit der absoluten Monarchie ihres Pabstthums in seinen vollen Gegensatz gegen die, aus der Classicität immer aufs neue entspringende geistige Freiheit treten mußte. Dieser Gegensatz aber mußte für die letztere bald eine Frage von Leben und Tod sein. Denn die Dinge waren, wie wir gesehen, so gekommen, daß grade jene Kirche

die Trägerin derselben freien Bildung geworden war, welche sie allmählig als die unversöhnliche Gegnerin ihrer eigenen Rechtsordnung anzusehen begann. Damit stehen wir hier vor der zweiten großen Frage des Mittelalters. Der Kampf der freiheitslosen Einheit mit der einheitslosen Freiheit beginnt. Die letztere aber muß unterliegen, wenn sie sich unfähig beweist, aus sich selber wieder ihre Einheit zu schaffen. Wie nun das letztere geschieht, zeigt die zweite Periode. In dieser ersten aber müssen wir nun zuschauen, in welchen Formen und in welchen Arbeiten sich das Element jener individuellen geistigen Freiheit seine Männer und seine Entwicklung zu schaffen weiß, die beide anfangs an einen Gegensatz mit der Kirche gar nicht denken, bis sie so gut wie die letztere schon im 12. Jahrhundert sich gegenseitig klar werden, warum es sich handelt.

Wir können die Stadien dieser Entwicklung als das Entstehen des studium generale, das der Philosophie und das des ersten Kampfes der Kirche gegen letztere bezeichnen.

Das Studium generale oder sublimius des ersten Mittelalters. Die Wanderlehrer.

Man wird namentlich für das Folgende wohl zuerst den Satz festhalten müssen, daß das ganze Mittelalter mit seinen Worten nicht etwa bestimmte Begriffe oder bestimmte Anstalten, sondern vielmehr allgemeine Richtungen des geistigen Lebens bezeichnet, und daß daher auch für uns an die Stelle von Definitionen vielmehr das Anschauen der Arbeit jener gewaltigen Kräfte tritt, welche nunmehr in der Geschichte zu wirken beginnen. Zu diesen Ausdrücken rechnen wir das Wort studium generale oder sublimius, das den Kern der geistigen Entwicklung des Mittelalters und seines Unterschiedes von der Karolingischen Bildungsepoche am besten bezeichnet, obwohl es erst der folgenden Zeit gehört.

Ich vermag nicht zu sagen, wann das Wort entsteht. Wenn ich nicht irre, findet es sich zuerst in den Statuten der Universität von Pisa, wo dasselbe eine ganz bestimmte Bedeutung hat. Wir werden später darauf zurückkommen und sehen, wie es fast von selbst seinen Platz in der Bildung der deutschen Universitäten einnimmt. Gewiß ist, daß im 16. Jahrhundert das studium generale, wie in den Gründungen der Universitäten von Helmstädt, Wittenberg, Göttingen, eigentlich die höhere wissenschaftliche Bildung überhaupt bezeichnet, und daher vollkommen synonym mit „studium universale seu Gymnasium" (Helmstädt), „studium generale sive Universitas aut Gymnasium" (Wittenberg 1502) oder „sublimius Gymnasium sive Academia"

(Halle) oder „sublimius Gymnasium sive Academia et studium universale“ (Göttingen; Meiners, Gesch. d. hohen Schulen I, 8) auftritt, während ich keins von jenen Worten im C. J. Can. finde. Jedenfalls aber hat die spätere Zeit sie mit gutem Recht gewählt, denn sie bezeichnen offenbar einen ganz bestimmten Begriff, dessen Bedeutung man vollständig richtig schon in jener Zeit empfand.

Wir haben oben gesehen, wie das richtige Gefühl Karls des Großen als Grundlage aller Bildung zunächst und vor allem die lateinische Sprache hinstellte. So tief nun auch im 10. und 11. Jahrhundert die Bildung in Europa sank, so gab es doch zwei Gründe, welche für das Erlernen der Latinität nach wie vor seinen Werth dauernd festhielten, und zu diesen zwei Gründen kommt mit dem 12. ein dritter, vielleicht der wichtigste, hinzu. Wir bezeichnen sie, weil sie zuletzt als die elementaren Factoren für die Entwicklung des Folgenden erscheinen.

Der erste Grund war das Bedürfniß der Kirche selbst. Das Pabstthum erkannte sehr bald mit seinem praktischen administrativen Blick, daß seine Stellung in der europäischen Welt als herrschende Großmacht und die seiner Untergebenen als selbständiger Stand auf der Ausschließlichkeit und zum Theil auf der Hochachtung beruhte, welche eben die Latinität des katholischen Ritus mit sich brachte. Es wies daher die schon im 12. Jahrhundert entstehenden, gewiß öfter als wir wissen ausgesprochenen Anträge, den Gottesdienst in der Muttersprache abzuhalten, consequent im richtigen Verständniß seiner herrschenden Stellung ab, und forderte daher als unbedingte, keinesweges wissenschaftliche, sondern rein ständische Voraussetzung für den ganzen geistlichen Stand die Kenntniß der lateinischen Sprache, in welcher nicht bloß der Gottesdienst, sondern auch die Weihen und die geistlichen Eide abgehalten wurden. Die Latinität ward damit zuerst zu der offiziellen Sprache des kirchlichen Standes.

Dann aber hatte schon Karl der Große dieselbe Latinität zur Sprache des europäischen Staatsgedankens gemacht und die Besonderheiten seiner Völker derselben auch in ihren Gesetzen unterworfen. Als nun sich nach ihm mehr und mehr die Nationalitäten auch in ihren Sprachen sonderten, blieb der Latinität ausschließlich zuerst die Fähigkeit und damit auch die Macht, die Sprache des entstehenden internationalen Verkehrs und damit der europäischen Diplomatie ihrer Rechtsbildung zu sein. Die Kirche aber nahm das gern an, denn sie war doch noch auf lange hinaus der Mittelpunkt eben dieses europäischen Verkehrs; und so kam es daß, während jedes Volk seine Sprache entwickelte, die Latinität die Sprache des staatlichen und rechtlichen Lebens Europas blieb und es geblieben ist bis ins 17. Jahrhundert.

Ebenso entscheidend, aber in viel weiteren Kreisen wirksam, war nun die allmählige Entstehung der Fachwissenschaften für die Stellung der Latinität. Die ganze geistige Welt Europas als Ganzes genommen hatte sich keinesweges schon so weit entwickelt, um auf eigener Kraft und Forschung stehen zu können. Sie lernte, und was immer sie lernte, war auch in den neu sich bildenden Fachwissenschaften, Theologie, Jurisprudenz, Medicin, nur lateinisch geschrieben. Die Latinität war damit die Sprache der Wissenschaft; die Wissenschaft aber bildet sich aus zum Berufe; und so entstand, und zwar schon im Anfange unserer Zeit, der Gedanke, daß diese Latinität die erste Grundlage und zugleich die letzte Bedingung aller höheren Wissenschaft und damit auch jeder höheren berufsmäßigen Stellung sein müsse. Und das ist noch länger geblieben als die ständische und die internationale Function dieser Latinität. Noch heute ist sie der Anfang der höheren Bildung, und selbst das Latein der Realgymnasien muß damit als keinesweges pädagogische, sondern als hochbedeutsame historische Frage verstanden werden.

Mochten daher auch, wie wir gesehen, die alten Kathedral- und Klosterschulen sich im Beginne dieser Zeit immer mehr verschlechtern, des Lateinischen konnte Europa nicht entbehren und wollte es nicht. Das Mittelalter aber hielt zugleich, man muß in der That sagen, instinctmäßig an ihm fest. Die „omnis latinitas" war ihm über all seinen einzelnen Staaten und Völkern das geistig einheitliche Europa in Kenntniß und Wissenschaft.

Das nun waren die Grundlagen. Aus ihnen entstanden aber alsbald zwei wichtige Consequenzen. Die erste lag in dem Inhalt dessen, was man durch das Lateinische lernte; die zweite in der Nothwendigkeit, den Unterricht in demselben zu organisiren. Beide Dinge haben nun sofort sich gegenseitig erzeugt und bedingt. Aber aus dem ersten ist die freie Wissenschaft mit ihrer körperschaftlichen Bildung und ihrem Kampf mit der Kirche, aus dem letzten das Unterrichtswesen der folgenden Zeit entsprungen. Und das war der so tief greifende Unterschied zwischen der Latinität und der entstehenden nationalen Bildung. Denn die letztere hatte noch keine europäische Bedeutung und stand daher weder in irgend einem Verhältniß zur Kirche, noch besaß oder erzeugte sie ein allgemeines Unterrichtswesen. Dieser Unterschied dauert bis ins 18. Jahrhundert, und so hat das, was sich im 10. und 11. gebildet, erst in dieser Zeit gänzlich bewältigt werden können.

Natürlich nun war es wohl zunächst, daß der Unterricht im Lateinischen der Lehre von dem classischen Inhalt desselben vorausging. Allein jene Zeit hatte kein Unterrichtswesen. Das Erlernen der Latinität mußte daher dem Einzelnen wohl oder übel auch jetzt überlassen bleiben.

Wie derselbe in dieser Epoche gegeben wurde, das wissen wir eigentlich nicht. Gewiß haben die Kathedralschulen und die Klosterschulen bei dem unabweisbaren Bedürfniß nach dem Lateinischen den ersten Sprachunterricht beibehalten, wie zur Zeit Karls des Großen. Nur konnten beide diesen Unterricht nicht bis in das wissenschaftliche Element hinein verfolgen. Für die ersten ward der junge Mann bald zu alt, für die letzteren zu unbändig. Und doch wollte die Jugend — das sehen wir aus vielen Nachrichten — eben nicht bloß die Grammatik, sondern auch noch mehr lernen. Dadurch nun entstand ein Proceß, der in der Natur der Sache gelegen, noch heute seine volle Gültigkeit hat. Das Lernen der lateinischen Sprache ward zur Vorbildung für die höhere Bildung, das Lernen des Inhalts der lateinischen Wissenschaft. Die ersten Elemente der Scheidung von Gymnasium und Hochschule zeigen sich in ihren Umrissen bereits im 11. Jahrhundert, und werden in ihrer weiteren Entwicklung zur Grundlage für die Ordnung des wissenschaftlichen Bildungswesens in ganz Europa. Den Beginn dieser Entwicklung aber bildet eben das Entstehen dessen, was wir das studium generale nennen. Der Weg, den dasselbe geht, ist leicht verständlich. In dem Gange des einfachen Sprachunterrichts läßt sich zu keiner Zeit etwas Wesentliches ändern. Jener Proceß der Entstehung der höheren Bildung fängt deßhalb da an, wo sich Forschung und Lehre über den Inhalt der lateinischen Werke selbständig vom Sprachunterricht loslösen und selbständige Aufgaben sowohl der öffentlichen Lehre als des rein wissenschaftlichen Studiums bilden.

Die Form nun, in der das geschieht, ist eine ziemlich einfache. Das Gefühl des Werthes, das in dem Verständniß der alten Welt liegt, ward hier wie immer zuerst zum Bedürfniß, ihn geltend zu machen, und zum Danke für das Gebotene bei denen, die in der schola der Kathedrale oder des Klosters eigentlich nichts gelernt hatten als die Grammatik. Die Hochachtung vor dem tieferen Wissen war der ganzen germanischen Welt niemals verloren gegangen; mit der Verbreitung des elementaren Lateins stieg das Bedürfniß darnach, und so sehen wir eine erste Bewegung entstehen, welche wir nicht anders als das „Wanderlehrerthum" des Mittelalters bezeichnen können, und das erst mit den eigentlichen Universitäten sein Ende findet. Männer, die ihre eigene Bildung vollendet haben, ziehen theils von den Kathedralschulen, theils von den Klöstern aus, und kündigen in fremden Pfarreien oder Klöstern Vorträge an, welche bereits der allgemeinen Bildung angehören, zunächst wohl an das Rechtsleben als das nächstliegende Gebiet anknüpfend, dann aber auch allgemeine Fragen und Kenntnisse enthaltend. Noch ist allerdings weder ein Plan noch ein bestimmtes Feld da, und selbst der

Name für die Lehre fehlt, denn auch die Theologie hat sich noch keineswegs als eine besondere Wissenschaft hingestellt; sie geht neben diesem Proceß der allgemeinen Bildung ihren eigenen Weg, den wir unten bezeichnen. Jene Wanderlehrer nun können wir bisher nur noch in Frankreichs Mittelalter nachweisen (s. Stein, Französische Rechtsgesch. Bd. 3, S. 320 ff. — quam nemo jam legit) — die deutsche und englische Geschichte hat sich um diese Elemente ihrer Entwicklung so gut wie gar nicht zu kümmern gewußt. Wir sehen da den „Gerhartus, Galliam repatians publicosque scholas professus“ (Will. Malmesb. in Scr. R. X) — „habuit discipulos praedicendae idolis et prosapiae nobilis“ — schon damals studirten gelegentlich die Kronprinzen in öffentlichen Schulen, denn einer der Schüler Gerharts war Rodbertus, filius Hugonis cognomine Capet und Otho filius Othonis imperatoris“; ebenso erzählt Ord. Vitalis von Lanfranc: „Hoc magistro primitiis Normanni literatoriam artem perscrutati sunt, et de Schola Beiensi eloquentes in divinis et saecularibus Sophistae processerunt — unde ad magisterium ejus multi convenerunt de Francia (ist nur noch die Isle de France), de Wasconia, de Brittania nec non de Flandria.“ Eine ganze Aufzählung von damals berühmten Wanderlehrern, welche man Scholastici nannte, gibt ein Adelmannus Scholasticus in den „Rhytmi alphabetici de vir. ill. sui temporis (Scr. R. Fr. XI), aus dem wir nur die eine Stelle hervorheben, welche uns zeigt, wie das gewerbliche Element schon damals ein mächtiger Hebel dieser Lehrthätigkeit gewesen; er sagt u. a.

Lambertus Parisiacum, Engelbertus Gennabum,
Occupabant lectionum otio venalium
Questum de pube Francorum captantes non modicum.

Allerdings mag die Bemerkung Mabillons in seiner Nota a zum Concilium Mosomense (Scr. R. X, 532) in allem Wesentlichen richtig sein. „Nobiles autem vix nisi ex ambitione scholas frequentabantur, unde Ratherius in parte I de Contemptu Canonum: Pone quemlibet nobilium scholas tradi; quod utique hodie magis ambitu videtur Episcopandi quam cupiditate Domino militando“ — aber man sieht doch die Bewegung der Lehrthätigkeit. Es scheint, daß solche Lehrer sich für ihre Vorträge namentlich die Hörsäle der großen Kathedralschulen gewählt haben, wie wir denn ein höchst lehrreiches Collegienheft aus jener Zeit besitzen, den Liber practicus de Consuetudine Rhemensi, für die neu entstehende Landrechtsbildung in Frankreich verfaßt (droit coutumier), dessen zweiter Theil aber den Titel führt: „Summe sive libri aurei de omni facultate“ von einem Magister Dragon de Altovillari Canonicus Scolasticusque

Rhemensis, eine Reihe von Vorträgen über jenes studium generale, wie es neben der Rechtswissenschaft damals einherging. Gewiß wird man später, wenn man erst diese Dinge zu studiren beginnt, mehr Beispiele finden. Aber jedenfalls sehen wir schon hier jenes Anschließen dieser Vorbildung an die Fachbildung, die Elemente des Organismus des späteren Bildungswesens in den Vordergrund treten. Die Frage war nur, wie sich der Gegensatz, der in dieser Bewegung lag, nun auch äußerlich im eigentlichen Bildungswesen vollziehen sollte. Und hier ist es, wo die Regierungsgewalt des Pabstthums durchgriff.

Die Reorganisation des kirchlichen Schulwesens und die Auflösung desselben. Kirchlicher Volksunterricht bis zum 16. Jahrhundert.

In der That konnte, da wie wir gleich sehen werden die neue, aus der Classicität sich entwickelnde Philosophie immer tiefer in das Geistesleben Europas hineingriff, die Kirche dem Drucke des öffentlichen Bedürfnisses nach einem allgemeinen und regelmäßigen Unterricht in der Latinität schon um ihrer selbst willen auf die Dauer nicht widerstehen. Das Streben nach der höheren Bildung brach sich seine Bahn neben ihr, und fast gewaltsam ward sie auf die erste Basis ihrer leitenden Stellung in der Bildung, das eigentliche Schulwesen nach der Idee Karls des Großen, zurückgeworfen. Während nun aber die aufgelöste Staatsgewalt hier nicht länger zu helfen vermochte, mußte sie der europäischen Forderung entgegenkommen und das kirchliche Schulwesen dem ursprünglichen staatlichen folgen lassen. Es ist nothwendig, dieses Stück Geschichte für sich zu betrachten.

Und hier begegnen wir nun einer hochbeachtenswerthen Erscheinung, welche, obwohl uns vielfach die Quellen im Einzelnen abgehen, dennoch den eigenthümlichen Charakter des Mittelalters gerade auf unserem Gebiete erklärt. Es ist der große Versuch der Kirche, zugleich mit der entschiedenen Bekämpfung der Philosophie das Unterrichtswesen ihrer Grundlage, das Bildungswesen jener Latinität, in ihre Hand zu nehmen. Wir bezeichnen dieses Stück der Geschichte als den Versuch der Reformation des Kathedralschulwesens im 13. Jahrhundert.

Das gebildete Europa war seit Karl dem Großen gewöhnt, seine Latinität aus den Händen seiner Geistlichkeit zu empfangen. Die nun hatte bisher geleistet, was sie konnte. Aber Lehre und Arbeit hatte bisher ganz den Charakter individueller Anstrengungen. Jetzt begannen sich mit der Erweiterung der Kenntnisse die Verhältnisse neu zu gestalten. Hatte das ältere Kirchenrecht, das uns das Decretum vertritt, immer hin und her geschwankt zwischen der Anerkennung der

Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen heidnischen Bildung seiner Bischöfe („Episcopum debet esse judicem et doctorem divini verbi“ Dist. XLIII, oder „non ordinentur illiterati D. LV, c. 3 u. s. f.) und dem Bedenken gegen dieselbe (siehe die Dist. XXXVII, can. XIV „absurdum non erit aliquid etiam ex eruditione communi et liberalibus studiis“ oder „Prohibetur Christianus figmenta legere poetarum“ c. XV und a. a. O. s. oben), so war das jetzt anders. Das 12. Jahrhundert schon mußte sich ganz bestimmt sagen, daß der ganze Priesterstand wenigstens die Elemente der früheren Vorbildung in die Hand nehmen müsse, um seine Stellung zu behaupten. Wir haben schon früher auf die Synoden hingewiesen, die vom classischen Geiste Alcuins und Rhabanus Maurus durchdrungen, im 9. Jahrhundert die Herstellung der scholae von den Karolingern forderten; aber das war in der Zersplitterung des Mittelalters ungehört verklungen. Die neue Philosophie und ihr Kampf mit der Kirche aber, der im 12. und 13. Jahrhundert so ernst ward, machte ein Einschreiten der päbstlichen Regierungsgewalt, welche sich von den Synodalbeschlüssen nicht überholen lassen wollte, unabweisbar. Im 13. Jahrhundert finden die Bestrebungen des Pabstthums in dieser Richtung ihre feste Gestalt. Der Mann der dies vollständig begriff war Innocenz III., einer von jenen Päbsten, bei denen das altrömische Administrationstalent am meisten entwickelt war, ohne welches man diese so hochbedeutende Erscheinung trotz Hurters Arbeit nicht versteht. Er versuchte es, das bisher ganz der Willkür der Bischöfe und dem Capitol überlassene lateinische Unterrichtswesen grundsätzlich zu organisiren, und diese Organisation bildete eine Hauptaufgabe des (4.) Conc. Lateranense von 1215, dessen betreffende Hauptbestimmung mit richtigem Verständniß Pabst Gregor in die Decretales aufnehmen ließ, wo sie im fünften Buch den fünften Titel bildet (bes. c. V). Darnach soll grundsätzlich bei jeder Kirche künftig eine Schule sein; bei diesen Schulen sollen taugliche und wissenschaftliche Lehrer, magistri idonei, angestellt werden und zwar vom Prälaten und seinem Capitel; diese Lehrer sollen in den Fächern der allgemeinen Vorbildung unterrichten — „in grammatica facultate (heißt hier nur Lehrgebiet) et aliis instruat“, wobei man sich das Lesen und Schreiben im Lateinischen, zunächst für das Rituale, zu denken hat. Die Kathedralen sollen dafür sorgen, daß diese „grammatica“ (Latinität) in allen Kirchen der Diöcese gelehrt werde.

Das nun bezieht sich auf alle Kirchen, deren Mittel es erlauben (quorum sufficere poterunt facultates). Aber in jedem Falle („sane“) soll bei jeder Kathedralkirche ein theologus angestellt werden, der in der Religion Unterricht gibt; dafür soll eine eigene Präbende errichtet

werden. Die „Docentes in theologica facultate" sollen, so lange sie in diesen scholis lehren, ebenso wie die studentes in ipso fünf Jahre hindurch den proventus praebendarum genießen. Wir werden auf dieses hochwichtige Gesetz später zurückkommen. Damit waren nun die allgemeinen Grundlagen aufgestellt, welche für das galten, was wir das erneuerte kirchliche Schulwesen nennen dürfen. Das quartum Lateranense hielt damit an dem Unterschied zwischen den Domschulen und den Pfarrschulen fest, und mit ihm an den hierarchischen Grundsatz, daß die ersteren als die Unterrichtsanstalten der Domcapitel die Oberaufsicht über die letzteren haben sollen. Zu dem Ende soll in jedem Domcapitel ein Canonicus erwählt werden, welcher alle Scholae inspicirt: „unus e Clero, qui hodie Scholasticus sive interdum Scholarchus, id est Scholis Praepositus sive Praefectus nuncupatur" sagt v. Espen (in seinem sehr brauchbaren Jus eccles. Universum von 1699, p. 64). Derjenige der in diesen scholis nach dem Conc. Lateran. die Theologie speciell lehrte, hieß der Canonicus Theologus (Conc. Lat. c. 4 de Magistris). Alle diese Scholae „jam pridem fuere scholae publicae omnibus indifferenter adolescentibus patentes" (v. Espen l. l. 419); es war das alte urchristliche Princip der Kirchenschulen von Gregorius Magnus (s. B. I), in welchem die Scheidung zwischen Volks- und Kirchenunterricht noch nicht zum Ausdruck gekommen ist. Jetzt schritt man über dasselbe hinaus, und die Elemente des Unterschiedes zwischen den Gymnasien und der Volksschule beginnen Gestalt anzunehmen, und zwar auf der Grundlage der Unterordnung der letzteren unter die ersten, die allerdings nur auf der kirchlichen Natur beider Arten von Schulen beruhte. Allein dennoch hätte dieser Versuch Großes erreichen können, wenn die Dinge erlaubt hätten, ihn auch wirklich zu Ende zu führen. Diese Dinge aber bestanden eben darin, daß damit die Zukunft dieses ganzen Volks- und Vorbildungswesens auf der Tüchtigkeit und dem guten Willen der geistlichen Schulbehörde beruhte. Und das machte ihn scheitern. Der Proceß aber, durch den dies geschieht, ist so bezeichnend für die Geschichte des niederen Bildungswesens, daß wir ihn hier bis ins 16. Jahrhundert gleich als ein Ganzes verfolgen müssen; denn die Wiederaufnahme der ganzen Frage durch das Tridentinische Concil, das hier fast nur das 4. Lateranensische wiederholt und erweitert, beweist, daß dies reine kirchliche Unterrichtswesen trotz seiner Reorganisation keineswegs vermocht hat, den Lehrbedürfnissen der fortschreitenden Zeit zu entsprechen.

Die Geschichte dieser lateranensischen Kathedralschulen nämlich — im Unterschiede von den karolingischen — als die lateinische Vorbildung gegenüber dem reinen Volksunterricht in den Pfarrschulen zeigt uns auf

den ersten Blick, daß das höhere ethische Element des Bildungswesens trotz der tapferen Ermahnungen des Innocenz theils unter der ständischen Beschränktheit des kirchlichen Standes, theils unter der Last seines steigenden Reichthums allmählig zu Grunde geht.

So wie sich nämlich einerseits das allgemeine Studium entwickelte und andrerseits die Domstifte reicher wurden, machte die Höhe der alten früher gewiß sehr einfachen Präbende (olim munus Magistri Scholarum erat simplex officium) es der Mühe werth Scholasticus zu werden. Allmählig „in beneficium, imo et in aliquibus Ecclesiis ad Dignitatem evecta est". Alsbald begannen die Canonici „ob splendorem dignitatis et proventus amplos annexos" sich eifrig darum zu bewerben (s. oben v. Malmesbury und Mabillon); das hohe Amt des Scholasticus ward nach Gunst und Gaben verliehen, und bald sah man „constituti Scholastici, qui se ipsos regendi vix essent idonei"; die Folge davon war, daß so wie ein solcher Oberschulrath des Domcapitels einmal im Amt und Einnahme war, er es lernte „proventibus potiri, officium vero se in alios derivare" (v. Espen, p. 66). Damit mußten denn diese Domschulen, trotz der Klagen die sich gegen dieselben wiederholten, bald ihre Gewalt über das Bildungswesen im Ganzen verlieren, und das um so mehr, als bei der allmählig immer allgemeineren Entfremdung der Zeit von der Kirche, die mit den Kreuzzügen unaufhaltsam in ganz Europa zum Durchbruch kommt, wirklicher Ernst und eindringendes Studium innerhalb der Kirche immer seltener wurde, und wo es vorhanden war, an den Universitäten Ruhm und Erfolg suchen lernte. Natürlich konnte man, wenn die Sache in den höheren Schulen so lag, nun auch von den niederen, den Pfarrschulen, nichts verlangen. Gregor IX. hatte in seiner Disciplinar-Gesetzgebung für den gesammten geistlichen Stand (Decret. Lib. III de vita et honestate clericorum (Tit. I—XIII) schon im 3. Cap. des 1. Tit. vorgeschrieben, daß jeder „presbyter, qui plebem regit, clericum habeat qui secum cantet, et epistolam et lectionem legat, et qui possit tenere scholas etc."; der Bischof Theodulf von Orleans befahl ausdrücklich „Presbyteri per vicos et villas scholas habeant"; aber ob dies ausgeführt wurde und wie, das sehen wir nicht. Nur das steht fest aus den allgemeinen Klagen, die v. Espen aus dem 15. und 16. Jahrhundert uns vorführt (p. 423 ff.), daß diese eigentlichen Volksschulen von der Geistlichkeit auf die rücksichtsloseste Weise vernachlässigt wurden, und daß „ex neglecta harum scholarum crassa in populo ignorantia deprehendebatur". Umsonst scheint selbst in Belgien, dessen frühere Bildung Cramers schöne Arbeit so zu preisen weiß, das Einschreiten der verschiedenen, von Espen citirten Synoden ganz

erfolglos gewesen zu sein, obgleich, wie eine Synode von Mecheln aus dem 16. Jahrhundert sagt: „hae scholae non proprie instituebantur ad literas discendas aut artem scribendi et legendi“, also offenbar bloß um den Ritualdienst in der Kirche zu lernen. Der große Gedanke des Augustinus, daß das Christenthum die Aufgabe habe, die Ungebildeten durch Bildung für die Idee des Christenthums zu gewinnen — de catechizandis rudibus — war in dieser ganzen Zeit so weit hinabgesunken, daß selbst das Tridentinum es nicht mehr wagt, die Anordnungen Innocenz III. und der Decretales durchzuführen, sondern sich begnügt, nur eine sonntägliche mündliche Belehrung des Volkes durch den Geistlichen, wieder „per se vel alios idoneos“ vorzuschreiben, was man dann die schola dominicalis nannte. Es ist nicht möglich, das einen „Schulunterricht“ zu nennen, und ein eigenthümliches Licht wirft auf die Frage nach den praktischen Folgen der Schulreformation von Innocenz und Gregor IX. die Hoffnung von Espens, daß in diesen Sonntagsschulen des Tridentinums non tantum fidei rudimenta sed et literarum tradenda esse per Magistros et Magistras (p. 422). Ja fast unverständlich wäre die von ihm aufgeführte Vorschrift der belgischen Synoden, daß diese Schullehrer und Lehrerinnen eine professio fidei Catholicae ablegen mußten und zwar nicht etwa eine allgemeine, sondern „juxta formam in Synodis expressam“, also eine Synodal-Confession statt einer katholischen, wenn wir nicht wüßten, daß die katholische Kirche überhaupt kein Bekenntniß hat, was sich am klarsten, wie wir sehen werden, im Streite mit der Philosophie herausstellte. Natürlich ist es unter diesen Umständen absolut unthunlich, von einem eigentlichen Pfarr- oder Landschulwesen, oder gar von einem Lehrplan zu reden, da Lesen und Schreiben schon an und für sich als Ausnahme betrachtet wurde. Aus demselben Grunde fehlt es uns über diesen ganzen Unterricht bis jetzt gänzlich an Quellen: was hatten die Schriftsteller, wenn sie darüber berichten wollten, anderes mitzutheilen als die bittersten Klagen über jene „crassa ignorantia“ des Volkes? Gewiß war die Absicht Innocenz III. und des Lateranense, die noch der Geist Karls des Großen durchweht, eine gute. Allein faßt man dies rein auf kirchlichen Elementen basirte Unterrichtswesen gegenüber den immer mehr erstarkenden höheren Schulen zusammen, so muß man sagen, daß in dieser Geschichte des Volksbildungswesens während das ganzen Mittelalters Ein Satz bewiesen wird, der grade auf diesem Gebiete diese Zeit so tief von der folgenden scheidet und den specifischen Charakter der letzteren gleichsam in Einem Griffe zusammenfaßt. Die Kirche, auch in der höchsten Entwicklung ihrer Macht, ist nicht fähig, durch sich selbst einen Volksunterricht aufzustellen

und durchzuführen; ein Volksschulwesen ist nur durch die Verwaltung des Staates möglich. Der Staat aber fehlte dieser ganzen Epoche, mit ihm die Volksschule. Sie ist damit noch überhaupt kein Factor der Entwicklung des Bildungswesens. In Wahrheit gibt es, so lange es nur eine kirchliche Bildung des Volkes gibt, überhaupt noch keine Volksbildung. Und das ist das Resultat, mit dem dieser zweite große Versuch eines Volksbildungswesens schließt; es existirt im Mittelalter nur eine Bildung der Gebildeten. Die aber war nur denkbar auf der Grundlage eben jener Latinität, die wir an die Spitze gestellt haben. Der große Gang der Arbeit des Geistes wendet sich daher auf das zurück, was diese leistet. Die Entscheidung liegt von jetzt an auf dem Gebiete, auf welchem der Geist der Classiker sich mit dem der Germanen verbindet. Und nur was hier geschieht, ist Geschichte.

So müssen wir nun demjenigen Gange der Dinge zuschauen, der sich an die neue Entdeckung der alten Welt in Europa und ihre Schicksale anschließt, bis erst mit dem 16. Jahrhundert eine andere Zeit hereinbricht.

Die philosophische Bewegung des Mittelalters.

Charakter der europäischen Philosophie und Princip der katholischen Kirche.

Es kann wohl nur von einem höheren historischen Standpunkt aus erklärt werden, wie es kommt, daß wir bei dem ersten Schritt, den wir über die Gränze der Volksbildung und jenes planlosen Wanderlehrerthums im Beginne des Mittelalters hinaus thun, sofort der tiefsten philosophischen Arbeit mitten in jener sonst so zerfahrenen und bildungslosen Zeit begegnen. Allerdings aber ist die Erscheinung alsdann verstanden, wenn man die große Continuität der geistigen Entwicklung in der alten und der germanischen Welt festhält. Aus ihr geht, wie die Gegenwart, auch jene Vorzeit hervor.

Die Latinität, ob gut oder schlecht betrieben, hatte immer für das gebildete Europa die Thore der alten Welt offen gehalten. Freilich wohl in anderer Weise als in neuester Zeit. Wir wissen, daß die lateinischen Classiker selbst für Gelehrte eine Seltenheit waren, und daß sie von den griechischen so gut als gar keine Kenntniß, selbst noch im 14. Jahrhundert, besaßen. Aber zwei Dinge waren ihnen doch zugänglich. Das eine waren die Kirchenväter, vor allem Augustinus, mit ihm Lactantius und hinter ihm die römischen Apologeten, Irenäus und andere. Das andere waren die letzten römischen Encyclopädisten, namentlich Marcianus Capella, Donat, Cassiodor, Boethius. In der Stille des

Klosters nun und in der friedlichen Zelle der Domhöfe wurden diese Schriften allmählig aus der Vergessenheit hervorgezogen, in der sie noch unter Karl dem Großen geblieben, der mehr an die reine Classicität als an kirchliche Fragen gedacht hatte. Dabei war der Stolz der Klöster und der Domcapitel auf die Gelehrsamkeit ihrer Mitglieder trotz des Mittelalters keineswegs verschwunden; zu eigener Lust an dem Versenken in die geistige Welt kam die Hochachtung hinzu, welche die wirkliche ihr zollte. Und so knüpfte sich der Gedanke der neuen Zeit unbemerkt wieder an den der alten an. Der aber war, wie wir gesehen, weder ein einfach gläubiger noch ein beschränkter. An ihm erhob sich der Geist jener Zeit alsbald über das bloße Lernen und Unterrichten; neben den Wanderlehrern, die draußen Ruhm und Erfolg der literariae artes suchten, entstanden Männer, in welchen die alten Fragen aus der ersten Epoche des Christenthums wieder wach wurden. Mit dem Lesen der Kirchenväter ward die Frage nach der letzten Grundlage aller Bildung, nach dem Verhältniß zwischen Wissen und Glauben, und mit den römischen Encyclopädisten die Vorstellung wieder wach, daß neben Glauben und Wissen auch die Kenntniß aller menschlichen Dinge und die Kunst des Wortes Werth habe. Während draußen der Krieg aller gegen alle durch das Lehnswesen und die Grundherrlichkeit zu einem Rechtsprincip ward, begannen hinter den ruhigen Mauern der kirchlichen Welt sich die Elemente einer zweiten Bewegung zu bilden, welche bestimmt war die Zukunft zu beherrschen. Es ist die germanische Philosophie, deren Entwicklung beginnt.

Wir gebrauchen das Wort „germanische Philosophie“ mit gutem Bewußtsein. Es ist aber nothwendig, das möglichst bestimmt zu bezeichnen, was eigentlich ihren Charakter gegenüber sowohl der hellenischen als der hellenisch-römischen Patristik bildet. Denn wir meinen, daß ohne diesen Charakter die ganze Geschichte der Philosophie, wenn man das Moment des Individuellen bei den einzelnen Philosophen wegläßt, sehr vielfach in dem Lichte einer beständigen Wiederholung altbekannter Sätze erscheint, und die Idee der Geschichte gegenüber der pragmatischen und synchronistischen Reihenfolge in einiger Gefahr ist.

Diesen Charakter aber würden wir an diesem Orte nicht an die Spitze unserer Auffassung setzen, wenn er nicht, wie alles wahrhaft Historische, ein einfach faßbarer wäre, und nicht den Geist unserer Gegenwart genau in derselben Weise beherrschte, wie vor acht Jahrhunderten.

Der Charakter der hellenischen Philosophie bestand darin, durch das reine Wissen zur Gottesanschauung, zur Religion gelangen zu wollen. Sie kann es nicht, weil sie durch den Mangel einer Offenbarung

in die Subjectivität und ihren Streit verfällt. Der Charakter der Patristik bestand darin, gegenüber der im Christenthum gegebenen Offenbarung die Harmonie des philosophischen Wissens mit dem Glauben zu suchen. Sie geht unter, weil ihr die harte Confession als Ende des Streites entgegentritt. Dagegen ist es das Wesen der germanischen Philosophie, den selbstwirkenden Gedanken neben dem Glauben zur selbstthätigen Weltanschauung zu erheben, und die verwirklichte Gottheit nicht mehr glauben, sondern wissen zu wollen. Dazu bedarf sie der höchsten Berechtigung des selbstthätigen Gedankens, der Vernunft. Ihre Grundlage und ihr Ziel ist daher die Erkenntniß dieser eigenen Vernunft und ihrer Gesetze; sie ist eine Philosophie des auf sich selbst ruhenden Wissens, welche sich mit dem Wesen des Glaubens überhaupt nicht beschäftigt, sondern dem letzteren einfach die Berechtigung abspricht, ein Element nicht des geistigen Lebens, sondern eben der Wissenschaft zu sein. Dennoch ist der Glaube durch die Offenbarung da, und enthält und erzeugt immer aufs neue auch seine Arbeit, in der er wiederum seinerseits das Wissen als das ihm Untergeordnete und eigentlich Ueberflüssige setzt. So geschieht es in der germanischen Welt daß sich, so wie in ihr der Gedanke lebendig zu werden beginnt, die zwei großen Wege des Geisteslebens scheiden, und jeder für sich seinem Ziele zustrebt. Dabei müssen sie sich jetzt wie zu allen Zeiten kreuzen, und sich dann gegenseitig ihre Berechtigung absprechen. Damit entsteht der ewig im Geiste dieser germanischen Welt lebendige und thätige Gegensatz zwischen Wissen und Glauben; keines von beiden für sich vermag ganz das tiefste Bedürfniß des Menschen zu erfüllen, keines aber vermag auch in ihm des anderen Herr zu werden, denn dieser Geist ist seinem unabänderlichen Wesen nach bestimmt, beide als gleichberechtigt in sich wirken zu lassen. Es ist ebenso absolut falsch zu meinen daß jemals das eine oder das andere für sich diesem Geiste genügen könne, als das eine um des anderen willen zu verdammen. Dies Doppelgefühl durchdringt von ihrem ersten Anfang an die germanische Welt, und hält in fast wunderbarer Weise beide beständig neben einander und gegen einander aufrecht. Es hat damit die größte geistige Aufgabe überkommen, welche der Menschheit überhaupt werden kann; ewig sucht es sie durch das Streben nach einer letzten Einigung seiner innersten Gegensätze zu lösen, und ewig gelangt er wieder zu einem Punkte, auf welchem das eine Element mit dem anderen bald einverstanden, bald feindlich ihm entgegentritt. Aber aus diesem Ringen entspringt ihm die, die ganze Welt umfassende Thatsache seiner allgewaltigen Bildung einerseits und die unerschöpfliche Quelle der individuellen geistigen Kraft andrerseits. Seine Philosophie ist daher das Streben nach der Lösung dieses Gegensatzes, nach der höchsten

Harmonie von Wissen und Glauben; aber die großen Bewegungen, in denen sie erscheint und in Kampf und Fortschritt die Welt durchdringt, bilden in ihren einzelnen Stadien und Gestaltungen seine Geschichte. Und mit dieser haben wir es hier zu thun.

Das Mittelalter nun ist die Zeit, in der sich das letztere Element, die freie individuelle Gewalt des Gedankens, gegenüber dem ersteren, das sich in der Kirche verkörpert, zuerst Bahn bricht. Eine, durch die zum Bewußtsein ihrer selbst gelangende Vernunft selbstthätig geschaffene Weltanschauung tritt nicht gegen die Kirche, sondern in derselben auf. Sie nimmt aus der Patristik den Drang in sich auf, die Wahrheit des Geglaubten beweisen und die Offenbarung construiren zu wollen; aber sie geht weit über sie hinaus, indem sie jetzt das Beweisen selbst, die Arbeit des Gedankens selbst, zum Gegenstand ihrer Forschung macht, und in dem Beweis des Beweises die Berechtigung des Bewiesenen sucht, die absolute Wahrheit zu sein. Die reine Vernunft wird Object ihrer selbst. Das ist der tiefe Unterschied zwischen der germanischen und der hellenischen Philosophie. Hier liegt das wahre Verständniß beider und zugleich das erste Element der jetzt beginnenden Geschichte der ersteren.

Das zweite aber, das nicht minder bedeutsame, ist nun in der Eigenart des Glaubens gegeben, wie derselbe sich in der christlichen Kirche bereits ganz bestimmt ausgebildet hat. Und auch hier muß man die specifische Natur dieser Trägerin des Glaubens, wie sie in der germanischen Welt ihre Eigenthümlichkeit ausbildet, im Unterschied von der orientalischen festhalten. Denn dieses germanische Element in der abendländischen Kirche überragt weit den Gegensatz der Einzelkirchen in derselben, vom Anfange des Pabstthums bis zum heutigen Tage. Wir dürfen es, da es die Grundlage der kommenden Entwicklung bildet, noch einmal charakterisiren.

Die orientalische Kirche hat ihre geschichtliche Aufgabe mit einem festen Glaubensbekenntniß abgeschlossen. Wir wissen, daß die katholisch-germanische Kirche ein solches überhaupt weder besitzt noch hat besitzen wollen. Dennoch weiß sie, daß sie die Trägerin des Glaubens sein muß, wenn sie selbst sein will. Sie muß daher gegenüber der arbeitenden Philosophie ein anderes an die Stelle der formulirten Confession setzen, das ihrer Welt und in ihr ihrer Herrschaft genügen konnte. Dies war die Autorität der Kirche selbst. Mit dem ersten Beginne der abendländischen Kirche tritt daher diese Autorität der Kirche an die Stelle der Offenbarung. Das ist das Wesen dieser Kirche des Abendlandes; und dies Wesen ist zuletzt der Ausdruck der höchsten Natur des freien germanischen Geistes, wenn man ihn nur in seinem

wahren Unterschied von dem orientalischen aufzufassen vermag. Denn während dieser an dem Buchstaben der Offenbarung haftet, bedeutet jenes höchste Lebensprincip der Kirche der germanischen Welt, am letzten Orte, daß dieselbe sich in ihrer Kirche ihre Offenbarung selber gibt. Und wenn die katholische Kirche daher kein eigenes Glaubensbekenntniß hat, so bedeutet wiederum das nicht einen Mangel oder Vorwurf, sondern ist der Ausdruck des Bewußtseins ihrer ganzen Welt, daß diese Offenbarung so wenig wie irgend etwas für den Menschen Daseiendes ein absolut und endgültig Abgeschlossenes, sondern ein an der ewigen Entwicklung aller Dinge Theilnehmendes, ein Werdendes ist und sein soll. Allein diese höchste Entwicklung soll und kann dabei wieder nicht, wie die Philosophie, ein der zufälligen Subjectivität Ueberlassenes und damit in Schule und Streit Zerfahrendes sein, sondern das was allgemeiner Glaube sein will, muß nun auch durch das große Organ des Glaubens, die Kirche, selbst anerkannt werden; und eben dieses Recht der Kirche in dem werdenden Glauben ist die Autorität der Kirche, welche wieder, um sich von jenem subjectiv Zufälligen abzulösen, die Tradition zu Hülfe ruft. Dieses eigentlich abendländische Princip der christlichen Kirche bethätigt sich daher nicht durch Aufstellung einer Confession, und fordert auch keine solche von ihren Gläubigen, sondern es läßt eigentlich jeden Versuch des Forschens über den Glauben, ja sogar den Wechsel desselben zu, aber es behält sich die letzte souveräne Entscheidung über das neben dem Wissen zu Glaubende unbedingt vor. Und dies höchste Entscheidungsrecht der Kirche über den Glauben, das das Wesen der katholischen Kirche ausmacht, bringt gegenüber der entstehenden Philosophie des Mittelalters grade diese Zeit zu dem was wir ihren organischen Ausdruck nennen möchten, und zwar als ein formell Gültiges in jener so tief historischen Sammlung des Corp. Jur. Canonici, das wir bereits charakterisirt haben. Die katholische Kirche entfaltet in ihm ihren geistigen Organismus damit in den drei Dingen, welche ihr innerstes Leben bilden. Zuerst in dem Glauben an die Sacramente, welcher das Individuum umfaßt, dann in dem Glauben an die Wirksamkeit der Weihe, welche den kirchlichen Organismus feststellt, und endlich in dem Glauben an jene absolute Autorität der Kirche, welche den Glauben überhaupt, ohne Rücksicht auf seinen Inhalt, über jedes menschliche, individuelle Wissen stellt. Das ist die Kirche, wie sie aus der Verschmelzung des römischen mit dem germanischen Elemente hervorgeht. Diese so geordnete Kirche nun wird durch den Gang der Geschichte zur höchsten einigenden Staatsgewalt im Mittelalter, indem sie dem Pabste die souveräne Regierungsgewalt überträgt, die durch jene Zeiten nothwendig geworden. Das Pabstthum selbst hat

damit zuerst die Aufgabe, die Macht der Kirche durch den Ritus der die Sacramente spendet, über die Einzelnen zur Geltung zu bringen, und damit das Angehören an die christlich-germanische Gemeinschaft von der Theilnahme an diesen Sacramenten abhängig zu machen — die Excommunication; dann hat es die Aufgabe, sich auf Grundlage von Weihe und Eid zu organisiren; und endlich die, eben jenes Autoritätsprincip von der gesammten Christenheit auf den persönlichen Pabst zu übertragen, und den Glauben an dies Princip an die Stelle jedes Bekenntnisses zu setzen. Es ist einer der größten staatsmännischen Gedanken des C. Jur. Canonici, dies Princip schon lange vor der Philosophie zum ganz unzweifelhaften, klaren Ausdruck und zugleich zu seiner ersten, gleichsam selbstverständlichen Anwendung gebracht zu haben. Ihm vorauf gehen nicht die Afrikaner mit Tatian und Tertullian und ihrem ächt orientalischen Satze: „credo quia impossibile est", sondern vielmehr der ebenso große als liebenswürdige Augustinus, der selbst offen seinen Glauben an das Evangelium der Autorität der Kirche unterwarf, indem er den großen Satz zuerst aussprach: „Ego Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiae catholicae moveret autoritas" — „ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich dazu nicht die Autorität der Kirche bestimmte" (vgl. Cramer, Gesch. der Erzieh. u. d. Unterr. i. d. Niederlanden, p. XXIX). Darum sprach das decretum diesen Grundsatz als höchstes katholisches Princip positiv aus: allerdings soll man die alten (Nicänischen) Beschlüsse „honorare, veneratione digna habere et modis omnibus sequi" und was dieselben und mit ihr die Kirche verdammt, selbst verdammen mit Herz und Mund, „quaeque condemnaverunt, ore et corde condemnare profiteor"; allein die Entscheidung über alles liegt so sehr in dem persönlichen Ausspruch des Pabstes, daß schon das decretum nicht allein alle Concilien, alle Synodalbeschlüsse, alle Aussprüche von Kirchenvätern und Bischöfen an hundert Stellen ausdrücklich unter die päbstliche Autorität stellt, sondern zuletzt ganz einfach den Grundsatz ausspricht, daß „der Glaube an diese höchste Autorität der Kirche das eigentliche Glaubensbekenntniß der Katholiken sei", „valet ad fidem catholicam auctoritas ecclesiae" (Dist. IX, can. 9). Mit diesen klar und bündig ausgesprochenen Sätzen war der Glaube an die Kirche zum Rechtsprincip erhoben, und über alle anderen Fragen gestellt; und jetzt hat das zweite große Element des geistigen Lebens, das Glauben, seine Gestalt durch jene in der päbstlichen Autorität liegende Gränze, und seine Macht durch die staatliche Organisation der Kirche bekommen. So ist nun der zweite Factor neben dem ersten hingestellt; beide beginnen, sich gegenseitig auf allen Punkten berührend und durchdringend,

ihre große Laufbahn, und die Zeit, in welcher sie zuerst gegenseitig ihre Kraft wie ihre Tiefe messen, ist die Zeit des 11., 12. und 13. Jahrhunderts.

Auf diesem Hintergrunde nun treten uns die Erscheinungen entgegen, welche das höhere geistige Leben dieses Mittelalters erfüllen. Allerdings beginnen fast gleichzeitig die concreten Gestalten des neuen Bildungsorganismus, die sich jenes Mittelalter, wie schon gesagt, in den ständischen Körperschaften und der Idee des wissenschaftlichen Berufes erschafft, aufzutreten. Allein wir müssen zuerst und unabhängig von ihnen den Proceß ins Auge fassen, der sich jetzt zum Kampfe zwischen den beiden leitenden Factoren, der Philosophie und der Kirche gestaltet. Von ihm erst kann man dann zu den positiven Neubildungen übergehen.

Der Ursprung der Kritik der reinen Vernunft. Der Nominalismus und der Realismus. Entstehung und Wesen der Scholastik.

Die Nothwendigkeit sich über die Begriffe und das Wesen von Nominalismus, Realismus und Scholastik klare Rechenschaft zu geben, statt in der gewöhnlichen Vorstellung zu beharren daß wir es hier mit lauter Wörterei und Schulgezänk zu thun haben, gehört zuerst der Geschichte der Philosophie als solcher. Denn diese zeigt uns zuerst, daß es sich bei jenen Worten um nicht weniger handelt, als um die tiefsten Fragen aller Zeiten und auch unserer gegenwärtigen Philosophie; dann aber, daß dieselben nicht unmittelbar aus dem Haupte jenes Mittelalters entsprungen sind, sondern die innerste Verbindung mit der hellenisch-alexandrinischen Geisteswelt entfalten. Sie sind und bleiben die eigentliche Renaissance des hellenischen Gedankens in der germanischen Welt. Aber sie empfangen hier ein anderes, dem letzteren unbekanntes und unverständliches Element. Das ist die Offenbarung. Diese ist ihr absoluter Gegensatz, wie wir gesehen, und bildet danach als Christenthum die Grundlage des geistigen Lebens aller germanischen Völker. In jenen Worten tritt daher nicht mehr, wie in der Patristik, der Gedanke in den Inhalt der Offenbarung hinein, sondern er tritt selbstthätig dem Princip der Offenbarung entgegen. Und jetzt beginnt der Kampf beider, den wir noch heute nicht ausgekämpft haben. Darum wird niemand auch unsere neueste Philosophie je richtig verstehen, der nicht die alte des Mittelalters und seine Scholastik kennt. Wir aber unsererseits würden für unsere Aufgabe nicht auf diese Fragen einzugehen berechtigt sein, wenn sie doch nicht zuletzt das entscheidende Gebiet des Bildungswesens beherrschten, und dem ganzen Gange des letzteren bis zum 16. Jahrhundert seine sehr bestimmte Gestalt gegeben hätten. Wir müssen daher

um so mehr die Grundzüge dieses Theiles der Geschichte hier festzustellen suchen, als die gewöhnlichen Auffassungen desselben kaum ganz genügen dürften.

Wir müssen dabei wiederholen, daß die Geschichte des europäischen Bildungswesens grade hier nothwendig auf einem anderen Standpunkt stehen muß, als die der Philosophie und der Literatur. Beide letzteren müssen die Aufgabe festhalten, das Einzelne, oft ganz Subjective und für den größeren Lebensproceß Europas meist sehr Unwesentliche genau zu verfolgen. Unsere Arbeit muß die Resultate dieser letzteren daher voraussetzen. Es wird für uns darauf ankommen, auf dieser Grundlage das Bild der Hauptsache zu entfalten. Grade dieses Bild aber zeigt uns das, worauf für uns alles ankommt, daß jenes Mittelalter uns mit seiner tiefsten philosophischen Arbeit nicht etwa fremd ist, sondern daß wir vielmehr genau dieselbe Aufgabe und oft sogar denselben Weg mit ihm theilen. Ja wir behaupten gradezu, daß es unthunlich ist die so tiefgehende Bewegung jener Zeit anders als aus der Mitte unserer eigenen heutigen Philosophie und Geisteskämpfe heraus zu verstehen, und umgekehrt. Und darum muß dieser Theil desselben hier seinen Platz finden.

Auch das aber empfängt erst dann seinen Werth, wenn man die Idee der großen Continuität in der geistigen Entwicklung Europas festhält. Einmal in die Geschichte der Welt hineintretend, gibt es für den germanischen Geist zwar tausend neue Aufgaben, aber nie ein Ende. Er ist, seitdem er zu denken begonnen, seinem Wesen nach immer derselbe; er hat sich stets denselben Gedanken und dieselbe Frage gestellt. Und wir dürfen unbedenklich sagen, daß grade das erste Mittelalter die Zeit ist, in welcher er in diesem Sinne zum Bewußtsein eben dieses seines eigensten Wesens gelangt. Was diesem Proceß gehört, gehört der Geschichte der Welt; wo dies verschwindet, beginnt die Geschichte der einzelnen Menschen.

Nun haben wir gesagt, es sei im tiefen Unterschiede von dem antiken Geist das Wesen des germanischen Gedankens, nicht mehr die Ergebnisse des Denkens, sondern das Denken selbst zum Gegenstand seiner Forschung zu machen. Diesen sich selbst denkenden Geist nennt er die Vernunft; im Mittelalter heißt er der „intellectus". Die Geschichte der europäischen Philosophie im Unterschied von der Geschichte der antiken beruht daher auf dem Proceß, in welchem diese reine Vernunft sich von der Offenbarung scheidet, welche die absolute Wahrheit ohne den arbeitenden Gedanken zu geben weiß, und deßhalb dieser letzteren gegenüber die Wahrheit alles Daseins in sich selber und den Gesetzen ihres Denkens finden will. Ein solcher Proceß muß damit

beginnen, eben diese reine Vernunft nur erst einmal von allem anderen was den Geist erfüllt, also vor allem einerseits von dem Glauben und andrerseits von dem ebenso mächtigen sinnlichen Einzeleindruck loszulösen, und ihn in seiner ganz selbständigen Function zur Erkenntniß zu bringen. Wir nennen diesen Proceß die Aufstellung der „reinen Vernunft". Ist dieser Proceß vollzogen, so beginnt, da seine Bewegung denn doch mitten in dem geoffenbarten Christenthum steht welches von den germanischen Völkern festgehalten wird, der zweite. Dieser zweite enthält dann diejenige Bewegung, in welcher sich diese Gesetze und Elemente der reinen Vernunft als Maßstab an die objective Gewißheit des Glaubens und der Empfindung anlegen. Das nun ist es, was die entstehende europäische Philosophie geleistet hat. Den ersten Theil dieser Arbeit fassen wir zusammen unter den beiden Namen des Realismus und Nominalismus, der zweite bildet Inhalt und Aufgabe der Scholastik. Und in diesen beiden Elementen ist daher auch die Linie gegeben, auf welcher diese ganze Bewegung erstlich ihre Stellung zu der Kirche, und zweitens ihren Kampf mit derselben erzeugt und erklärt.

Dabei nun muß man, um zur Klarheit über den großen historischen Entwicklungsgang zu gelangen, wohl die drei Stadien unterscheiden, dessen letztes das Mittelalter uns unter jenem Namen zeigt.

Es ist gewiß, daß der erste Vertreter dieser ganzen Arbeit, in der sich die Vernunft sowohl von sinnlicher Empfindung als von der gläubigen Anschauung ablöst, Aristoteles ist. Allein den eigentlichen Charakter des Aristotelismus — grade das was in ihm das nicht mehr Subjective, sondern das Weltgeschichtliche ist — zeigt uns doch erst das Mittelalter. Aristoteles fand seiner Logik gegenüber keinen Glauben, sondern noch gar nichts als seine eigenen Gedanken. Es war daher natürlich, daß er auch in der geistigen wie in der politischen Welt sich mit der scharfen Beobachtung des eigenen Denkens genügen ließ. Das ist in Metaphysik, Logik, Aesthetik und allen anderen Gebieten seine Kraft, aber auch seine Schwäche. Er hat nie einen eigentlich organischen, schöpferischen Gedanken gehabt; er hat auch nie die Vernunft, sondern stets nur die einzelnen Gedanken kritisirt; aber eben diese Einzelkritik hat den einzelnen Gedanken den Charakter von objectiven geistigen Thatsachen verliehen, mit denen von ihm an die Philosophie rechnen muß, wie die sachliche Kenntniß mit dem objectiven Dasein der wirklichen Dinge. Von diesem großen Ergebniß aus gelangt nun die geistige Arbeit der Welt zu dem Punkte, von dem wir reden.

Denn die alexandrinische Philosophie, welche stets die höchste sich selbst schaffende und zum Weltleben sich entwickelnde Macht als den

schöpferischen λόγος begriff, konnte sich nicht ganz der Frage entziehen, ob jene aristotelischen Kategorien des Denkens nunmehr bloß Momente an dem subjectiven Denken, oder ob sie nicht absolute Elemente des Seins enthielten, und zwar in dem Sinne, daß auch jener λόγος sie nicht ändern könne? Freilich hatte sie, der orientalischen Träumerei zu sehr verwandt, weder Kraft noch Lust, der Frage ernsthaft auf den Leib zu gehen, und ließ sich genügen, sie als das hinzustellen, was wir etwa ein „interessantes Problem" nennen würden. So faßte sie, freilich nur für einen, aber freilich gewichtigen Theil des ganzen Aristotelismus, Porphyrius auf, indem er, natürlich ohne weiter auf die Sache einzugehen, die Frage hinwarf — man kann es nicht anders nennen — ob denn die fünf Begriffe von genus, differentia, species, proprium und accidens — die Begriffe von Gattung, Unterschied, Art, Eigenart und Nebensache — wirklich seiende, also absolut gegebene Dinge, Realitäten, oder ob sie nichts als „fünf Worte", quinque voces, seien. Diese „scharfsinnige" Frage nahm dann Boethins auf; mit dem Studium des Boethius ging sie auf das Mittelalter über. Und hier nun ward sie zum Keime derjenigen Bewegung, die man sich als den so tief gehenden Gegensatz von Realismus und Nominalismus zu denken hat.

Denn in der That gibt es ja keineswegs bloß jene Kategorien, bei denen ich diese Frage stellen kann, sondern ich kann sie auf alle Dinge und Erscheinungen der ganzen Welt anwenden, vor allem bei der Frage nach genus und species, Gattung und Art. Ich kann überhaupt mir weder ein genus noch eine species vorstellen oder denken — kann sich ein Sterblicher sagen, wie etwa der Hund oder das Thier, oder der Baum oder der Mensch an sich aussieht? Kann ich ein Thier denken, das denn doch seinem Begriffe nach zugleich Löwe, Vogel und Muschel ist? Oder einen Baum der zugleich Eiche und Buche wäre? Oder einen Menschen der zugleich Mann, Frau und Kind ist? Und doch spreche ich täglich davon, und meine auch zu verstehen was das ist. Nicht weniger gilt das von dem, was ich einen Unterschied nenne. Kann ich den Unterschied als solchen sehen? Kann ich das alles aber weder mir vorstellen noch sehen, sind dann diese Dinge wirklich da, oder sind sie nicht vielmehr nur Namen, voces, mit denen ich gar keinen Sinn, sondern nur einen Schall des Wortes bezeichne, eine leere sermo? Die erste Antwort auf diese keinesweges so einfache Frage war nun die, welche im 11. Jahrhundert die entstehende Dialektik zu formuliren wagte. Man könne, sagte sie, von einem Dinge kein Ding aussagen, oder wie Johann von Salisbury sagte: „rem de re praedicare monstrum dicunt". Jene Kategorien aber können von jedem Dinge ausgesagt werden; sie seien daher „das Allgemeine", also kein Ding, wie schon

ohne tieferes Eingehen Aristoteles (de interpret. c. 7) gesagt. Dennoch aber ist dies Allgemeine, eben weil ich es aussagen kann, und es ist das Einzelne, weil ich es sehen und fassen kann. So ist alles Dasein ein doppeltes. In diesem Doppeldasein aber nannte man nun eben alle allgemeinen Kategorien das universale, die res aber das einzelne wirkliche Dasein. Diese Unterscheidung, bis zu welcher es schon die Hellenen gebracht, ist damit allerdings klar. Allein jetzt begann das Mittelalter den entscheidenden Schritt weiter zu gehen, und hier erscheint der eigentliche Charakter seiner tiefen geistigen Arbeit. Woher kommt denn dieser Unterschied? Wie gelange ich denn nun zur Erkenntniß, daß es ein solches universale im Unterschiede von der res, die ich durch das universale (in Gattung, Art, Unterschied u. s. w.) überhaupt erst bezeichnen und lernen kann, überhaupt gibt? Offenbar, hier scheiden sich die Wege der Auffassung. Ich kann zuerst sagen, daß nur jenes universale irgend welcher Art durch die von mir geistig vollzogene Abstraction der einzelnen Unterschiede (Merkmale) entsteht, so daß es durch meine geistige Thätigkeit mir und durch mich gewonnen ist. Alsdann ist das universale allerdings absolut kein Ding, kein reale, sondern es ist ein Proceß meines eigenen Gedankens; und ist es das, so folgt, daß es zwar nicht mehr, wie Porphyrius und Boethius sagen, bloß als ein leeres Wort, als eine vox erscheint, wohl aber ist es, da es an und für sich nicht da ist, ein Theil, ein Act meines geistigen Wesens; und da ich wiederum das einzelne Ding ohne jene universalia nicht verstehen oder auch nur begreifen kann, so sind diese universalia ohne diese Dinge überhaupt nicht vorhanden; sie entspringen deßhalb in mir, in meiner erkennenden Vernunft erst aus den Dingen selbst, sie folgen ihnen nach, und ihr Name bezeichnet dann nicht ein Seiendes, sondern einen Act meiner Vernunft. Daher muß ich sagen, daß diese universalia aller Art erst nach den Dingen da sind, oder: die universalia sind „post rem“, ihr Sein ist zunächst da in dem Worte das sie bezeichnet; es ist ausgedrückt in ihren Namen; und so heißt die Auffassung, welche in diesem Sinne die universalia post rem setzt, der Nominalismus. Allein dem gegenüber muß ich wieder anerkennen, daß wenn diese universalia mir erst die res überhaupt zum Verständniß bringen, indem ich doch in der That kein Ding ohne seine Gattung, Art, Unterschiede und Eigenart kennen kann, dieselben nicht erst durch das verstehen kann, worauf ich sie anwende. Und da sie für das eine Ding, res, schon da waren, während das andere Ding erst entsteht, so kann das Sein dieser universalia nicht in jener Thätigkeit meines Geistes erschöpft sein, welche sie findet und zum Namen entwickelt, sondern indem sie offenbar vor mir da waren und nach mir da sein

werden, so sind sie an und für sich da; sie sind nicht bloße Namen, sondern sie sind selber Dinge, res; sie sind vor den einzelnen Erscheinungen vorhanden, oder diese universalia sind „ante rem“ — der einzelnen Erscheinung — und also selbständige res; und diese Auffassung der universalia ante rem ist es, welche man den Realismus nannte. Das war der Sinn dieser beiden Kategorien, welche im ganzen Mittelalter eine so gewaltige Rolle spielten. Aber nichts ist falscher, als sie bloß für sich oder als Gegenstand von Schulgezänk oder disputationes betrachten zu wollen.

Denn allerdings ist klar, daß ein solcher Streit darum ein ganz endloser ist, weil man sich über das Wesen desjenigen nicht klar wird, was beiden gleichmäßig zum Grunde liegt, der „res“ selber. Unsere Aufgabe ist es indeß keinesweges, diese bis dahin noch ganz unhistorische Wortstreiterei zu verfolgen. Aber Ein gewichtiges Resultat ergab sich dennoch. Mochte ich diese universalia so oder so betrachten, so entsprangen beide Auffassungen aus meinem Denken über die erscheinenden Dinge; es ist mit ihnen etwas da für mich, was ich nicht mehr sehen, empfinden, fühlen kann; ich habe daher in mir eine Kraft, welche fähig ist, geistige Thatsachen zu schaffen, und sich über diese ihre eigene Schöpfung Rechenschaft abzulegen. Eine solche Kraft erkannte schon die hellenische Welt in dem νοῦς des Aristoteles; allein der hellenische νοῦς ist ein wesentlich anderer als das was sich jetzt zu bilden beginnt. Jener findet das Wesen durch scharfe dialektische Unterscheidung; die neue Idee des νοῦς dagegen tritt den Beweis dieses Wesens an, indem er nicht mehr wie jener bloß die Unterscheidung klar macht, sondern das Gesetz sucht, welches diese Unterscheidung als obsolute fordert. Damit stellt er sich außerhalb des Erkannten, und entscheidet über die Wahrheit nach den Gesetzen seines eigenen Wesens; er beginnt sich seine Begriffe zu schaffen; der Begriff trennt sich damit von der Erscheinung; der νοῦς des Aristoteles, dessen organische schöpferische Kraft derselbe nur noch als die ἐνέργεια geahnt hat, wird eine sich selbst erzeugende, nach eigenen Gesetzen lebende Welt; und dieser jetzt sich selbst setzende Geist ist der „intellectus“, genau das was wir die „reine Vernunft“ nennen. Die Geburtsstätte dieses großen Begriffes ist nicht Kant, sondern in Wahrheit das Mittelalter, und es kann kaum zweifelhaft sein, daß der ganze Streit zwischen Realismus und Nominalismus die erste historische Gestalt der Kritik der reinen Vernunft ist. Und liegt nicht das Geheimniß der Gewalt, welche Kant ausgeübt, grade darin, daß er die alte Frage nach den Kategorien der reinen Vernunft, deren erste Gestalt eben dieser Realismus und Nominalismus bilden, und der in hundert Formen die letzte Basis aller neuen Philo-

sophie ist, seiner eigenen Zeit und wohl auch sich selbst unbewußt dem Gesetze der Continuität der germanischen Gedankenwelt folgend, seinem Jahrhundert wieder zum Bewußtsein brachte?

Freilich ist damit jener Streit so wenig in jener Zeit zu Ende, wie die Philosophie Kants mit seiner Kritik der reinen Vernunft. Wenn aber unsere Epoche von Kant zu Fichte und von Fichte zu Hegel überging, so entsprang aus jener ersten reinen Vernunftlehre im Mittelalter etwas wesentlich anderes. Das war das, was wir erst jetzt in ganz bestimmtem Sinne die Scholastik nennen.

Selten ist wohl ein Wort historisch mehr mißhandelt worden, als das der Scholastik. Das erste Mittelalter selbst verband mit demselben nur die Vorstellung von der Gesammtheit aller philosophischen Lehre, insofern dieselbe Gegenstand öffentlicher Vorträge und Theorien war; der Lehrer selbst heißt Magister insofern er etwas gelernt hat, Scholasticus aber insofern er in öffentlicher Stellung etwas vortrug. Die Entstehung einer streng systematischen Philosophie seit Kant bezeichnet mit jenem Worte dagegen das spitzfindige Streiten mit Worten über Worte, das allerdings die Scholastik begleitet hat, ohne die tiefere Bedeutung der Sache zu erschöpfen. Die neuere Zeit, welche mehr nach Kategorien für Zeitabschnitte als nach dem Verständniß der großen Continuität in der Gleichartigkeit des germanischen Geistes sucht, hat mit dem Namen Scholastik die vorliegende Epoche äußerlich zusammengefaßt, um der inneren Identität ihrer Fragen willen sie gelegentlich mit der Geschichte der Patristik verschmolzen, und, alle Vorstellung über das Ganze dadurch unklar machend, sich in die ausführlichste Untersuchung des Einzelnen geflüchtet. Es ist aber, zunächst für unsere Frage, unabweisbar, hier zu einem festen Abschluß zu kommen.

Jene reine Vernunftlehre von dem intellectus des Mittelalters kann nämlich offenbar nicht lange bestehen, ohne mit dem Princip des geoffenbarten Glaubens an und für sich in Gegensatz zu gerathen, und damit den Versuch zu machen, nunmehr nach ihren jetzt formulirten Gesetzen der Vernunft auch das Christenthum zu behandeln, und Gott, Christum und schließlich mit ihnen auch die Kirche und ihr Recht beweisen zu wollen. Sie thut das und muß das thun auf Grundlage des Satzes, daß die Gesetze der Vernunft eben nicht bestreitbar sind, und daher auch so wenig von Glauben und Offenbarung berührt werden, wie die sinnliche Gewißheit des Daseins der einzelnen Dinge. Sie fängt daher sofort an, den Maßstab des gefundenen intellectus an die Lehre der Offenbarung anzulegen, und den Satz aufzustellen, daß die Wahrheit des Glaubens mit der der denkenden Vernunft identisch sein müsse, um dem Geiste des Menschen als wahr zu gelten. Und

diejenige geistige Arbeit nun, welche sich daraus ergibt und welche daher vermöge der Dialektik den Glauben wissen will, ist die Scholastik.

Um diese Auffassung ganz zu verstehen, dürfen wir den Gang dieser Entwicklung in aller Kürze bezeichnen.

Der Punkt, auf welchem sich im Mittelalter genau wie bei Kant zuerst Wissen und Glauben berühren, ist eigentlich logisch nahe liegend, nur daß Kant ihn so wenig als Hegel sich zum Bewußtsein gebracht haben, während er dem Mittelalter ziemlich klar war. Wir bezeichnen ihn daher auch mit seinem lateinischen, mittelalterlichen Ausdruck. Mag nämlich jenes universale ein ante rem oder post rem sein, immer ist es in der res die ich kenne oder denke, da ich jedes Ding erst durch jene universalia erkenne. Ich muß daher zu der Consequenz kommen, daß in der Wirklichkeit die universalia in re, immanent in der Sache sind. Sind sie das, so muß der Dialektik die Frage entstehen, wie und wodurch sie denn, da sie doch so oder so keine res sind, in die Sache hineinkommen? Und man glaube nur nicht, daß das für einen Denker eine Spitzfindigkeit ist. Denn grade diese Frage bezeichnet den Punkt, auf welchem die Kantische Philosophie sich eigentlich selber verläßt, indem sie die Untersuchung beginnt, ob „synthetische Urtheile a priori möglich sind", die Fichte'sche Philosophie zum sich selbst setzenden Ich = Ich gelangt, die Hegel'sche die Wirklichkeit vom Begriffe scheidet, die Herbert'sche das Denken aufgibt und zur Beobachtung der Seelenzustände übergeht, Kraus zu unklaren Bildern und Schopenhauer zu unklaren Gedanken kommt. Das Mittelalter aber philosophirt in seiner Weise, und wahrlich! seine Tiefe ist grade hier nicht geringer als die seiner großen Erben. Einmal nämlich jene universalia anerkannt, bleibt es unzweifelhaft, daß dieselben eine doppelte Natur haben. Zuerst sind sie selbst unter einander verschieden; das kann nicht bestritten werden. Dann aber sind sie auch wieder Eines, indem sie, ob ante oder post rem, gemeinsam in dieser res nicht erschöpft, sondern für sich da sind, sei es als Kategorien der Vernunft, sei es als selbständige Begriffe. Sind sie auf diese Weise etwas Gleichartiges, so muß ich auch dieses in ihnen Gleichartige, gleichsam das universale der universalia, für sich denken können. Das kann ich; und dies letzte universale wird mir damit zum unterschiedslosen Sein. Das nun nenne ich die „substantia". Diese letzte, somit allgemeinste „Substanz" hat daher ihren Grund nur in sich, und ist, indem sie doch als die Einheit der universalia alle einzelnen Dinge durchdringt, das Sein alles Daseienden. Nun nenne ich ein Sein, welches den Grund seines selbst somit weder in der einzelnen res noch in den verschiedenen universalibus hat, eine Persönlichkeit. Damit gelangt das Mittelalter von dem Stadium

der Kritik der reinen Vernunft zu dem Satze, daß die Substanz Persönlichkeit sei; Fichte folgt Kant. Der Proceß aber, durch welchen aus der einheitlichen Substanz = Persönlichkeit die Verschiedenheit wird, ist dann nicht mehr durch mein Denken gesetzt, da dies ja nur die Erkenntniß in ihre einzelnen Momente auflöst, und die Bewegung der Entstehung dieser Einzelmomente aus der Einheit „Causalität“ genannt, nur in meinem Denken mir zum Bewußtsein gebracht wird. Es ist der Proceß der Schöpfung. Meine reine Vernunft aber, indem sie die Wahrheit des Wissens aller Dinge aus jener Substanz entwickelt, wird dadurch zum Abbild der sich selbst entwickelnden Substanz, zum Nachdenken der Schöpfung. So sind nunmehr die Kategorien meiner Vernunft die Kategorien des Lebens der höchsten Substanz selber, und die Wahrheit ist jetzt die Identität meines zum Wissen des Daseienden entfalteten Gedankens mit dem Wesen und Leben des Seienden; ich kann zwar nicht die Schöpfung vollziehen, aber ich kann sie auf Grund dieser Identität mir zum organischen Bewußtsein bringen. Das ist jetzt das Wissen des sich verwirklichenden, das ist des die Erscheinungen, res, aus sich schaffenden Begriffes; auf Fichte folgt Hegel. Ist aber das der Fall, dann ist die Gottheit in meinem Wissen, und mein Wissen ist damit zuletzt die zum Bewußtsein ihres eigenen schöpferischen Lebensprocesses gelangte Gottheit; die bloße nur empfundene Substanz = Persönlichkeit erscheint sich jetzt selber in diesem Wissen; ein Dasein der letzteren für sich, außerhalb der Welt, ist damit undenkbar; Gott ist der werdende Geist, und alles was ich sehe, erfahre, denke, ist nur ein Entwicklungsmoment an dieser Gottheit, deren Lebensgesetze nothwendig die Gesetze meines Denkens sind. Das ist die strenge Consequenz des intellectus, der von dem Unterschied der universalia zu ihrer Einheit in der substantia, von dieser zur thätigen organischen Entwicklung in der göttlichen Persönlichkeit derselben, von dieser zum Princip der Identität von Sein und Wissen, und von dieser zur absoluten Wahrheit übergeht.

Diese Gedankenarbeit des Mittelalters begegnet nun dem Christenthum, welches, eigentlich ohne jener direct zu widersprechen, jene allgemeine Persönlichkeit Gottes gleichfalls setzt, aber nicht als einen einheitlichen Organismus von Gesetzen und Erscheinungen, sondern als ein absolut freies, sich selbst bestimmendes Wesen, das deßhalb auch nicht die Welt erzeugt sondern sie schafft, das darum auch außerhalb der Welt ist, und das ich damit auch nicht durch die Consequenz des Wissens in seiner höchsten Natur erkennen kann, sondern das sich mir offenbaren muß. Der intellectus kann daher die Welt begreifen, aber Gott nicht, weil er eben zugleich außerhalb dieser Welt ist; es ist falsch sich dem Ge-

den ersten Schritt thut, diese Kategorien direct an das Dogma zu legen, und die Trinität als Vernunftbegriff erfassen zu wollen. Die zweite Richtung dagegen, rein auf die Vernunft gestützt, erkennt und bespricht kein Dogma, sondern zeigt uns die ersten Elemente der rein philosophischen Construction des principiell glaubenslosen Wissens; die dritte endlich, man kann nicht sagen vermittelt, sondern vermengt beide Standpunkte, aber nicht auf dem Wege eines selbstgedachten Systems, sondern auf dem der dialektisch-rhetorischen Disputation, den Redeerfolg an die Stelle eines selbständigen Erkennens setzend. Wir können Scotus Erigena als den Träger der ersten, die Arabischen Philosophen als die Vertreter der zweiten und Abälard als das Haupt der dritten bezeichnen. Aus der gränzlosen Verwirrung der Geister, die daraus hervorgeht, bildet sich dann als ihr Gegengewicht die theologische Scholastik; der Kampf beider wird aber allmählig so ernst, daß über all den Philosophen hinweg die Kirche als höchste entscheidende Autorität Stellung nimmt, und mit ihrer Gewalt die ganze Bewegung niederschlägt. Die Bedeutung dieser Epoche ist dadurch historisch ebenso wichtig, als es philosophisch ihr Inhalt ist. Wir dürfen daher einen Augenblick bei ihr verweilen.

Mit gutem Recht stellt die Geschichte Johannes Scotus oder Erigena (Irländer?) an die Spitze dieser Epoche; er ist in Wahrheit das große Bindeglied zwischen der Patristik des Orients und der germanischen Vernunftlehre. Es ist nicht gewiß, wann er gelebt hat; man setzt ihn schon ins 9. Jahrhundert. Jedenfalls gab es zu seiner Zeit noch nicht die beiden Kategorien der Nominalisten und Realisten; aber es ist keine Frage, daß er den Weg für sie gebahnt hat. Die Frage, ob und wie weit er schon den Aristoteles aus den arabischen Mittheilungen oder den Irenäus und die Alexandriner aus den Klosterbibliotheken gekannt habe, ist schwer im Einzelnen zu entscheiden; aber die Grundgedanken und Grundfragen der folgenden Scholastik sind bei ihm schon in bestimmter Form vorhanden. So ist er es, der den allgemeinen Geist jener Zeit, den wir oben bezeichneten, zuerst zum bewußten Ausdruck bringt und das Folgende vorbereitet. Das ist seine Stellung in diesem Gebiete der Geschichte des Bildungswesens.

Darum ist der Charakter seiner Auffassung auch im Ganzen leicht zu bezeichnen. Er versteht es schon, daß jedes daseiende Wesen seine allgemeine Natur habe, und daß der menschliche Verstand deßhalb damit beginnen müsse, genera und species zu unterscheiden; er erkennt, daß innerhalb der species wieder sich die Individuen bilden, und versucht die Entstehung der Individuen dadurch mit der reinen Vernunft zu erklären, daß zu dem Wesen der Species die Differenzen und Proprietäten hinzutreten und das Individuum erzeugen. Allein er weiß auch, daß

alle diese organischen Thatsachen, so oder so gedacht und erklärt, zuletzt unter die höchste Kategorie der „Substanz" fallen, und daß Gott die allgemeine und höchste Substanz ist. Das Erkennen der Gottheit muß daher von der besonderen Substanz und ihrer Differenzirung in genus und species zur Erkenntniß dieser höchsten Substanz aufsteigen; allein bei dieser Erkenntniß angelangt, muß ich mich in das Urwesen und seine höchste Natur ganz versenken, um den Proceß zu begreifen, durch den es sich durch sich selbst zum besondern Dasein entfaltet. Diesen Proceß nennt er die analysis, die resolutio; die Erkenntniß desselben kann aber nur dadurch geschehen, daß ich auf jedem Punkte des Erkennens mich des göttlichen Ursprungs derselben bewußt bleibe und zur Gottesanschauung zurückkehre (reversio), um in derselben alle Dinge als einen Theil der Erscheinungen Gottes wieder in ihrem höchsten Sein zu begrüßen (deificatio). So entstehen ihm die universalia allerdings zuerst nach der kritischen Beobachtung der Dinge, aber durch die letzteren zur höchsten Substanz angelangt, erscheinen dieselben, indem ich von dem Anschauen der Gottheit wieder in das Einzelne hinabsteige (reversio), als universalia vor den Dingen. Dies ist die wahre Logik der arbeitenden Vernunft, jenes Leben der Gottheit in sich zu wiederholen; die bloße Dialektik bringt es nie über das Unterscheiden heraus zur Anschauung der Einheit; darum bekämpft er sie, sofern sie sich selber genügen will. Die Kraft Gottes aber, sich selbst aus der allgemeinen Substanz zum Organismus der besonderen zu machen, muß ich in den positiven Prädicaten der Gottheit ausdrücken, und so entsteht ihm eine affirmative Lehre von der Gottheit, die „bejahende Theologie", die schon Dionysios Areopagita gelehrt. Die aber ist der Glaube. Und so sind ihm Glauben und Wissen — credo ut intelligam und intelligo ut credam — in ewiger Wechselwirkung.

Es ist nun historisch feststehend, daß der Ausgangspunkt dieser Gedanken wohl eine Stelle aus der Isagoge des Porphyrius ist, die durch Boethius auch jener Zeit zugänglich war, und auf die namentlich Tennemann und nach ihm Cousin (œuvr. inédits d'Abélard, Par. 1836) aufmerksam gemacht haben. Aber das Charakteristische des Erigena besteht darin, daß er die Unterscheidung, die durch Boethius der Ausgangspunkt des Realismus und Nominalismus und mit ihm der Kritik der menschlichen Vernunft ward, indem er die „genera et species, sive subsistant, sive in solis nudis intellectilius posita sint, sive subsistentia corporalia sint, an incorporalia", nicht bloß in die Phänomenologie des Gedankens legte, sondern sie in seiner Weise mit dem Glauben an Gott als Schöpfer in innige — ja in gegenseitig bedingte Verbindung brachte. So hielt Erigena damit das christliche Element in der philo-

sophischen Auffassung fest, und man darf schon hier sagen, daß der Glaube ihm das Verständniß des schöpferischen Elements, das Wissen das reale, thatsächliche Element des Daseins bedeutete. Aber mit beiden rührt er noch nicht unmittelbar, sondern nur durch die von ihm nicht gezogenen Consequenzen an jenen positiven Inhalt des Glaubens. Er bleibt bei den Eigenschaften des durch die analysis bewiesenen und nach derselben doch wieder geglaubten Gottes stehen; er hat nur noch das Dogma aus dem Horizont des Erkennens weggerückt; jetzt muß dies reine Denken die nächsten zwei Schritte thun; es muß zuerst, wie später Fichte und Hegel, aus diesem reinen Denken die Welt construiren, und dann erst kann dasselbe sich der Frage nach dem Dogma zuwenden. Diesen Schluß nun vollzieht die ihm folgende arabische Philosophie.

Der Islam hat seine eigene Geschichte, und wenn dieselbe zwar ihre eigene Poesie zu hohem Glanze entwickelt, so ist doch ihre Philosophie, die auf keiner selbstgewonnenen Vorbildung beruhte, kaum etwas anderes als ein Zusammenwirken der zwei Elemente, für die der ganze Orient eben empfänglich war, des jüdischen Elements, das sich zur feinsten Casuistik auf Grundlage seiner Offenbarung erhob und im Talmud die Pandekten des Alten Testaments ausbildete — und desjenigen Elements in der hellenischen Bildung, das denselben Charakter der Distinctionen und Definitionen und der unabsehbaren Disputirfähigkeit in sich trug, der aristotelischen Philosophie. Beides haben die Araber in sich aufgenommen, und weit früher und in weit großartigerem Stile bis zur Entwicklung einer gewaltigen und systematisch vollendeten Philosophie bei sich ausgebildet, als die Germanen. Die letzteren nahmen daher die arabische Gedankenwelt, deren Streben mit jener Zeit so innerlich übereinstimmte, mit offenen Armen bei sich auf, und es ist nicht zu verkennen, daß sie seit dem 11. Jahrhundert nicht bloß den Anstoß und selbst den Stoff zur philosophischen Bildung der germanischen Denker gaben, sondern dieselben eine Zeit lang geradezu beherrscht haben. Wir dürfen uns hier nicht auf Einzelnes einlassen; mit vollem Recht aber hat unsere Zeit diese arabische Philosophie wieder aus ihrer jahrhundertelangen Vergessenheit hervorgezogen, und sie in den Vordergrund ihrer inneren Geschichte der Philosophie gestellt. Aber grade bei der großen Tiefe ihrer dialektischen Forschung und ihrer philosophischen Systeme, mit der sich eigentlich bis zum 16. Jahrhundert gar keine germanische Philosophie messen kann, muß man sich klar werden, weßhalb ihre Herrschaft so kurz und ihr dauernder Einfluß ein verhältnißmäßig so viel geringerer war als der Einfluß der Philosophie unserer Tage. Und es wäre gänzlich falsch, wollte man das auf einen Kampf gegen den specifisch christlichen Glauben zurückführen. Unseres Wissens hat diese ganze

arabische Philosophie sich um die christliche Religion als solche grade so wenig bekümmert als um die mohammedanische; denn das ist ihr Charakter, grundsätzlich und offen die Offenbarung nicht bloß der Bibel, sondern auch die des eigenen Korans geradezu zu negiren, und somit gegen das Glauben als solches in seiner geistigen Berechtigung feindlich aufzutreten. Für sie war das Glauben an und für sich entweder ein Mangel an Bildung, oder eine Heuchelei; nur das Wissen war Wahrheit und Göttlichkeit. Jeder der überhaupt einen Glauben verkündete, war ihnen daher am letzten Orte ein Betrüger, und am Hofe des Kaisers Friedrich II., der den Glauben verachtete weil er die Kirche haßte, war das s. Z. so berühmte Buch „de tribus impostoribus, Moses, Christus et Mohammed", aus arabischer Feder stammend, wohl nicht bloß ein politisches, sondern wohl auch ein religiöses Pamphlet. Nie aber war bei allem rein wissenschaftlichen Denken der germanischen Welt das christliche Glauben, das Christenthum nicht bloß vermöge der innigeren Bedürfnisse ihres Geistes, sondern auch vermöge jener noch immer lebendigen Idee, das Erbe der alten und die Zukunft der neuen Geschichte zu sein, in jedem Einzelnen wie im Ganzen lebendig. Wer den Glauben verließ, verließ daher mit der Religion zugleich das Bewußtsein seiner Angehörigkeit an die ganze Geschichte, das ganze Leben, die Zukunft dieser Völker; der Glaube war ein Besitz der europäischen Gesammtwelt und ihrer Bildung; und mochte die Philosophie noch so groß und glänzend sein, das vermochte sie dem Volksbewußtsein denn doch nicht zu ersetzen. Und das um so weniger, als grade durch die Araber, und unter ihnen am unverhohlensten von Averroes jener Satz ausgesprochen ward, den bis zum heutigen Tage ein nicht geringer Theil so vieler Gebildeten seiner Auffassung des Christenthums und des Glaubens überhaupt zum Grunde legt: „Die gemeinen Leute haben bei der Unentwickeltheit ihrer geistigen Kräfte zur Befriedigung ihrer höheren Bedürfnisse nur die Religion. Für diese ist sie darum auch bestimmt. Für den Weisen ist dagegen die Religion ein überwundener Standpunkt; er geht allerdings von ihr aus, aber im Fortgange seiner philosophischen Forschung erhebt er sich über diese vorbereitende Stufe zu einer reineren Erkenntniß der Wahrheit" (vgl. Stöckl II, 68 ff.). Und jetzt halte man diese Auffassung zusammen mit der ganzen Entwicklung der gesellschaftlichen Ordnung dieser Zeit, mit der Ausbreitung der Gewalt des Adels über Bauern und Hintersassen, mit dem entstehenden Hochmuth des Ritterthums, mit der Verachtung und Knechtung des ganzen niederen Volkes — war es ein Wunder, daß der bereits seine ersten Wellen werfende Gegensatz der Classen sich auch dieser Auffassung bemächtigte, und einerseits den Mangel an Glauben als einen immanenten

Charakter der höheren Classe und damit an und für sich seinen Ersatz durch wissenschaftliche Erkenntniß als Zeichen der höheren Bildung ansah, während das Volk grade darum auf der Seite der beginnenden Verfolgung jener Philosophie stand, weil die Kirche in derselben grade die höhere Classe in ihrem geistigen Uebermuthe züchtigte? Was immer man über die Systeme der Araber, die wir jetzt ziemlich genau kennen, sagen mag, sie sind es gewesen durch welche die Vorstellung entstanden ist, daß Wissen und Glauben zugleich Kategorien der socialen Classenunterschiede seien, und zwar in dem Sinne, daß der Glaube eigentlich nur eine — auch politische und sociale — Nothwendigkeit für die niedere Classe bilde, während die wissenschaftliche glaubenslose Erkenntniß der höheren Classe entspreche. Hier eröffnet sich uns ein sehr ernstes sociales Gebiet, das wir nicht betreten können. Gewiß aber empfängt erst hier jene der alten Welt gänzlich unverständliche Thatsache ihre Erklärung, daß die mächtigere Classe stets sich mit dem Priesterthum verbunden hat, nicht weil sie selber die gläubigere ist, sondern weil sie das wissenlose Glauben seit jener Zeit als eine wesentliche Bedingung der socialen Unterordnung erkennt. Der Punkt, auf welchem das conservative Element sich zuerst mit dem clericalen zum Ultramontanismus vereinigt, ist in der That historisch der, auf welchem jene arabische Philosophie in das Christenthum eingedrungen ist. So ist auch hier die Vergangenheit Gegenwart. Erst unser Jahrhundert hat es vermocht, sich wenigstens theilweise von den Consequenzen jener Thatsache los zu machen. Doch wir haben das nicht zu verfolgen. Wohl aber wäre es gut, wenn auch hier die Geschichtschreibung der Philosophie ihre so mächtig eingreifende sociale Aufgabe nicht zu sehr vergäße.

Was nun die einzelnen arabischen Philosophen betrifft, so ist ihnen, wie das in dem oben dargelegten Gange der neueren Entwicklung lag, das strenge und fast schon sklavische Festhalten an Aristoteles gemeinsam. Nur daß sie alle streben, aus den Aristotelischen Kategorien und der Aristotelischen Dialektik ein philosophisches System zu machen, in welchem die sich selbst bewegenden Kategorien der reinen Vernunft als das schaffende Princip der Welt und ihrer einzelnen Erscheinungen auftreten, und dadurch den Glauben ersetzen. Von ihnen allen hat wohl Alfarabi diesen Gedanken am klarsten und mit vollem Bewußtsein ausgesprochen. Gott ist das Sein; aus ihm geht das zweite Sein hervor, die „erste Intelligenz“; wo diese sich zum Gegenstande ihres eigenen Bewußtseins macht, erzeugt sie die „zweite“ Intelligenz; die erste enthält daher nur sich selber, und damit das Sein der Weltseele und den obersten Weltkreis; die zweite dagegen, indem sie sich selbst zum Inhalt ihres Denkens macht, erzeugt die wirkliche Welt; sie ist

das wirkliche Dasein, insofern sie das Bewußtsein ihrer selbst wie ihrer letzten Einheit in allen Erscheinungen ist; setzt man statt der Intelligenz das Ich Fichtes, so steht das Ich = Ich, als Nichtich, vor uns; nennt man die Intelligenz Alfarabis die Logik Hegels, so löst sich schon bei Alfarabi jedes Sein in seinen Gegensatz auf, die Intelligenz wird Naturphilosophie, und das Bewußtsein der Einheit aller ihrer einzelnen Momente und Begriffe mit der ersten Intelligenz ist der Hegel'sche „Geist" als Erfüllung des Daseienden mit dem zur Logik gewordenen Bewußtsein des Göttlichen. Sind das noch individuelle Gedanken, die unter verschiedenen Namen Jahrhunderte hindurch ewig dasselbe denken? Größer noch als der Einfluß von dem wesentlich systematisch angelegten Alfarabi, neben welchem wir für den Orient noch Alkendi und Avicenna, für den spanischen Occident Avempace und Avicebron nennen müssen, war der Einfluß von Averroes (Ibn Rodsch, geboren 1125 zu Cordova). Nicht eigentlich dadurch, daß er eine neue Philosophie aufgestellt hätte, denn seine eigenen Lehrmeinungen haben keinesweges den Charakter großer Ursprünglichkeit. Er ist vielmehr der unbedingte Verehrer des Aristoteles, und vielleicht unter allen am meisten der Träger jener Gewalt, welche Name und Eigenart des Aristotelischen Scharfsinnes über das ganze folgende Mittelalter ausgeübt haben. Vor allem aber ist er es, der das Gefühl der socialen Bedeutung der geoffenbarten Religion neben der der philosophischen seiner Zeit zum Bewußtsein brachte. Er ist es, der die erstere geradezu und wohl unter allen Sterblichen zuerst als das Gottesbewußtsein der niederen Classe und ihrer Bildung erklärte, wie wir angedeutet haben; dann aber hat er zweitens die Aristotelische Methode des Wortbeweises neben die großartige Auffassung des Alfarabi, und damit die Befriedigung des dialektischen Sieges an die Stelle der inneren Erhebung des Geistes gesetzt. Das war der Masse der Denkenden das Einleuchtendere; und dadurch hat er seine orientalisch absolute Verehrung für Aristoteles für Jahrhunderte hindurch in die germanische Welt verpflanzt. Damit hat er aber wieder zweierlei in der Bildungsgeschichte Europas hinterlassen, und wieder einmal mag man erkennen, wie die Geschichte den Menschen gebraucht, ohne daß er selbst die Tragweite seiner eigenen Arbeit erkennt. Zuerst hat Averroes grade durch das beständige Berufen auf die Autorität des Aristoteles das Studium des Griechischen neben dem des Lateinischen zur Grundlage der höheren Bildung gemacht, und das ward allmählig eine Thatsache von höchster Bedeutung. Es war der erste Schritt den die europäische Bildung über die karolingische Epoche hinaus that, die bis dahin rein auf der Latinität ruhte; noch das 11. und selbst das 12. Jahrhundert versteht überhaupt kein Griechisch;

das Citiren des Aristoteles aber erzwang allmählig das Erlernen der Originalsprache und stellte die bloße Latinität in die zweite Stufe der Bildung; das Lateinische ward jetzt die Sprache der speciellen Berufsbildung, wie wir sie sofort in den Universitäten entstehen sehen werden, das Griechische aber begann langsam das Gebiet der höheren Gelehrsamkeit zu werden. Dadurch aber war ein bedeutsamer Schritt gethan. Denn während noch Männer wie Johannes von Salisbury und Albertus Magnus von der hellenischen Literatur und ihrem Geiste nur durch die letzten römischen Encyclopädisten, namentlich durch Boethius wußten, beginnt das 13. Jahrhundert schon Griechisch zu lernen, und bereitet damit den Gedanken vor, den die Berufswissenschaften der jungen Universitäten noch gar nicht zu fassen wagten — wie die Glassatoren des Corpus Juris Civ. naiv genug sagten: „graeca sunt, non leguntur" —, daß es etwas gebe, was über der latinitas stehe, und das zugleich die hellenische und die römische Welt umfasse, und darum eigentlich erst das höhere Menschliche sei, die humanitas. An dieser Aufnahme des Griechischen in die Weltbildung hat vor allem Averroes einen hochwichtigen Antheil; durch sie verliert die vulgär werdende Latinität ihre hergebrachte Stellung, und zwingt auch sie allmählig auf die Quelle selbst zurückzugehen. So bildet die damit begründete Idee der humanitas das, was wir am Schlusse dieser Epoche die „Humanisten" und die „humaniora", die Aufnahme des hellenischen Geistes in den germanischen nennen, und die Rückkehr zu den Quellen der „Classicität", mit der die neuere Zeit beginnt. Jedoch vorher müssen wir den Gang der Dinge, wie er sich aus den gegebenen Elementen gestaltet, so weit zu einem festen Bilde bringen, als es in einer Zeit möglich ist, die auf allen Berührungspunkten von Glauben und Wissen sich selber unklar bleibt.

Die arabische Philosophie ist allerdings die Philosophie der reinen Vernunft. So wie sie aber in das christliche Bewußtsein hineintritt, trifft sie nicht mehr bloß auf das Glauben an sich, sondern auf feste Dogmen. Und diesen gegenüber beginnt nun diejenige Bewegung, welche wir die eigentlich dialektische Scholastik nennen müssen.

Das Wesen dieser eigentlichen oder dialektischen Scholastik besteht nun darin, eben mit dem Dogma den Kampf jener reinen Vernunft aufzunehmen. Sie erfüllt den Geist ihrer ganzen Zeit. Es ist nicht unsere Sache, sie im Einzelnen zu verfolgen. Faßt man sie aber als ein Ganzes auf, so erscheinen zwei Männer als ihre Träger, die wir doch wenigstens charakterisiren müssen, Roscellinus und Abälard.

Wir haben früher dargestellt, wie im Laufe der Dinge das Trinitätsdogma als Schlußpunkt der Patristik auftritt. So wie

nun die neue Philosophie sich entwickelt und ihre Kategorien feststellt, war es natürlich, daß sie zunächst eben dieses Dogma auf ihrem Wege antraf. Und sofort beginnt nun in der germanischen Christenheit derselbe, wir sagen unbedenklich organische Proceß, der den Kern der byzantinischen Kirchengeschichte bildet. Der Gedanke will die ihm sonst unverständliche Dreieinigkeit begreifen und beweisen. Naturgemäß schlägt er daher den Weg ein, den jene Zeit ihn gehen lehrte und den in der That schon die alexandrinische, neuplatonische Patristik betreten hatte. Der erste, der mit vollem Bewußtsein daran ging, gerade wie vor fünfhundert Jahren das absolut Widersprechende zu thun und ein Dogma beweisen zu wollen, war wieder ein Geistlicher, Roscellinus, Canonicus zu Compiegne, der Mitte und am Ende des 11. Jahrhunderts lebte. Für ihn war Gott die „Substanz aller Substanzen", und dagegen konnte man nichts einwenden. Aber alles andere innerhalb dieser Substanz war eine species, eine Art ihres Seins, welche die Vernunft sich durch ihre Abstraction bildet, und die als universale daher nach der Auffassung der Nominalisten erst post rem da ist. Setzte man aber jetzt drei Gottheiten, so mußten, da die Vernunft eben unfähig ist anders zu denken, diese drei Gottheiten gleichgeartet sein, und dann waren sie drei Substanzen oder drei universalia ante rem, also drei Persönlichkeiten; oder aber sie waren nach Auffassung der Nominalisten drei letzte Consequenzen der Abstraction, also nicht drei Götter, sondern nur Ein Gott. Damit mußte jene Philosophie, wenn sie realistisch war, unbedingt drei Götter als reale Substanzen setzen; war sie dagegen nominalistisch, so erkannte sie die Einheit der Dreieinheit nur im Nominale, als kirchlichen Sprachgebrauch, was nun Roscellin mit Boëthius zuletzt unbedingt annahm, da nach dem Ersteren nur die Persönlichkeit die substantia rationalis sei; die Trinität erschien ihm daher nur als Einheit in dem gemeinsamen Namen — „tres deos vere posse dici, si usus admitteret" (vgl. Ueberweg, Gesch. d. Phil. d. patr. u. schol. Zeit I, 122 ff.). Es war das Ganze eigentlich nichts neues; allein es war das erste Mal, daß die junge Philosophie direct einen alten Glaubenssatz vor ihr Forum forderte. Allein das Ganze hatte in dieser germanischen Welt denn doch einen wesentlich anderen Charakter als in der alten Patristik. Denn jene Auffassung blieb eben nicht wie der letztere bei dem bloßen Dogma der Trinität stehen, sondern ergriff mit ihrer nominalistischen Erklärung alsbald auch das Princip der Offenbarung der christlichen Kirche überhaupt, vor allem die Lehren der Sünde und der Erlösung, die natürlich vom Standpunkt der nominalistischen Philosophie sich in bloße voces und sermones auflösen, und sich zugleich mit jener Trinität zu einem bloßen usus verflüchtigen mußten.

Die Kirche erkannte das sehr wohl, und hier war es, wo sie zuerst ihren Charakter offenbarte, vor allen Dingen zwar nicht eine Confession aufstellen, wohl aber die allein berechtigte Schiedsrichterin über alles bleiben zu wollen, was zur Confession gehört. Roscellinus wurde vor die Synode zu Soissons gefordert, und diese verurtheilte ihn als Geistlichen zum Widerruf (1092). Das war der erste Act in dem Kampfe beider Elemente. Allein die Kirche war weder mächtig genug dazu, noch wollte sie, wie wir sogleich zeigen werden, jenes philosophische Element an und für sich verdammen. Hielt der germanische Geist einerseits an Christenthum und Glauben fest, so hielt er nicht minder fest an dem auf allen Punkten durchbrechenden Gefühle, daß es seine große Bestimmung sei, das gesammte geistige Leben der alten Welt in sich zu verarbeiten. Hätte die Kirche das Denken als solches bekämpft, und im rein byzantinischen Sinne die Philosophie an sich verboten, sie würde sich trotz ihrer Macht innerlich und äußerlich von dem gesammten Leben jener Zeit geschieden haben. Sie beschränkte sich daher der neuentstehenden Bewegung gegenüber noch darauf, statt wie die orientalische Kirche eine Confession dem Philosophiren, vielmehr ihre Einzelentscheidung den einzelnen Sätzen der Philosophen gegenüber zu stellen. Und so geschah es, daß diese Philosophen den jener Epoche entsprechenden Standpunkt fast von selber fanden. Sie wagten sich kühn hinaus in das weite Meer der constructiven Dialektik, deren Natur man in ihrem letzten Inhalt noch immer nicht besser bezeichnet als mit dem Nominalismus, unter dem sich die Herrschaft der Kritik der reinen Vernunft versteckte; aber sie scheuten sich doch, offen das Element der Offenbarung zu negiren, wie es die Araber gethan und der unvorsichtige Roscellinus es offen ausgesprochen. Die Philosophie nahm somit die objective Gränze der Offenbarung als ein Lebens- und Rechtsprincip ihrer Arbeit an, und die Kirche andrerseits erkannte das Recht der Philosophie für alles, was die Unantastbarkeit der geoffenbarten Wahrheit heilig hielt. So entstand ein Zustand, in welchem das Beweisen eine äußerliche Gränze fand, bis zu dieser Gränze aber sich mit voller Freiheit bewegte, indem die philosophische Dialektik eine Zeit lang sich zum Grundsatz machte, alles zu bezweifeln, aber nichts mehr direct zu läugnen. Und eben dieser Zustand, der namentlich das 11. Jahrhundert beherrscht, dann im 12. und 13. die Offenbarung zwingt sich zur Wissenschaft der Theologie zu machen, um im 14. der Kirche theoretisch zu unterliegen und sich andere Bahnen zu suchen, bildet die Epoche der rhetorischen Scholastik.

Der Mann nun, den wir als den Träger grade dieser Richtung anerkennen müssen, ist Abälard (Petrus Abelardus, geb. 1079). Er ist deßhalb mit seinem Leben und seinen Werken Gegenstand so ein-

gehender Studien geworden, daß es fast unmöglich ist, von ihm an dieser Stelle mehr zu sagen, als die historische Stellung zu bezeichnen, die er einnimmt. Man ist sich wohl darüber einig, daß er überhaupt kein eigenes abgeschlossenes System und auch keine tief einschneidende Gelehrsamkeit gehabt hat. Aber er hat in die Bewegung der philosophischen Entwicklung seiner Zeit den Gedanken hineingebracht, daß man schließlich weder bei dem Nominalismus noch dem Realismus stehen bleiben könne. Und in der That war es eine Zeit, in der sich bereits das Denken in jenen Kategorien zu verknöchern begann, und das Wort über den Gedanken das Uebergewicht bekam. Abälard ist es, der diese Verhärtung der Auffassung durch dasjenige durchbrochen hat, was der Lehre bis dahin zwar einerseits ihre Kraft, andrerseits aber auch ihre Schwäche gegeben. Das war das Entstehen der Formulirung des Wissens in das, was die kirchliche Scholastik (s. u.) in dem Sentenzenwesen erzeugte. Um das zu können, griff Abälard zu dem Mittel, das damals wie jetzt den Franzosen in so reichem Maße gegeben ist, dem glänzenden Wort. Abälard ist der erste Redner auf dem Katheder der europäischen Bildung, aber im Sinne der eigentlichen ars rhetorica, in welcher die Behandlung wichtiger ist als der Gegenstand, und der Beweis der Behauptung wichtiger als ihre Wahrheit. Dabei fehlt natürlich eine endgültige Entscheidung über die Auffassung seiner Zeit überhaupt, und namentlich über Wesen und Werth des Nominalismus und Realismus. Er stellt mit den Arabern den Aristoteles — den er freilich nur aus zweiter Hand kennt — als erste Autorität hin, aber zugleich weiß er nach Agustinus zu lehren, daß die Platoniker dem christlichen Glauben am nächsten stehen. Er bekämpft die Autorität „dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus“ aber doch ist ihm wieder Gott das höchste Gut, und die Tugend ist die thätige Liebe zu Gott. So bewegt er sich im beständigen geistreichen Anerkennen beider Elemente des geistigen Lebens; er läßt sich nie fest binden, aber er hütet sich doch gewisse Gränzen zu überschreiten. „Quum de Trinitate loquitur“, sagt sein kirchlicher Gegner Bernhard von Clairvaux von ihm, „sapit Arium (Vater und Sohn als genus und species) quum de gratia, sapit Pelagium, quum de persona Christi, sapit Nestorium“ und „dum multum suadet, quomodo Platonem faciat Christianum, se probat ethnicum“ (Aristoteles). Besser ist Abälard nie gezeichnet worden; aber gewiß ist, daß er, wie alle Forscher einstimmig erklären, grade dadurch das dialektische Element dauernd in die christliche Lehre hineingebracht, und andrerseits den Werth des geistvollen und freien Vortrages zur vollen Geltung erhoben hat. Natürlich ward es dadurch unvermeidlich, oft gegen die Dogmata anzustoßen; die

Kirche vertrieb ihn aus Paris und zwang ihn wie den Roscellinus zum Widerrufe vieler Sätze; aber er hinterließ das Bedürfniß, das alte rhetorisch-dialektische Moment mit der gläubigen Philosophie im beständigen Kampfe zu erhalten. Er hat daher sehr viele Schüler und mächtigen Erfolg gehabt, aber eine Schule konnte er nicht gründen, da seine geistvolle Bewegung es zu keinem ruhenden Princip gebracht. Dennoch ist es eigentlich grade Abälard, der nunmehr, indem er die ganze geistige Welt in Fluß bringt, die Kirche, welche diese Bewegung als solche nicht aufhalten kann, zwingt, diesem Strome in ihrer Weise ein Ufer zu geben.

Es ist nun sehr schwer, in dieser Zeit, in der noch alles auf der Subjectivität der Lehrer und dem allgemein gänzlich unbestimmten Lern- und Denkbedürfniß der Schüler beruht, feste objective Gestaltungen der Dinge zu finden. Dennoch müssen wir nunmehr allen diesen sich kreuzenden und fortschiebenden Elementen gegenüber den Standpunkt feststellen, von dem aus die Kirche, in jener Epoche noch fast widerwillig, in diesen Gang der Dinge hineingreift und über ihren eigenen geistigen Inhalt durch ihre eigenthümliche Natur für die ganze folgende Zeit, und zwar im Wesentlichen noch bis zum heutigen Tage entscheidet. Wir sehen dabei nicht wie es möglich sein soll ein umfassendes Bild der Geschichte grade des europäischen Bildungswesens zu gewinnen, wenn man nicht versucht, eben diese Stellung der Kirche vom 12. bis zum 14. Jahrhundert einigermaßen in feste Kategorien zu fassen.

Die kirchliche Scholastik.

Anfängliche Stellung der Kirche zur philosophischen Bildung. Die Auffassung des Decretum Gratiani.

Indem wir das folgende Gebiet betreten, müssen wir wohl den Unterschied unserer Auffassung von anderen mit wenig Worten charakterisiren.

Man ist durch den späteren Gang des Bildungswesens gewohnt, unter dem Ausdruck „katholische Kirche“ stets ein in sich Gleichartiges zu denken, dessen verschiedene Thätigkeiten und Schicksale immer zuletzt auf einem und demselben letzten Gedanken beruhen. Betrachtet man aber die Geschichte genauer, so sieht man, daß dieser Gedanke grade *in* Beziehung auf den Geist Europa's und damit speciell in Beziehung auf den Entwicklungsgang des Bildungswesens sich erst langsam zu *der* Stellung erhoben hat, welche sie in den späteren Jahrhunderten einnimmt. Man muß dabei festhalten, daß diese Kirche allmählig *erst*

selbst erkennt, wie jene Aufgabe, welche sie in den Augen Karls des Großen an die Seite seines politischen Staatsgedankens stellte, die Trägerin der europäischen Bildung gegenüber der nationalen und örtlichen zu sein, grade durch jene Nothwendigkeit die alte Welt zur Grundlage derselben zu machen nicht bloß die freie Wissenschaft an sich, sondern in derselben auch einen unermüdlichen Gegner ihrer Ansprüche erzogen hat. Diese Erkenntniß ist ihr keinesweges plötzlich gekommen, wenn auch die Spuren davon schon vor Karl dem Großen dagewesen sein mögen. Wir können im allgemeinen sagen, daß sie erst seit dem 10. Jahrhundert allgemeiner wird, und wohl erst durch die arabisch-griechische Philosophie ihr bestimmtes Object empfängt. Dann aber geht sie ziemlich rasch vorwärts, und nunmehr kommt es, glauben wir, darauf an, den Gang der Dinge, wie er sich durch das Zusammenwirken verschiedener Factoren gestaltet, wenigstens in seinen Hauptabschnitten klar zu machen.

Wir nun möchten hier drei Hauptheile dieser Entwicklung scheiden. Wir möchten die erste Zeit derselben als die der eigenen Unklarheit der Kirche, charakterisirt durch das Decretum Gratiani, bezeichnen. In der zweiten nimmt, da die Päbste weit mehr an die politische Macht des römischen Stuhles als an Glaubenssachen denken, ein zweites Element die Arbeit der letzteren auf; die Orden bilden die neue zweite Epoche des Klosterthums, und aus den alten Klosterschulen werden Klostertheorien, durch welche das Christenthum in zwei Formen zur Theologie wird. Die erste derselben erscheint als die Volkskirchenlehre in der ursprünglichen Gestalt der sententiae, in denen die Theologie allmählig zum doctrinale wird, während die zweite dagegen eine halb philosophische, halb dogmatische Wissenschaft des theologischen Berufes erzeugt, die sofort mit der Philosophie in Kampf tritt und die eigentliche kirchliche Scholastik bildet, zugleich aber als Berufsbildung in den Universitäten als Facultät auftritt. So wie durch das erstere im Volksbewußtsein Kirchenlehre und Kirchenrecht eine feste Gestalt gewonnen, und durch das zweite der Lehrstandpunkt der Kirche bestimmt ausgesprochen ist, beginnt nun die letztere ihr Princip der päbstlichen Herrschaft zur Geltung zu bringen, daß eigentlich weder die dialektische Philosophie noch auch die kirchliche Scholastik berechtigt sein sollen, etwas weder für den Glauben noch für das Wissen Endgültiges aufzustellen, sondern daß selbst über alle Synoden hinaus nur dasjenige gültig sein darf, was die Sedes Apostolica, der persönliche Pabst, anerkennt. Das Princip des decretum (Dist. XIX c. 1) tritt in volle Geltung, daß was der Pabst verdammt, verdammt, und was der Pabst anerkennt, anerkannt ist. Dies Princip siegt endgültig schon im 13. Jahrhundert,

und die Folge davon ist, daß sich jetzt die Philosophie gänzlich von dem theologischen Gebiet der Scholastik zurückzieht, um mit dem 14. Jahrhundert einerseits in die englische, naturphilosophische Richtung überzugehen, oder die halb orientalische deutsche Mystik zu erzeugen, bis die Reformationszeit auch hier eine neue Epoche beginnt.

Die Grundlage dieser ganzen geschichtlichen Entwicklung bildet nun nicht so sehr das Corpus Juris Canonici, das einen weit höheren Platz in der Geschichte der Rechtsbildung Europas einnimmt als die bisherigen Behandlungen der letzteren anzuerkennen scheinen, wenn sie sich überhaupt damit beschäftigen, sondern in demselben sein erster Theil, das Decretum Gratiani. Wir finden keineswegs, daß man dasselbe weder in der Geschichte der Jurisprudenz, wo wir ihm wieder begegnen werden, noch in der Geschichte der geistigen Welt hinreichend gewürdigt hat. Es ist ein wahrhaft bewundernswerthes Werk staatsmännischer Auffassung für die sich bildende kirchliche Macht überhaupt, speciell aber des Pabstthums, und steht daher in seiner ganzen Conception und in seiner formalen Anlage so hoch über dem C. J. Civilis, daß man schon hier erkennt, wie viel gewaltiger der Geist des Abendlandes göttliche und menschliche Dinge schon in seiner Kindheit erfaßt, als der der alternden antiken Welt. Darum dürfen wir, nachdem wir dasselbe bereits in seiner Stellung zum ersten Unterrichtswesen charakterisirt haben, jetzt seine eigentliche Grundlage bezeichnen; sie ist ein wahrlich nicht unwichtiges Stück der Geschichte dieser Zeit, und vereinigt mit den vorübergehenden Momenten die dauernden Grundlagen der eigentlich römisch-katholischen Auffassung und Gewalt für Jahrhunderte. Dies Decretum Gratiani besteht bekanntlich aus drei Theilen. Faßt man dieselben, ohne auf Einzelnes einzugehen so wichtig dasselbe sonst auch sein mag, im Großen und Ganzen auf, so enthält der erste Theil, wie früher erwähnt, die elementaren Grundsätze der hierarchischen Organisation des Kirchenregiments auf der festen Basis der absoluten Souveränetät des persönlichen päbstlichen Hauptes mit Unterwerfung jeder, auch der synodalen Selbständigkeit unter dieselbe. Der zweite Theil hat dagegen schon die Aufgabe, das ständische Recht des priesterlichen Standes gegenüber der Weltlichkeit zu ordnen, und zwar nicht etwa als ein Rechtssystem oder Rechtsbuch, sondern in der Weise, daß dies selbständige ständische Recht als ein an und für sich schon feststehendes vorausgesetzt wird, an das sich daher sowohl die Decretalen als die andern Theile des C. J. Canonici als weitere Entwicklung des allgemeinen Princips in einzelnen Sätzen anschließen. Das Decretum macht deßhalb aus dem entstehenden Kirchenrecht nicht erst ein System, sondern indem es das kirchlich rechtliche Princip als an

und für sich (durch den ersten Theil) entschieden voraussetzt, stellt es jetzt nach dem Vorbilde der Pandekten nur noch die Hauptanwendungen des Rechts des kirchlichen Standes unter päbstlicher Autorität als „causae“ auf, aus dem sich dann die einzelnen Fragen, „quaestiones“, ergeben, welche dann in ganz gleicher Form wie der Justinianische Codex durch citirte Entscheidungen von Päbsten, Canones, im Sinne nicht der Geschichte sondern des Decretum Gratiani, erledigt werden. Um dieser Entscheidungen willen, die hier ganz wie die rescripta principis im Sinne der Dist. XVII und XVIII als absolut endgültig hingestellt werden, empfing die ganze Arbeit den Namen des „Decretum“; und die folgenden selbständigen Theile des C. J. Canonici, die quantitativ so gewaltige Masse der Decretalen, des Liber sextus und der Extravagantes, sind in der That nur die Fortsetzung und Ausdehnung jenes zweiten Theiles des Decretum. Der dritte Theil desselben ist dagegen in anderer Weise, aber nicht minder großartig aufgefaßt. Er ist ganz der Lehre von den Weihen gewidmet, welche die Stelle der confessio vertraten und die endgültige Herrschaft des Pabstthums über den ganzen geistlichen Stand in der Besetzung und Entlassung organisiren: ein ausgebildetes Staatsdienstrecht des kirchlichen Organismus. Zwischen diesen beiden Theilen steht als Ende des zweiten nun ein Theil, dessen Bedeutung man nicht hoch genug anschlagen kann, da er es ist, mit dem das Canonicum aufs tiefste in die Welt der Laien hineingegriffen hat. Es ist das Rechtsbuch des kirchlichen Bußrechts, die poenitentia, in welcher die hohe Idee der Gnade Gottes und der Erlösung zu einem Vorrecht der Kirche und ihres obersten Hauptes gemacht und in allen seinen Anwendungen verfolgt wird. Das Buß- und Vergebungswesen als Inhalt der kirchlichen Gewalt über die Laien und ihr sündiges Bewußtsein, durch päbstliches Verordnungswesen endgültig in den Händen der Geistlichkeit organisirt, ist hier zu einem objectiven Rechtsbuch umgestaltet, das zuletzt den äußeren Anstoß zur Reformation gegeben. Wir können nicht umhin, dabei auf einen kurzen Appendix zu dem gesammten Decretum aufmerksam zu machen, der uns nach Inhalt und Form für die niedere, nicht gelehrte Classe der Priester bestimmt gewesen zu sein scheint. Es sind die sog. Canones poenitentiales, bei denen ihre höchst merkwürdige Gleichartigkeit in Form und Inhalt mit den alten Compositionsgesetzen der Leges Barbarorum schon auf den ersten Blick entgegentritt. Hatte der Mann, der diese letzteren Canones sammelte und hinstellte, das richtige Verständniß, daß grade das kirchliche Bußrecht, mit welchem der kirchliche Stand aus seiner, im übrigen rein ständischen Sphäre hinaus so gewaltig in das Privatleben aller Völker Europas hineingriff, nicht die für den Juristen bestimmte Form

von Distinctio und Causa, sondern die der alten Volksrechte haben müsse, um dem Verständniß des Volkes leichter einzugehen? Doch genug. Das nun ist jenes Decretum, das die römische Kirche zu einem europäischen Rechtsbegriffe gemacht hat. Natürlich nun war es der erste Theil desselben, in welchem sich dieses Rechtsbuch über die Bildungsgrundlage der Geistlichkeit entscheiden mußte. Und hier tritt uns aus den oben dargelegten Gründen jene Unsicherheit der Auffassung selbst in dem sonst so klaren Kopfe Gratians entgegen, welche diese ganze Epoche charakterisirt. Wir müssen uns dabei auf die Hauptsachen beschränken. Derjenige Theil des ersten Theiles, der sich speciell mit dem Bildungswesen des kirchlichen Standes beschäftigt, ist von uns schon früher behandelt, und gehört der ständischen Lehraufgabe der Geistlichkeit im Sinne Karls des Großen, und nicht der antiken Bildung. Die Stellung zu der letzteren aber ist in keinem Theile des Decretum so klar ausgesprochen, als in der Dist. XXXVII. Es liegt derselben ein ganzes System zum Grunde. Zuerst stellen diese Distinctiones die Grundsätze für die Bildung des Clerus selbst auf, insofern dieselbe schon damals als die geistliche Berufsbildung erscheint. Hier wird unbedingt der Grundsatz festgehalten, daß erstlich der Geistliche die allgemeine, und daß er zweitens die Berufsbildung besitzen müsse. Der erste wird dadurch ausgedrückt, daß derjenige der zum „Bischof" gewählt werden soll, literatus sein (Dist. XXIII can. II u. öfter), literarum peritiam haben (Dist. XXVI c. I literis carens sacris non potest esse aptus officio), ja sogar eine gewisse Rechtskenntniß besitzen müsse (ib can. III; vgl. dazu den Schulbericht von Walafred Strabo über die Leges Barbarorum in St. Gallen). Jenes literatus esse bedeutet allerdings noch nichts anderes, als daß der Bischof zum Schreiben und Lesen fähig sein soll. Die Kenntniß des bestehenden Rechts erscheint in Dist. XXXVI c. I als non solum literarum peritia verum etiam secularium negotiorum dispositio; und das war allerdings praktisch ganz richtig; wie es kam, daß die Kenntniß der leges und der physica dann zweihundert Jahre später denselben Geistlichen von derselben Kirche direct verboten ward, werden wir unten sehen. Die eigentliche Berufsbildung wird jedoch ernster genommen. Der Bischof soll in lege Domini (Gottes oder des Pabstes?) instructus sein; er soll scripturarum sensibus cautus und dogmatibus ecclesiasticis exercitatus sein; dazu soll er nach Dist. XXIII c. 3, damit diejenigen, welche divinis cultibus se mancipandos student, und die doctrinae gratiam populis administrare volunt, auch den Kirchengesang ordentlich lernen — psalmis hymnis canticis exercitio jugitur; auch hier wird neben der kirchlichen Wissenschaft, wie es in

der ganzen Entwicklungsgeschichte der römischen Kirche lag (s. oben), der Ritus zu einer Hauptsache der kirchlichen Berufsbildung gemacht. Und auch das mit gutem Recht; das Bedürfniß der Einheit in diesen beiden Elementen, Berufsbildung und Ritus, erzeugte dann das erste Berufsbildungsexamen in der germanischen Welt, die examinatio episcopi — „sine aliquo examine ordinati abjiciantur ex clero“ (Dist. XXIV c. VII u. öfter). Alle diese Dinge, obwohl sie zunächst nur mit der geistlichen Berufsbildung zu thun hatten, sind nun für die Geschichte des Bildungswesens von großer Bedeutung geworden. Denn die erste Consequenz davon war, daß die uralte Vorstellung von der Lehrpflicht des geistlichen Standes allmählig sich von dem Gedanken des urchristlichen Katechumenats entfremdete, und die Volksbildung nicht mehr als ihre Pflicht anerkannte. Es war ziemlich umsonst, daß die späteren päbstlichen Gesetze das wieder gut zu machen strebten. Denn die Domcapitel waren einerseits reich genug, um die Mühe des eigentlichen Lehramtes von sich abzulehnen, und andrerseits nahmen sie aus den Vorgängern schon des 6. und 7. Jahrhunderts, Basilius und Gregorius Magnus, viel eher den Satz auf, der mit der ganzen beginnenden ständischen Entwicklung in Harmonie stand, daß da, wo die Kirche lehre, sie auch nur für die Kirche und ihren Dienst zu lehren habe. Das Princip der kirchlichen Prüfung hielt diese Beschränkung des rein kirchlichen Unterrichts auf das Gebiet der streng clericalen Bildung aufrecht; und so entstand jene Richtung, welche aus den kirchlichen Schulen die Priesterseminarien machte, in denen schon früher der Knabe von weltlichem Wissen fern gehalten, und neben dem Unterricht im lateinischen Kirchenritus eine streng kirchliche Erziehung für den geistlichen Stand empfing. Wie diese Seminaria dann zu scholis, collegiis und selbständigen Körperschaften wurden, wird später gezeigt werden. Damit entsteht im gesammten europäischen Bildungswesen das, was wir das selbständige ständische Bildungswesen der Kirche nennen, und dessen Princip erst durch die Reformation gebrochen wurde. Der Grundgedanke dieser ständischen geistlichen Bildung ist wohl am klarsten ausgesprochen in Lib. X Tit. III c. 2 — man solle sorgen, daß diejenigen, welche auf eigene Weisheit sich verlassend, nicht mehr wissen als zu wissen nöthig ist — „non plus sapere quam oportet sapere“ (Pabst Joh. XXII. v. J. 1321). Durch solche Kräfte konnte dann freilich der Kampf mit der Philosophie nicht zu Ende geführt werden. Dagegen ist die zweite Consequenz der Entstehung der geistlichen Berufsbildung zur Grundlage einer Institution geworden, welche nicht wenig zu der ständischen Stellung der Wissenschaft dieser Zeit überhaupt beigetragen hat. Von der Kirche aus sind die Grundsätze des Berufs-

examens, der formalen Berufsweihe, und des Berufseides in die andern Facultäten hinübergegangen (vgl. den Eid in Clem. II, Tit. XI c. unic. fin.). Die Kirche hat dieselben ihrerseits festgehalten, weil auf ihnen ein nicht unwesentlicher Theil ihrer Stellung in den Universitäten jener Zeit beruhte, bis auch sie mit dem 19. Jahrhundert theils ganz verschwinden, theils ihren Charakter ändern. So nun ward das Decretum, das alle diese Dinge zu formellen Rechtssätzen formulirte, auch hierfür zur Grundlage der formalen Bildungsordnung. Aber nun mußte es, wie gesagt, auch zu jener in ihr selber noch fortlebenden classischen Bildung Stellung nehmen. Und hier war es, wo es zu keinem Abschluß kommen konnte. Denn das Decretum und mit ihr die Kirche waren eben nicht mit sich einig, ob und wie weit sie allgemeine wissenschaftliche Bildung zulassen solle oder nicht. Grade hier ist die ganze Dist. XXXVII im höchsten Grade lehrreich, und doch so wenig benützt. Der allgemeine Standpunkt, der eigentlich die karolingische Tradition enthält, ist am besten ausgedrückt in c. XII: die Bischöfe sollen omni cura und diligentia sorgen, ut magistri et doctores constituantur, qui studia literarum liberaliumque artium dogmata assidue doceant — was denn doch gewiß wesentlich von den Kathedralschulen verstanden werden muß; dann fügt der Pabst Eugenius hinzu (Anselm aus dem Conc. Lateran.): denn „die Kenntniß der eruditio communis und der studia liberalia wird nicht grade unklug sein", absurdum non erit (can. XIV), weil am Ende grade in den „Dogmen der freien Wissenschaft am besten die göttlichen Gebote sich bethätigen und klar werden", „quia in his maxime manifestantur et declarantur divina mandata" (can. XII). Dagegen steht es wieder in directem Gegensatz dazu, daß der Bischof „getadelt" oder bestraft (reprehendum) werden soll, der seine Söhne in den secularibus literis erudit (can. V). Ja der Bischof soll nach can. I die Bücher der Gentiles (Arabische Philosophie?) überhaupt nicht lesen, die Bücher der „Häretiker" dagegen pro necessitate et tempore, nach Gelegenheit (angeblich aus dem 4. Karthageniensischen Concil c. 16). Alle, welche sich mit dieser weltlichen Weisheit (secularibus literis) abgeben, in vanitate et obscuritate sensus ambulant; es wird strenge verboten, comoedias legere, und selbst den Virgil zu lesen, „amatoria bucolicorum versuum verba canere, Virgilium tenere" (can. II), ja daß der hl. Hieronymus „von den Engeln gepeitscht worden sei, weil er — die Schriften des Cicero gelesen habe" (can. VII). Am meisten war man sich unklar über die septem artes und ihren Werth für die ständische Kirchenbildung. „Wir tadeln es nicht, wenn jemand die artem grammaticam noverit, vel dialecticam, ut rationem recte loquendi habeat; auch die

Geometria, die Arithmetica et Musica enthalten innerhalb ihrer Wissenschaft die Wahrheit (habent in sua scientia veritatem) — denn die Grammatik ist sehr nützlich ad vitam" (can. X); dagegen wird dieselbe dialectica wieder verurtheilt in can. III — nebst der Naturwissenschaft, der Metrik, der Astronomie: nonne videtur in vanitate sensus et ignorantia mentis ingredi qui dialectica arte torquetur, qui physicus perscrutator oculos trans coelum levat, et ultro profundum terrarum et abyssi in quoddam inane demergitur? qui tantum metrorum sylva — in suo corde congerit?

Es würde sehr leicht sein, diese Anführungen nicht bloß aus dem Decretum, sondern aus den Decretalen und dem Liber sextus zu vermehren. Man wird das künftig einmal studiren. Hier wird das Obige genügen, um die Grundzüge des Bildes festzustellen, das sich vor uns ausbreitet. Es ist aber klar, und das ist es, worauf es ankommt, wenn man das Gesagte mit dem früher bezeichneten Princip des jungen Pabstthums zusammenhält, wo trotz dieser inneren und äußeren Unsicherheit das Decretum die Lösung des von ihm deutlich genug gefühlten Gegensatzes sucht. Ja, grade hier erscheint der eigentliche Charakter der päbstlichen Stellung in seinem rechten Licht. Das Pabstthum will nicht diese oder jene in sich geschlossene theologische Doctrin selbst aufstellen, und wie es sich nie durch eine Confession gebunden hat, so will es sich auch nicht durch ein endgültiges Princip über jenes Bildungswesen binden. Es faßt zunächst jenen Bewegungen gegenüber den Begriff der Ecclesia catholica so vage auf, daß derselbe eigentlich gar keinen Widerspruch übrig läßt. Die Dist. XII c. VIII und IX berühren jene philosophischen Dogmen gar nicht. Gratian begnügt sich einfach zu sagen, daß alles was diese Kirche enthält — quid quid in ea continetur — entweder gegeben sei durch die „autoritas scripturarum" (welcher, wird natürlich nicht gesagt), oder durch die „traditio universalis" (wer über dieselbe allein entscheidet ist klar, nachdem alle Synoden und Concilien dem Papste unterworfen sind), oder durch ihre selbsteigene und besondere Einrichtung, „propria et particularis institutio". Dagegen wird aller möglicher Zweifel über alle dahin zielenden Fragen damit aufgehoben, daß der „Glaube" in dieser Kirche zuletzt immer durch eben jene Autorität derselben genügend entschieden wird — „valet ad fidem catholicae autoritas ecclesiae"; der Pabst aber, als die höchste souveräne Regierungsgewalt, hat persönlich allein das Recht, diese autoritas in Anerkennung und Verdammung auszuüben. Faßt man diese Auffassung als Ganzes zusammen und fügt man hinzu, daß dieses Decretum mit seinem ganzen Inhalt auch seinerseits wieder keine objective Gültigkeit gegenüber dem Pabst hat, der alle Sätze des-

selben ändern kann wie er will, so wird man gestehen, daß hier ein großartiges und wirklich zu Ende gedachtes Princip für das System des persönlichen Pabstthums zum Ausdruck kommt, welches in seiner inneren festen Geschlossenheit vollkommen fähig erscheint, die Einheit der Christenheit mit Einem gewaltigen Willen auch gegenüber aller Philosophie aufrecht zu halten. Und nicht umsonst ist die große That Gratians die Grundlage des ganzen kirchlichen Wesens bis auf den heutigen Tag geblieben! Wenn daher jene Unsicherheit über die classische Bildung allerdings bei ihm vorhanden ist, so bleibt sie doch zuletzt diesem Princip gegenüber eigentlich gefahrlos. Der Pabst hatte mit seiner unverantwortlichen höchsten Regierungsgewalt noch immer das Recht, endgültig einzuschreiten. Und so ist es erklärlich, daß das Pabstthum sich fast drei Jahrhunderte lang um die ganze philosophische Bewegung so gut als gar nicht kümmerte. Es suchte politische Macht und Herrschaft in Deutschland vor allem, dann in Frankreich und England, und Landesherrschaft in Italien. So ließ es jene Dinge ihren Weg gehen, den wir bezeichnet haben.

Aber dennoch kommt die Zeit allmählig heran, wo dasselbe aus jener Indifferenz gegen den arbeitenden Gedanken heraustreten muß. Jene Philosophie der Araber hat wohl eigentlich nur die Classe der philosophisch Denkenden ergriffen, und konnte daher, um so weniger als sie selbst ja überhaupt nicht aus christlich-germanischem Boden entsprungen war, noch als ein äußerer Feind betrachtet, und brauchte als solcher nicht sehr ernstlich gefürchtet zu werden. Wohl aber war es das alte patristische Element, das allmählig im Christenthum wieder lebendig wurde, und das den Glauben wissen und das Geglaubte beweisen will, das schließlich auch die eigentlich christliche Ueberzeugung ergreifen mußte. Schon Scotus Erigena stellt eine christliche Philosophie auf, der Nominalismus macht die Dogmen zu bloßen voces, schon greift Roscellinus den Kern der letzteren, das Trinitätsdogma, an und die weittragende Stimme Abälards und seiner Schüler dialektisirt gegen jeden Glaubenssatz und jede Tradition, um so bedenklicher, je weniger sie sich an den formell bestimmten Gränzen direct vergreift. Allerdings ist es in hohem Grade bezeichnend, daß, während diese ganze Epoche und ebenso die Scholastik der folgenden ganz rücksichtslos die Kirchenlehre auf allen Punkten in den Bereich ihres Kampfes zieht, wir dennoch nirgends in der ganzen Literatur einen Angriff auf das Pabstthum finden. War es das dunkle Gefühl der Einheit der Christenheit, das noch unvermindert in den Völkern germanischer Abstammung lebte, oder war es jene Indifferenz des Pabstthums gegen die Philosophie, welche zwar alles, nur nicht die Stellung des souveränen Pabstthums bezweifeln

ließ? Oder war es das Gefühl, daß man in allem Kampfe gegen die Kirche es doch eigentlich gar nicht mit diesem Pabstthum, sondern vielmehr eigentlich mit dem kirchlichen Stande und einer ständisch beschränkten Lehre zu thun habe, die in der That schon im 12. Jahrhundert die eigenen höchsten Pflichten mehr und mehr verkommen ließ? Oder waren es, wie in solchen Zeiten immer, alle diese Momente zusammen, welche in der öffentlichen Meinung wirkten und das Pabstthum selbst mitten in dem Haß und der Verachtung des katholischen Priesterthums, die seit dem 13. Jahrhundert sich unverkennbar Bahn brachen, unberührt ließen? Gewiß ist vor der Hand das Eine, daß der Pabst in jene Bewegung nicht eingriff, und man darf unbedenklich sagen, daß nicht er, sondern daß das Priesterthum anfing sich gefährdet zu fühlen. Und damit ist der Ausgangspunkt für das gegeben, was den Charakter der jetzt folgenden Zeit bildet. Denn jetzt mußte nicht mehr die Bulle eines Pabstes, sondern es mußte die Arbeit eben dieses Priesterthums in die Schranken treten, um den Glauben dadurch zu retten daß man den Gedanken bekämpfte. Die alte innere und äußere Verbindung von Philosophie und kirchlicher Lehre mußte aufhören; konnte die letztere die erstere nicht vernichten, so mußte sie unter allen Bedingungen sich von ihr scheiden. Das war es nun, was wir als die eigentlich historische Stellung dessen erkennen, was wir die kirchliche Scholastik nennen.

Vielleicht nun daß es uns gelingt, während die Bedeutung derselben in dem allgemeinen bisherigen Gange der Dinge liegt, den positiven Gang der Entwicklung durch das Eintreten desjenigen Elementes klar zu machen, dessen specifische Thätigkeit man in der Geschichte der Bildung wohl nicht immer genug beobachtet hat. Dies Element war das Eintreten der geistlichen Orden in das Bildungswesen Europas.

Die Orden in der Kirche. Stellung derselben im allgemeinen. Die Dominikaner und Franziskaner.

Es ist, wie jeder zugestehen wird, der auch nur einmal mit dem historischen Gebiete zu thun gehabt von dem wir hier reden, geradezu unthunlich an diesem Orte mehr zu geben als die leitenden Gedanken, welche all die fast unerschöpflichen Einzelheiten an Individualitäten und Arbeiten dieser in der That großartigen Epoche als ein innerlich Ganzes erscheinen lassen. Man darf wohl nicht vergessen, daß die bloße Bibliographie dieser Zeit allein mehr Raum wegnehmen würde, als der Versuch beanspruchen darf, ihren Gang zu charakterisiren. Aber wir haben

all den Männern offen zu danken, welche mit Ernst und Mühe das gewaltige Material für ihre Nachfolger bearbeitet haben.

Erfassen wir daher jenen Entwicklungsgang der Dinge wieder bei seinem objectiven Elemente.

Während nämlich jene dialektische Scholastik sich ausbildet und öffentlich namentlich seit Abälard geltend macht, treten die Kathedralschulen in der sich ausbreitenden Bewegung der Geister, mit wenig Ausnahmen, wie etwa Chartres mit B. Sylvester, ja selbst mit Johann von Salisbury, dem vielleicht in erster Reihe stehenden Kenner der classischen Literatur im 12. und 13. Jahrhundert, fast ganz in den Hintergrund. Sie fördern und erhalten allerdings die höhere Latinität, aber es war mehr als ein bloßer Mangel an Gelehrsamkeit, daß auch der letztere, den wir durch Schaarschmidts Werk doch sehr genau kennen, von der griechischen Literatur nichts verstand. Auch er besaß nur Uebersetzungen aus Aristoteles und Plato, und auch von diesen nur wenige Werke. So konnten auch die bedeutendsten Kathedralschulen in dem großen Gange der Dinge keine Bedeutung gewinnen. Sie arbeiten innerhalb ihrer Gränze fort, aber sie sind bloße Lehranstalten; sie vermögen zwar alles vorzubereiten, indem sie noch immer die Träger der lateinischen Vorbildung sind, aber sie vermögen nichts zu gestalten, denn schon überragen die entstehenden öffentlichen Schulen sie in ihrer freien Bewegung. Dies beruhte nun zum Theil auch äußerlich darauf, daß einerseits das Pabstthum, welches sich dieselben nach den Principien des Decretum ganz unterworfen, mehr und mehr aus ihnen bloße Priesterseminare macht welche sich um weltliches Wissen nicht kümmern, andrerseits darauf, daß Ernst und Eifer der Scholastici und Rectores an dem Reichthum der Präbenden allmählig erlahmen und untergehen. Sie sinken von der leitenden Stelle hinab; weder der Glaube noch der kirchliche Stand können in ihnen auf die Dauer ihre Vertreter finden.

Dagegen gab es ein Gebiet in Europa, auf welchem das ernste Studium sich bis dahin seine Heimath erhalten hatte. Das waren die Klöster. Aber jetzt, und namentlich nach den Kreuzzügen, zeigte sich auch für diese, daß sie gegenüber der großen europäischen Bildung, die sich ihre Bahn bricht, von einem Momente in ihrer Wirksamkeit beherrscht werden, das sie unfähig macht als solche mit ihrer Zeit Schritt zu halten. Das ist ihre örtliche Natur. Ein Kloster ist auf seinen Kreis beschränkt; alles was es hat und vermag, findet in ihm seine auch äußerliche Gränze. Wie das menschliche Leben an dem Mönche, so geht damit die Welt auch an dem Kloster vorüber. Darum genügt auch ihre Schule innerhalb ihrer geschlossenen Mauern nicht mehr. Die alten Klosterschulen hören auf zu functioniren. Wir haben gesehen,

wie sie untergehen. Ein anderes Element muß an ihre Stelle treten, das zwar in seiner Angehörigkeit an Gelübde und geistliche Heimath, nicht aber in seiner Aufgabe und Thätigkeit an ihre örtliche Beschränktheit gebunden ist. Dies Element ist der geistliche Orden.

Man wird schwerlich die folgende Zeit recht durchschauen, so lange man nicht in diesem Sinne Klöster und Orden scharf und bestimmt scheidet. Faßt man indeß zunächst den Unterschied in Beziehung auf unser Gebiet auf, so ist er sehr klar. Der Orden enthält und bedeutet die Entwicklung des Klosters zu einem großen öffentlichen Lehrorganismus in der ganzen gemeinschaftlichen europäischen Bildung. Und das war es, dessen Europa jetzt bedurfte.

Diese Natur der Orden hat sich nun in denselben zu einer doppelten Gestalt entwickelt, und es will uns scheinen, als ob keine Bearbeitung weder der Scholastik noch der Geschichte der Universitäten je ausreichen könne, die nicht etwa bloß die Gestaltungen der Wissenschaft, sondern auch die des wirklichen Bildungsganges grade mit dem Ordenswesen in Verbindung bringt. Nur muß man den Blick dabei zugleich auf die allgemeine Lage des kirchlichen Standes und des christlichen Lebens richten.

Man wird sich, wenn man die Zeit des 12. Jahrhunderts betrachtet, kaum der Bemerkung entziehen, daß jene Gleichgültigkeit gegen das politisch gewordene Pabstthum, die schon bis zu offenen Angriffen gegen den gesammten geistlichen Stand fast in ganz Europa geht, zunächst eine Art Gleichgültigkeit und dann sogar eine in vielen Dingen sehr erkennbare Mißstimmung grade der noch glaubenstreuen Geistlichkeit gegen die Päbste, wenn auch nicht gegen das Pabstthum selbst erzeugt. Und wie aus demselben Grunde im 16. Jahrhundert das Jesuitenthum entsteht, sich neben und über das Pabstthum stellt und seine Arbeit beginnt, so tritt uns schon mit dem 12. und 13. Jahrhundert dieselbe Erscheinung entgegen. Aus der Reihe der Klöster löst sich eine Bewegung heraus, welche die schwere Mission übernimmt, den alten Glauben in dem entstehenden Unglauben festzuhalten. Diese Bewegung findet ihren festen äußerlichen Halt allerdings im Kloster, aber sie tritt von ihm aus, und zwar gerüstet nicht etwa bloß mit den naiven Gefühlen und der warmen Homiletik der alten Christen, sondern mit der ganzen Fülle der damaligen Gelehrsamkeit und mit der ganzen Tiefe, Schärfe und Hartnäckigkeit der stillen Forscher der Klosterzelle mitten in die geistige Bewegung hinein, wenig noch um den Pabst sich kümmernd, aber in festgeschlossener Reihe der philosophisch-kritischen Weltanschauung gegenüber tretend. Sie beginnen nach dem Vorbild der Wanderlehrer von Ort zu Ort zu reisen, aber bald suchen sie sich auf allen Punkten eine neue Heimath zu gründen. Meistens in den größeren Städten sich

niederlassend, bald im Anschluß an ein Kloster, bald an eine Pfarrkirche, fangen sie an, selbständige Schulen zu errichten, und so aus dem bloßen allgemeinen Unterricht wie im 10. und 11. Jahrhundert bestimmte und womöglich dauernde Lehrstätten zu machen. Sie ordnen sich, oft entfernt von ihrem Kloster, allerdings dem Episcopus unter, aber nicht als Clerici, sondern als Scholastici, und zwar wieder nicht als wohlbestallte Scholastici eines Domkapitels, sondern als ein förmlicher Lehrerstand. Sie sind es, welche damit die alten römischen, jedem latinisch Gebildeten wohlbekannten Namen der Magistri und Doctores für sich in Anspruch nehmen, ohne daß noch im Anfange ein bestimmter wissenschaftlicher Grad damit bezeichnet werden will; ihr Bewußtsein, die Lehre zu vertreten und damit eine innere Einheit zu bilden, läßt sie bald den Namen der „Facultas“ für sich und ihr Gebiet in Anspruch nehmen, was im Anfang nur noch ein bestimmtes Gebiet der Lehre, und keinesweges schon die spätere Facultät bezeichnet, die erst bei der Universität erscheint. Aber durch alles das scheidet sich in ihrer Thätigkeit gleichzeitig und fast in gleichen Formen wie in der neuentstehenden Jurisprudentia und der sich neu organisirenden ars medica der Lehrberuf von der reinen Wissenschaft. Während daher das Pabstthum in Italien, Deutschland und Frankreich um seine äußere Herrschaft kämpft, werden diese entstehenden Lehrkörper die Träger des eigentlich geistigen Lebens der Kirche, und zwar mit dem vollen Bewußtsein ihrer, eigentlich nur durch sie selbst aufrecht gehaltenen Mission; in ihnen beginnt neben und oft gegenüber dem fast unkirchlich werdenden Pabstthum ein neues Stück der Geschichte des Christenthums. So sind es die Orden, welche mit dem 12. Jahrhundert den wissenschaftlichen und mit dem 13. auch den theologischen Lehrberuf in der Christenheit übernehmen.

Man wird nun, um diese große Function der Orden in Wissenschaft und Lehre, der wir später auf jedem Punkte begegnen, festhalten zu können, für die Beurtheilung der Wirksamkeit derselben zwei bestimmte Gesichtspunkte scheiden. Der eine derselben bezieht sich noch rein auf das geistige Leben ihrer Zeit, der zweite aber auf die Form, in der sie in die ständische Ordnung mit ihrer Aufgabe hineingreifen, indem sie es sind, welche aus den Schulen der einzelnen Lehrer selbständige dauernde und auf eigenem Besitz ruhende, also ständische Lehrkörper machen. Von dem ersteren aus sind sie die Schöpfer einer großen, selbst für unsere Zeiten gewaltigen wissenschaftlichen Literatur, und schaffen in ihr die zwei Grundgestalten der Theologie jener Zeit, die wir sogleich charakterisiren werden; von dem zweiten aus legen sie, indem sie das alte Cönobitenthum jetzt auch außerhalb des Klosters in uralt hellenisch-germanischer Weise, den Syssitien der hellenischen Welt entsprechend, aufs neue ins Leben

rufen, die Grundlagen des Collegien-, Bursen- und des Stipendienwesens. Das letztere nun gehört bereits der Entwicklung der folgenden Zeit, da wo die neue Wissenschaft ihre rechtliche Form ausbildet. Das erstere dagegen steht in so enger Continuität mit dem Bisherigen und Folgenden, daß wir es hier für sich behandeln müssen. Es kann dabei natürlich nicht unsere Aufgabe sein, die Geschichte der Orden in der katholischen Kirche hier zu verfolgen. Es genüge zu sagen, daß jeder dieser Orden eine ganz bestimmte Individualität hat und sich gleichsam seine eigene Function in der Kirche herausbildet, in der alle aber, gleichsam im Bewußtsein ihrer Aufgabe, nach möglichster Unabhängigkeit vom Pabstthum trachten, obwohl sie das letztere formell beständig anerkennen. Wenn wir indeß die Stellung der Orden in ihrem Verhältniß zur Bildung dieser Epoche betrachten, so besteht dieselbe darin, die Kirchenlehre aus jener Auflösung in die scholastische Philosophie herauszuheben, die Unentschiedenheit des Decretum zum Abschluß zu bringen, und dadurch die ganze, bisher über ihr ganzes Wesen höchst unklare Theologie gegenüber der Philosophie wie aller andern Wissenschaft zu einer in sich abgeschlossenen Wissenschaft zu machen. Das ist das Resultat des Auftretens der Ordenstheologie seit dem 11. Jahrhundert. Unter den verschiedenen Orden dieser Zeit aber sind es zwei, welche auf diesem Gebiete allen andern so weit voran stehen, daß auf ihren Schultern die ganze Entwicklung dieser Dinge ruht. Es sind die Dominikaner und die Franziskaner.

Es ist in der ganzen Anlage beider Orden gegeben, daß ihre Stellung zum Lehrwesen eine wenigstens dem Charakter nach sehr verschiedene und ihre wirkliche Thätigkeit daher auch im Großen und Ganzen keineswegs die gleiche war. Die Dominikaner haben von jeher das vornehmere Element vertreten; sie sind viel bedeutender in Wissenschaft und Lehre, und daher auch stets geneigt, zuerst die Strenge und Festigkeit, dann aber auch die Härte und die Verfolgungswuth der Kirche zu verkörpern. Sie sind die ecclesia militans in derselben. Die Franziskaner dagegen, der Armuth stolz und froh, leben mit der niederen Classe, die von der Kirche zunächst und vor allen Dingen das Herz und nicht das Wissen will. Sie vertreten daher das Urchristenthum im Organismus der kirchlichen Orden; sie sind die ecclesia praedicans. Während die Dominikaner das confessionelle Element bei sich mehr und mehr entwickeln, bis sie in Spanien, der Heimath jener ihnen so tief verhaßten arabischen Philosophie, zum fürchterlichen Inquisitionstribunale werden, bleiben die Franziskaner dem niederen Lehrberufe treu; gemeinsam aber stehen sie schon im 13. Jahrhundert als zwei hochbedeutsame Factoren des europäischen Bildungswesens da, und wenn auch die großen

Namen sich mehr an die ersteren anschließen, so ist wenigstens der Breite nach die Wirksamkeit der letzteren keine geringere. Nur daß man sich diese gemeinsame Arbeit beider, die man eigentlich am einfachsten mit den Namen ihrer größten Männer, in dem Dominikaner Thomas von Aquino und dem Franziskaner Duns Scotus charakterisiren wird, wiederum als eine langsame, aber doch in sich ziemlich klare historische Entwicklung in der bisher von uns dargelegten Bewegung des geistigen Lebens Europas anschauen muß. Grade diese ist es, welche wir in ihrer Gesammtheit eben als die kirchliche Scholastik zusammenfassen. Jedes Werk und jeden Schritt derselben muß man sich nun stets gegenüber ihrem eigentlichen Gegner, der philosophischen Scholastik, in beständigem Kampfe denken.

Der Ueberblick über diese Erscheinungen ist nur dadurch erreichbar, daß man sie einerseits von den Sententiariern und ihrer rein schullehrerhaften Theologie trennt, obwohl beide beständig neben einander laufen, andrerseits aber jene Ordensscholastik für sich in bestimmten Stadien ihrer Entwicklung zusammenfaßt. Wir glauben, hier drei solcher Abschnitte feststellen zu sollen. In dem ersten ist die kirchliche Scholastik noch ganz reine Wissenschaft, in der zweiten wird sie zum System der Theologie neben der Philosophie, in der dritten beginnt sie den offenen Kampf mit der letzteren durch das Herbeiziehen der päbstlichen Entscheidungsgewalt.

Die Entwicklung der Ordensscholastik. Anselm von Canterbury. Albertus Magnus. Alexander von Hales. Thomas von Aquino. Duns Scotus. Roger Bacon.

Wir haben oben versucht, die Stellung von Scotus Erigena zu charakterisiren, der an der Seite der rein kritisch dialektischen arabischen Philosophie und ihrer principiellen Negation aller Offenbarung eine Weltanschauung aufstellt, in welcher er den Glauben durch das Wissen construirt, in dem Festhalten des ersteren die unmittelbare Anschauungsform des Realismus, in der beständigen dialektischen Bewegung des intellectus dagegen die Grundauffassung des Universalismus, daß alle allgemeinen Begriffe nur Verstandesoperationen und nicht Dinge an und für sich seien, wenn auch nicht formell, so doch der Sache nach begründet. Seine Lehre ist ein beständiges Uebergehen vom Glauben zum Wissen, vom Wissen zum Glauben; in ihm wird stets die Wahrheit des einen zur Wahrheit des anderen. Als nun aber die dialektische Philosophie eines Abälard eben diesen geistigen Proceß als solchen, und nicht mehr seine Resultate zur Hauptsache erhob und in allem zu etwas, in nichts

aber zu einem vollen Abschluß kam, da trat jetzt das, mit dem Christenthum in dem Germanenthum dauernd heimisch gewordene Bedürfniß, jenen Glauben an und für sich wieder selbständig aus jenem endlosen Cirkel herauszulösen, in sein Recht. Der Name, an den sich diese Bewegung zuerst knüpft und der daher an der Spitze der eigentlich kirchlichen Scholastik steht, ist Anselm, genannt von Canterbury, geb. 1033 zu Aosta. Er trat 1060 in das Kloster zu Beck (Normandie) und starb 1109 als Erzbischof zu Canterbury. Wenn es uns gelungen ist, den tiefen Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, der seinen mittelalterlichen Ausdruck wie gesagt in Realismus und Nominalismus empfängt, klar zu machen, so ist der Standpunkt wie die Lebensaufgabe Anselms leicht verständlich. Aus jenem Zweifel des beständig gegenseitigen Bedingtseins der philosophischen und der geoffenbarten Wahrheit tritt er zuerst wieder mit voller Bestimmtheit heraus, und setzt als den letzten Grund für die Erkenntniß der Dinge statt des dialektischen Beweises die unmittelbare Anschauung des an sich Gegebenen, daß der Mensch nicht durch den Gedanken, sondern nur durch den Glauben zu erfassen vermöge. Dieser Glaube empfängt seinen Inhalt nicht durch die Arbeit des Wissens, sondern nur durch die Offenbarung; aber nicht in der Weise, daß der menschliche Geist diesen Glauben blind zu empfangen habe, sondern indem er zugleich durch das Denken selber die Nothwendigkeit des Glaubens an die Offenbarung als letzte Grundlage des selbständigen Wissens seinem eigenen dialektischen Zweifeln beweist. Wir dürfen das hier nicht verfolgen; der Schlußsatz aber ist, daß, wenn der Glaube somit die letzte Wahrheit enthält, der Glaubensinhalt demgemäß auch das Gesetz für das Denken an sich enthalten müsse, das ja selbst nur da berechtigt ist, wo es selber nach Wahrheit sucht. So ist sein Motto „Credo ut intelligam“ ein wirklich historisches Wort. Es reicht weit über seine subjective Auffassung hinaus, es bezeichnet den Punkt, auf welchem sich jetzt auch philosophisch die gläubige Anschauung als das Criterium des richtigen Denkens hinstellt, aber keinesweges um das letztere zu bekämpfen, sondern um es als ein dienendes Glied in sich aufzunehmen. Damit ist die unklare Verschmelzung beider Elemente, die noch bei Scotus Erigena herrscht, gebrochen, und das gefunden, was die Gränze der Dialektik sein soll. Sie sind von da an klar geschieden, aber doch noch beide als berechtigt vorhanden, und jetzt wird es die Aufgabe seiner ganzen kirchlichen Scholastik, sie in irgend einer Weise formell und innerlich zu versöhnen. Gott und der intellectus, das Dogma und Aristoteles sind jetzt die beiden Angelpunkte, um welche sich zweihundert Jahre hindurch der arbeitende Geist der germanischen Welt bewegt; die kirchliche Richtung aber ist nun die, welche wesentlich von

Anselmus ausgeht, und deren Hauptvertreter wir nunmehr wohl charakterisiren können, ohne daß wir auf ihre subjectiven Auffassungen hier genauer einzugehen brauchen, so groß auch das Interesse ist, das stets sich daran knüpfen wird.

Es ist merkwürdig, wie wir hier gleich im Anfang jenen beiden Orden begegnen, die wir oben in den Vordergrund gestellt. Die beiden bedeutendsten Männer, die uns nach Anselm entgegentreten, sind der Dominikaner Albertus Magnus und der Franziskaner Alexander von Hales. Persönlich tief verschieden von einander, namentlich durch ihr Verhältniß zu den übrigen Wissenschaften, die allmählig selbständig auftreten, vertreten sie doch denselben Gedanken, dem Glauben zwar noch nicht die Herrschaft, wohl aber sein volles Recht neben der Wissenschaft gegenüber der dialektischen Scholastik zu erhalten. Albertus Magnus (geb. 1193 in Schwaben) muß im großen und ganzen als der Mann angesehen werden, der zuerst das Element der von der spätesten römischen Literatur überlieferten classischen Gelehrsamkeit, die sich neben der Kirche ausbildet, aber sich bis dahin nur sehr wenig um dieselbe kümmert, in dem Gebiet der kirchlichen Scholastik vertritt. Bei einem nie übertroffenen schriftstellerischen Fleiße (seine Werke sind in 21 Fol.-Bänden zuerst 1651 herausgegeben) ist er es eigentlich, der zuerst dem positiven gelehrten Elemente gegenüber der reinen inhaltslosen Dialektik seine Berechtigung wiedergab. Wenn man sich erinnert was wir über Boethius früher gesagt, und wie andrerseits seit der arabischen Philosophie die systematische Logik in die reine Disputirübung übergeht, so wird man ermessen was es bedeutete, daß er eigentlich den Lehrkreis des Boethius in die kirchliche Lehre aufnahm, und damit der in scholastischen Hader verrannten die Ahnung der eigentlich classischen Welt eröffnete. Die europäische Bildung, die in ihm gleichsam aus jener dialektischen substantia in die wirkliche Substanz des classischen Wissens den ersten Schritt that, nannte ihn ehrend dafür den Doctor universalis. Er ist daher auch der erste, der nicht mehr zuerst von abstracten Beweisgründen, sondern „von der Kenntniß der Natur zur Erkenntniß Gottes" aufsteigen lehrt. Das natürliche Dasein gewinnt von da an seine Berechtigung im Wissen, und hinter ihm beginnt fast gleichzeitig mit den eigentlichen Ordenstheologen jene tiefe Spaltung in der Grundlage der christlichen Anschauung, die noch heute nichts weniger als überwunden ist. Die eine Seite derselben bildet schon im 14. Jahrhundert die große englische Bewegung, die bis zum heutigen Tage die brittische Philosophie gegenüber der deutschen charakterisirt. Die erstere versenkt sich in die Tiefe der combinirenden Beobachtung und gibt dem sinnlich Gewissen seine Stellung in der Erkenntniß, wie wir bei Roger Bacon

und Ocam sehen werden, während die zweite, specifisch deutsche in den Mystikern das orientalische Element der unmittelbaren Anschauung in sich aufnimmt, und damit der reinen Arbeit der Vernunft bis auf Kants Kategorien und Hegels schlechter Wirklichkeit die Bahn frei hält. Albertus Magnus ist aber wohl der erste, der wieder den Begriff der reinen Logik, der in der Dialektik untergegangen ist, festzustellen sucht. Ihm ist die Logik die „sapientia contemplativa (also auch die Beobachtung) docens qualiter et per quae (also auch die Thatsachen) pervenimus per notum ad ignoti notitiam“. Dabei hält er dennoch fest, daß man durch die Vernunft nicht zum Glauben gelangen könne, „Summa theol. op. Tom. XVII p. 6: ex lumine naturali (angeborenen Kraft) non elevatur ad scientiam (er sagt nicht ad fidem!) trinitatis et incarnationis et resurrectionis“. So bildet sich in ihm zuerst theoretisch die geistige Doppelwelt heraus, der wir in Thomas von Aquino gleich begegnen werden. Sein eigentlicher Schwerpunkt aber liegt nicht in der Theologie, sondern in der Bahn, die er der classischen Wissenschaft und ihrer allgemeinen Bildung eröffnet; und das ist es, wodurch er sich von Alexander von Hales im wesentlichen unterscheidet.

Alexander von Hales, nach dem Franziskanerkloster Hales in Glocester, in welches er 1222 eintrat, hat mit Albertus Magnus das gemein, daß er den Gedanken der doppelten Erkenntniß des Göttlichen und des Natürlichen anerkennt, und ebenso wie jener diese Erkenntniß nur als mittelbare festhält. Aber er will doch fast in der Weise der reinen Dialektik nicht bloß das Dasein Gottes, sondern außerdem noch dessen specielle „Eigenschaften“ beweisen. Er ist es, der damit der Gründer der Lehre von diesen speciellen Eigenschaften Gottes geworden ist, die im Volksunterricht der Franziskaner und später ebenso sehr des evangelischen Religionsunterrichts eine so große Rolle spielen; denn zuletzt sind sie es, welche den unbestimmten Glauben an Gott für die Volksvorstellung erst mit faßbarem Inhalt erfüllt haben, und deren Verschwinden eben dadurch eine wesentliche Umgestaltung der ganzen Gotteslehre bedeutet. Die Methoden des „Beweises für das Dasein Gottes“, das was wir eigentlich den Rationalismus in der Theologie nennen und mit denen noch Kant so ernsthaft zu thun hat, stammen wesentlich von Hales und seinen Nachfolgern und Zeitgenossen, unter denen wir nur Wilhelm von Auvergne und Vincenz von Beauvais nennen. Ihre Werke wie alle diejenigen, welche der Richtung nach Abälards dialektischer Scholastik angehören, haben jedoch einen mehr literarischen als eigentlich historischen Werth. Allein mit Alexander von Hales hat der für Albertus Magnus noch unbegreifliche Gott seine beweisbaren Eigenschaften erhalten; wenn der letztere die Naturwissen-

schaften von der Theologie scheidet, so scheidet der erstere den Beweis vom Dogma für alles, was die entstehende Theologie für den naiven Sinn des Menschen zu bieten hat. Die Vorarbeiten für die endgültige Gestalt der kirchlichen Scholastik des 13. Jahrhunderts erscheinen mit beiden Männern im wesentlichen als abgeschlossen.

Jene historisch endgültige Gestaltung der kirchlichen Scholastik nun empfängt ihren Ausdruck in dem Leben und den Werken der zwei Männer, welche in der That nur in jener Verbindung mit der ganzen bisherigen Entwicklung begriffen werden können. Es sind Thomas von Aquino und Duns Scotus.

Es ist nicht thunlich an dieser Stelle zunächst auf die ganze Lehre von Thomas von Aquino einzugehen. Geboren 1225 (oder 1227) hat er bis zu seinem Tode (1274) nicht weniger als 17 Foliobände geschrieben; seine geistige Thätigkeit wird die Bewunderung aller Zeiten erwecken. Aber so bestimmt war schon der Charakter der Zeit ausgeprägt in der er lebte, daß es eigentlich leicht ist, seine Stellung im Ganzen derselben zum Ausdruck zu bringen. Er war mit der gesammten Philosophie jener Epoche gründlich bekannt, und ein Freund von Albertus Magnus, der ihn jedoch in objectiver Gelehrsamkeit weit überragte. Dagegen ist Thomas von Aquino der Mann, in welchem das Glauben zur Begeisterung, das Wissen aber zu einer Gnade der Gottheit wird. Wenige reichten an ihn in umfassender Kenntniß der Theologie heran, niemand aber kam ihm an Klarheit über diesen seinen specifischen Standpunkt gleich, und indem er grade auf diesem Punkte das zu formuliren verstand, was zu jener Zeit, wie wir gesehen, die Geister wie die Herzen der europäischen Welt gleichmäßig bewegte, ist sein Ruhm vielleicht der größte unter allen, welche der damaligen europäischen Bildung angehören. Denn das wodurch er den größten Einfluß hatte, war grade jene seiner Zeit verloren gegangene gläubige Kindlichkeit des urchristlichen Bewußtseins, mit welcher er zwar „die aristotelische Philosophie als Grundlage der speculativen Forschungen zum Eigenthum der christlichen Wissenschaft" zu machen strebte, daneben aber zugleich aus der Quelle seiner innern Wahrhaftigkeit heraus erklärte, daß er, wie Stöckl sehr treffend sagt (a. a. O. S. 423) „seine Wissenschaft einzig der immer strömenden Gnadenquelle des Kreuzes verdanke". Es gibt in der ganzen Scholastik keinen Mann, der dieses geistige Doppelleben seiner selbst wie seiner ganzen Zeit so innig in sich verschmolzen und doch auch wieder so klar aus einander gehalten hätte, als er. Und darum verstanden und priesen ihn auch beide Richtungen in der Scholastik wie der europäisch gebildeten Welt. Aber grade weil er so vollkommen klar ist über sich selbst, hat er es auch vermocht, jenen Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, der

den tiefsten Grundzug des gesammten germanischen Geistes ausmacht, zu seinem letzten formalen Schlusse zu bringen, so sehr daß man in ihm den Wendepunkt erkennen muß, von dem aus die alte Verschmelzung von Philosophie und Theologie aufhört, und die gesammte katholische Kirche gezwungen wird, ihre Stellung nicht bloß gegenüber patristischen Zweifeln und dialektischen Disputationen, sondern dem Denken an sich über göttliche Dinge endgültig auszusprechen. Was aber Jahrhunderte vor ihm und Jahrhunderte nach ihm jene christliche Welt so tief im Innersten bewegt hat, das darf man jetzt wohl unter seinem Namen zusammenfassen, da es hier seine nunmehr, wie wir glauben, vollkommen klare Gestalt gewinnt. Und in dieser Beziehung meinen wir, daß es die Lehre vom einfachen und doppelten intellectus ist, bei der die ganze bisherige Entwicklung zur Entscheidung gelangt. Hier hat Thomas von Aquino seine eigentlich historische Stelle.

Wenn es gelungen ist, in der Entwicklung jenes tiefsten, ja des eigentlichen Problems, dessen Lösung sich alle Zeiten gestellt, den Punkt während des Mittelalters richtig zu bezeichnen, auf welchem die Vernunftlehre der arabischen Philosophie den Satz durchführt, daß alle substantia zuletzt nichts sei als die sich selbst entwickelnde Vernunft der Menschen, welche jene Zeit den „intellectus" nannte, so war die unabweisbare Consequenz dieses Satzes, daß es dann auch neben diesem, die Welt vermöge der Denkgesetze construirenden intellectus eigentlich gar keine zweite Kraft im menschlichen Geiste geben könne, und daß das Glauben daher nichts sei als ein unklarer, seiner selbst nicht bewußter Denkproceß, in welchem man die Resultate als wahr annehme, ohne sich ihrer organischen Vernunftgründe bewußt zu sein. Der germanische Geist hatte sich dieser Logik opponirt ohne ihrer Gewalt Herr werden, und doch ohne sie deßhalb endgültig von sich weisen zu können. Das gläubige Element in demselben machte daher den fast wunderbar zu nennenden Versuch, den Glauben als einen selbständigen gleichberechtigten intellectus in Eine Reihe mit dem Denken zu stellen, und zwar wenn wir es im Sinne unserer heutigen Philosophie ausdrücken wollen, indem es zu der Anschauung kam, daß der Mensch zwei Intellecte habe. Der eine derselben erkenne das göttliche Wesen der Dinge, der andere ihr wirkliches, logisch nothwendiges Sein. Der erstere vollziehe dann, wie man sich in der damaligen Zeit ausdrückte, den ersten intellectus durch die unmittelbare Anschauung im Realismus, der daher, indem er die höchste Einheit alles Daseienden durch diese Anschauung in Gott und seiner Schöpfung finde, zuletzt doch das Glauben sei. Der zweite sei der aus seiner leeren Abstraction zur philosophischen Construction des Weltseins erhobene Nominalismus. In diese Scheidung beider

intellectus flüchtete sich die Frage über die letzte Berechtigung der reinen Vernunft, indem man somit eine Welt der gläubigen und eine Welt der philosophischen Wahrheit unmittelbar neben einander hinstellte, und sich damit eine Zeit lang genügen ließ, jeden Satz der Wissenschaft von beiden Intellecten hieraus zu beweisen oder zu bekämpfen. Auf diesem Standpunkt steht namentlich noch Albertus Magnus, der — wenn wir nicht irren, doch wagen wir es nicht zu behaupten — zuerst in seiner Summa Theologiae diesen Unterschied als die zwei, eigentlich gleich berechtigten Methoden für alle Gotteslehre vollkommen klar aufstellte — „procedunt secundum fidem catholicam et secundum philosophiam" — dabei von den Irrthümern spricht, die „contra philosophiam et theologiam" begangen werden, und daher consequent eine doppelte „Häresie" „in fide et in philosophia" anerkennt. Allein das Mißliche in der Aufstellung der zwei intellectus war grade für die neue selbständige Theologie bald klar; denn entweder sind sie gleichberechtigt, und dann hebt der eine Intellect den andern auf und es ist ein Abschluß überhaupt nicht denkbar, oder sie sind es nicht, und dann folgt die allerdings ernste Alternative, daß entweder die reine Vernunft den Glauben, oder der Glaube die reine Vernunft sich unterordnet. In dieser Alternative faßte sich daher, als in seinem letzten dialektischen Schlußpunkt, der ganze bisherige Kampf des Geistes unabweisbar zusammen. Und hier war es daher auch, wo der scharfe Gedanke Thomas' von Aquino den endgültigen Standpunkt für die Theologie aufstellte, den dann die Kirche mit all seinen Consequenzen unwandelbar gegenüber aller Philosophie festgehalten hat. Vielleicht das geistig bedeutendste, gewiß das historisch wichtigste Werk desselben ist seine Schrift: De unitate intellectus contra Averroistas, in welcher er die Herrschaft des intellectus mit allem ihm zu Gebote stehenden Scharfsinn absolut negirt, die Gleichheit der Berechtigung der Philosophie mit dem Glauben absolut läugnet, und damit den leitenden Grundsatz ausspricht, daß alle höchste Erkenntniß nur Eins, dieses letztere aber nur die sich in freier Gnade dem Menschen in seinem Glauben offenbarende Gottheit sein könne. „Intendimus autem probare," sagt er im Eingang seiner Schrift, „positionem praedictam (de unitate intellectus) non minus contra philosophiae principia esse, quam contra fidei documenta." Was daher schon Gratian aufgestellt als ein Axiom der decretalistischen Theologie, das wird hier von Thomas von Aquino als das Endergebniß der philosophirenden auch dialektisch bewiesen. Mögen daher von jetzt an Philosophie und Wissenschaft sein und werth sein was sie wollen, es gibt im menschlichen Geiste überhaupt nur eine Kraft, welche die Wahrheit findet, also nur eine Grundlage, und diese ist der Glaube an

die Offenbarung. Wohl hat die Wissenschaft ihren Werth; aber alle Philosophie ist überhaupt nur dann ein intellectus, wenn sie sich dem Glauben unterwirft: „naturalis ratio subservit fidei“. Was dieser Satz bedeutet, wird die ganze bisherige Darstellung wohl gezeigt haben. Es war aber nicht bloß ein scholastischer Lehrsatz, sondern indem alsbald (s. u.) die Kirche ihn zum Lebensprincip ihrer ganzen Wissenschaft erhob und diejenigen mit Verdammniß verfolgte, welche ihn nicht anerkannten, ward er es, der die bisherige gesammte Philosophie von der Schwelle aller höchsten Fragen definitiv zurückwies; er erhob wissenschaftlich die fides zur Herrin über die philosophia, und von jetzt an beginnt sich zu vollziehen was auch auf das Bildungswesen von ganz Europa so großen Einfluß gehabt. Diese Philosophie, bis jetzt stets in und neben der Theologie, schied sich von derselben. Da aber mit der, bald von der ganzen Theologie angenommenen Scheidung durch die Lehre des Thomas das Gebiet der eigentlich höchsten Speculation, die Gotteslehre, der Philosophie definitiv entzogen ward, und die Kirche jeden auszustoßen begann, der künftig noch philosophische Wahrheiten neben denen des Glaubens gleichtberechtigt anerkennen wollte, so wendete sich die freie Arbeit des Geistes jetzt statt der constructiven Logik den übrigen positiven Wissenschaften zu, die mit der Theologie und ihrem Glaubenseifer nichts zu thun hatten. Aber auch diese hatten gemeinsam eine große Voraussetzung selbst mit der streng kirchlichen Theologie; das aber waren eben diejenigen Gebiete des Unterrichts, welche wir als die „septem artes“ kennen, die Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Musik, Arithmetik, Geometrie und Astronomie, für welche die letzten Römer die Grundlage boten, und die stets zwei Elemente zugleich enthielten. Zuerst waren sie als Grammatica, Dialectica und Rhetorica die nothwendige Vorbildung für jede Wissenschaft; dann aber eröffneten sie auf allen Punkten dem Denken und Wissen eine freie Welt, unbeirrt von kirchlichem Dogmenstreit. Während man sie bisher je nach Lust oder Fähigkeit für sich betrieben und wenig daran gedacht hatte, ihnen bestimmte Gränzen zu setzen, wurden sie jetzt gegenüber der Theologie zuerst ein äußerliches Ganzes; sie bilden zusammen das Gebiet desjenigen Wissens, welches weder Theologie noch Jurisprudenz, noch Medicin ist; sie sind einerseits die Grundlagen und Bezeichnungen des lateinischen Schulunterrichts, andrerseits aber die von allen auch kirchlichen Vorschriften freien Wissenschaften; sie gehören jedem höher Gebildeten an; ihnen stehen die drei andern Berufswissenschaften mit ihrem beschränkten Inhalt und Zweck gegenüber; sie werden damit grade durch jene Abscheidung der speculativen Philosophie zur Grundlage der freien allgemeinen europäischen Bildung; und während sie dadurch zuerst,

im bedeutsamen Unterschiede von der antiken einfachen Bezeichnung, nicht bloß mehr die septem artes, sondern im Gegensatz zu jenen beschränkten Wissenschaften die septem artes liberales heißen, diese sieben, von jeder Beschränkung jetzt freien Künste, werden sie damit neben dem Inhalt der Theologie gleichzeitig auch als solche Gegenstand eines eigenen Lehrberufes. Sie treten mit ihrem weitgreifenden, ja unbegränzten Inhalt zwar nicht als Philosophie, sondern als die allgemeine wissenschaftliche Bildung des geistigen Europas in die große Lehrthätigkeit Europas hinein; sie sind keine Fachbildung, sondern sie sind, je nachdem man sie behandelt, die Vorbildung und die allgemeine Bildung zugleich; sie werfen, nachdem die dialektische Speculation für den ganzen kirchlichen Stand ihre alte Ehre und ihre Bedeutung verloren, den Geist der germanischen Völker mit um so größerer Kraft auf die Quellen jener septem artes und in ihnen wieder auf die alten Classiker überhaupt zurück, und an ihnen erzieht sich das, was den Charakter des Ueberganges vom Mittelalter zur neuen Zeit bildet, die Idee des Humanismus, der die classischen Ideen und Empfindungen nunmehr auch in das Leben der nationalen Bildung einführt, die wir später genauer bezeichnen werden. Wie nun dies in der Entstehung der Universitäten zur Scheidung dieser artes von der theologia und zur Bildung eigener facultates artistorum neben den andern facultates führt, während die scientia philosophica eigentlich seit dem 13. Jahrhundert verschwindet, um erst im 16. wieder in ihrer Selbständigkeit zu erwachen, wird unten gezeigt werden. Alles das, lange im Laufe der ersten Scholastik vorbereitet, findet nun seinen festen Ausgangspunkt bei Thomas von Aquino; nicht daß er es gelegentlich gesagt oder gewollt hätte; aber er ist es, der den Kreuzungspunkt zwischen Glauben und Wissen, und damit die Scheidung der Kirche von aller großen wissenschaftlichen Bewegung zum formalen Ausdruck bringt, welche von da an ihre ganze Stellung in der europäischen Welt beherrscht. Von da an ist die Theologie den andern Wissenschaften und Bildungen gegenüber endgültig eine ständische Wissenschaft, abgeschlossen für sich und auf ihrem eigenen Grunde ruhend, die Kirche selbst aber nicht mehr die alleinherrschende Trägerin des europäischen Bildungswesens, sondern auch geistig ein Stand, und der Maßstab den jetzt Europa an dieselbe legt, beginnt sich zu ändern. Hatte die europäische Bildung bis hierher, und selbst mitten unter den heftigsten Angriffen der Philosophie und Dialektik in der Kirche allein die große Vertreterin des freien Wissens und der antiken Gelehrsamkeit zu sehen sich gewöhnt, so ward dies mit der definitiven Unterwerfung und Ausscheidung der Philosophie anders. Denn dadurch, daß die Kirche nicht so sehr die andersgläubigen, sondern

das freie Forschen an sich und seine Resultate zu verdammen begann, hörten die letzteren nicht auf zu sein. Die Ehrfurcht vor der Kirche, meist in der Hochachtung vor der Bildung gegründet, wendete sich daher allmählig ihrer zweiten großen Grundlage und ihren Voraussetzungen zu. Das aber waren die ethischen Pflichten des kirchlichen Standes. Und als sie diese nicht mehr erfüllt in Ehrbarkeit, Liebe und Sorge für das Wohl der Völker, da erheben sich die letzteren zum offenen Haß gegen dieselbe; und so ward es möglich, daß im 14., ja schon im 13. Jahrhundert jene Mißachtung gegen Pabst und Kirche entsteht, welche uns fast in allen Ländern Europas entgegentritt. Die Kirche hat die Wissenschaft aufgegeben, und die höhere Sittlichkeit nicht bei sich erhalten; sie ist schon nicht mehr das Haupt des europäischen Bildungswesens, aber sie vermag es auch nicht, das Haupt der europäisch christlichen Erziehung zu bleiben. Was von jetzt an die Kirche als ihr selbst tief untergeordnet erklärt, alle weltliche Wissenschaft, bricht sich eben darum langsam aber unwiderstehlich neben ihr die Bahn zur völligen Gleichberechtigung im Geiste Europas, und die Körper, in welchen dieser Strom der europäischen Entwicklung sich krystallisirt, werden selbständig. Den eigentlich entscheidenden Moment in dieser ganzen Bewegung aber bildet Thomas von Aquino. Er ist der Mann, von dem aus sich das Urchristenthum in der Richtung des Thomas a Kempis, und die reine Naturphilosophie eines Roger Bacon ablöst, und die Idee der urchristlichen Erziehung, die kirchlich ständische verlassend, von den germanischen Völkern in dem ersten Entstehen eines der Initiative des Volkes selbst überlassenen Schulwesens übernommen wird. Seit Thomas von Aquino gibt es zwar keinen Hader mehr zwischen Philosophie und Glauben innerhalb der Kirche, aber auch keine Kirche mehr in der europäischen Wissenschaft.

Wir denken nicht daß man an diesem Orte annehmen wird, wir hätten damit den Ernst und die Wahrhaftigkeit dieses so hoch bedeutenden Mannes herabsetzen wollen, noch auch daß wir zu seinen begeisterten Lobrednern gehören. Er ist uns was er der Geschichte war, der personificirte Wendepunkt in der Entwicklung dieses Gebietes des Bildungswesens. Wir gehen daher auch nicht auf seine einzelnen Arbeiten ein. Nur den Punkt in denselben müssen wir festhalten, auf welchem seine Auffassung weitgehende praktische Folgen hatte. Das ist sein Werk über das was wir seine kirchliche Staatslehre nennen müssen, die Schrift De regimine Principum. Auch diese Schrift, obwohl an und für sich von hohem Interesse, gewinnt ihre Bedeutung doch erst in dem großen Zusammenhange der Forschung des menschlichen Geistes über Wesen und Bestimmung der Staatsidee. Wir haben früher die Religion vom

Standpunkte der Staatswissenschaft betrachtet. In Thomas von Aquino ist nun die Religion bereits zur Herrschaft der Kirche über den freien Gedanken geworden. Seine Grundanschauung wäre unvollständig gewesen, hätte sie ebenso wie alle bisherige Scholastik das staatliche Element und seine großen Fragen zur Seite liegen lassen. Aber sie war ihm so innerlich klar, daß sie auch auf diesem Gebiet mit voller Bestimmtheit ihr Princip festzustellen das Bedürfniß und die Kraft hatte. Mit Thomas von Aquino erst gibt es daher einen kirchlichen Begriff der Staatsidee. Derselbe ist an sich leicht verständlich, als einfache Folgerung jener ganzen Anschauung, deren Charakter gegenüber der dialektischen Vernunft klar genug vorliegt. Ist nämlich zuletzt allein die Offenbarung intellectus und Wissen, so ist auch die Trägerin dieser Offenbarung, die Kirche, die allein berechtigte Herrin über alles, was durch den menschlichen Geist regiert wird. In diesem Sinne erklärt er nicht bloß der arabischen Philosophie in seiner Schrift „Contra gentiles" den Kampf auf Leben und Tod, sondern er wendet sich auch direct gegen die classische Wissenschaft, welche er unbedingt der fides unterwerfen will. Zwar hält er noch, die Anklänge jener Zeit wiederholend, an einem „duplex veritatis modus" fest, aber das was „omnem facultatem humanae rationis excedit", wie die Lehre „Deum esse trium et unum", ist nur durch Gott wahr. So erklärt er gegenüber dem Boethius und dessen Liber de trinitate, daß dasjenige, worauf sich der Glaube stützt, überhaupt gar nie die Evidenz der Vernunft sein dürfe, sondern die Autorität. In demselben Sinne faßt er daher auch in seinem Werke De regimine Principum den Staat und die fürstliche Herrschaft auf. Hier begegnen sich allerdings in ihm die Aristotelische Politik mit ihrem Eudämonismus und die platonisch christliche civitas Dei des Augustinus; aber Thomas von Aquino kommt zu dem Satz, welcher aus dem Kern des kirchlichen Princips entsprungen, in seinen Consequenzen den praktischen Forderungen desselben vollkommen entspricht. Die beste Regierungsform ist zuerst das Königthum; aber auch der König kann verderbt werden, und „corruptio optimi pessima". Daher soll der Fürst nicht ein Fürst in bloß rechtlichem Sinne sein, sondern er ist der „minister Dei", denn „omnis potestas a Deo". Ist er das, so ist „die höhere, hoch über ihm stehende Herrschaft die *Herrschaft* Christi und derjenigen, welche er zu seiner Vertretung in dieser Welt aufgestellt hat, der Priester, besonders des obersten Priesters, des *Statthalters* Christi auf Erden, des Pabstes". (Vgl. Stöckl in seiner gründlichen Darstellung der Staatslehre des Th. v. Aq. S. 728 *ff.)* Es ist, denken wir, nicht weiter nöthig, diese Anschauung zu verfolgen; aber es ist charakteristisch, daß er, wie er die naturalis ratio *absolut*

der autoritas unterwirft, auch keinen Augenblick daran denkt, dem Volke irgend ein Recht neben dem princeps einzuräumen, wie der Pabst dem weltlichen Kirchenthum absolut jedes Recht in kirchlichen Dingen absprach. Da nun aber in diesem Punkte die offenen Forderungen des Pabstthums und die geheimen Prätensionen des entstehenden Königthums gegenüber dem Volke einig waren, so ward damit allerdings jeder Wissenschaft des freien Staatsrechtes der Boden gefährdet. Und so hat der Grundgedanke des Thomas von Aquino Jahrhunderte hindurch die ganze Idee des Königthums der europäischen Staaten beherrscht, eigentlich in ihrem tiefsten Grunde die königliche Souveränetät von der Berechtigung des Volkes abgelöst, das „Dei gratia“ im Titel derselben erzeugt, und schließlich historisch zu der ersten furchtbaren Katastrophe Karls I. in England, philosophisch zu dem logischen Verfassungssystem Hobbes geführt, ohne irgend einen ernsten Gegner zu finden. Denn die römische jurisprudentia kümmerte sich um öffentliches Recht überhaupt wenig; die canonische aber konnte nur jenen Principien der Kirche folgen; und so kam es, daß es mitten in aller Scholastik bis zum 16. Jahrhundert auch keine Rechtsphilosopie gegeben hat. Man kann nicht sagen, daß Thomas von Aquino dieselbe eigentlich bis dahin beherrscht hätte; er hat sie vielmehr einfach unmöglich gemacht. Und hier möge nun gesagt werden, worin die eigentliche Bedeutung von Macchiavelli liegt. Er ist es, der zuerst unter allen den Staatsgedanken, wenn auch nur in der Form des Machtgedankens, von jener Fürstenlehre der Kirche loslöste und sie auf die eigenen Füße der naturalis ratio, des selbständigen Nachdenkens über das Wesen des Staats, gestellt hat, — einen Gedanken, den Bodinus dann zum System des juristisch souveränen Königthums ausbildete, und den Hugo Grotius auf das Princip des in der Natur statt in kirchlicher Autorität liegenden Rechtsbegriffes aller Persönlichkeit zurückführte. Die Geschichte der Rechtsphilosophie ist auch hier wahrlich keine bloße Reihenfolge von Literatur oder Systemen! Doch genug davon an diesem Orte.

So glauben wir, Thomas von Aquino in seiner großen historischen Bedeutung bezeichnet zu haben. Allerdings kann man ihn weder mit jener Zeit, noch auch seine Zeit mit ihm erschöpfen. Er ist nur die Signatur der einen Hauptrichtung derselben. Er beendet nicht so sehr den Streit, als daß er das endgültige Princip für die Stellung der Kirche in demselben ausspricht. Während er lebt und noch lange nach ihm wogt der Kampf fort; nicht bloß die dialektische Scholastik erwehrt sich des kirchlichen Gegners, sondern auch innerhalb der Kirche selbst treten Widersacher theils gegen den europäischen Ruhm, theils gegen das letzte

Princip des Thomas auf. Sie haben zwar an der Sache nichts geändert, aber wir müssen ihrer dennoch erwähnen, da sie dem Ganzen des Bildes gehören.

Es muß uns dabei erlassen werden, die ganze scholastische Literatur mit ihren subjectiven Elementen, wie sie sich an Thomas von Aquino anschloß oder in der Nachfolge des Abälard mit ihm kämpfte, zu verfolgen. Nur die beiden Namen, welche neben ihm noch Selbständigkeit genug besitzen um historisch genannt zu werden, wollen wir erwähnen. Es sind das Duns Scotus und Roger Bacon.

Wir haben oben des Gegensatzes zwischen den Dominikanern und Franziskanern gedacht. Der Ruhm der ersteren ließ die letzteren nicht schlafen. Nur konnten sie doch eigentlich das Princip der Thomasischen Lehre nicht angreifen. Aber dem Franzikaner die einfache Nachfolge und die Glorification des berühmten Dominikaners, der 1286 zum Doctor ordinis erhoben wurde, zuzumuthen war denn doch unmöglich. Fast gleichzeitig mit Thomas von Aquino tritt daher Duns Scotus (aus Schottland oder Irland, gestorben 1308) auf. Wir gestehen, daß wir uns ziemlich außer Stande sehen zu sagen, worin eigentlich das Wesentliche und Selbständige der Lehre von diesem Franziskaner bestanden habe. Er muß im Namen der Kirche mit Thomas den obersten Grundsatz annehmen, daß die kirchlichen Dogmen der Trinität, der Incarnation, die Sakramente, die Schöpfung und die Unsterblichkeit durch den intellectus der Vernunft nicht bewiesen werden können; auch er muß die ratio dem höheren intellectus des Glaubens natürlich unterordnen; aber er sucht sich seine Art der theologischen Wissenschaft, indem er jener Glaubensmajestät des Thomas doch noch immer den Aristoteles und selbst die arabische Philosophie so weit es gehen will aufrecht hält. Und das ist sein Verdienst, daß er dadurch selbst innerhalb der Kirche das rasche Versinken in die Mystik wie in die plumpe Empirie gehindert hat. Auch ihm dient die Philosophie, der freie Gedanke, nach der Theologie, dem Glauben an die traditionelle Autorität. Aber dennoch läßt ihn die Philosophie, so weit kein formales Dogma besteht, über Gott nachdenken. Er will Gott begreifen, jedoch nur so weit dies nach dem Dogma erlaubt ist. Der alte Gegensatz von materia und forma tritt wieder bei ihm auf; aber er scheidet im Menschen den Willen von der Vernunft, und ihm ist die „voluntas superior intellectu“. Damit ist denn allerdings das Thor der Scholastik trotz des strengen Dominikaners wieder weit geöffnet; die Franziskaner, dem mehr scharfsinnigen als ursprünglichen Geiste ihres gleichfalls bändereichen Scholastikus folgend (außer XII. fol. noch einige andere Schriften, 1639 erst herausgegeben), machten aus seinen Ansichten eine Schule, welche der

dialektischen Scholastik zu verwandt war um sich nicht ihres Beifalles zu freuen, und während die große Geschichte des europäischen Geistes ihren Weg über alle Häupter dieser Bewegung hinweggeht, erhebt sich aus der Eifersucht der Mönche der Schulstreit zwischen den Thomisten und Scotisten, den wir mit der reichen und für die Dogmengeschichte immerhin gewiß interessanten Literatur, die er erzeugte, hier unbedenklich übergehen können. Die wahre Entscheidung lag schon seit dem 13. Jahrhundert auf einem andern Gebiete. Nur eines Mannes müssen wir erwähnen, der uns schon in dieser Zeit als der Beginn einer neuen und specifischen Richtung neben jener, in ihrer Disputationslust unerschöpflichen Ordensscholastik erscheint. Es ist Roger Bacon, in welchem die eine der großen Richtungen, welche Albertus Magnus neben Thomas von Aquino zuerst lebendig gemacht, zum vollen Ausdruck gelangt.

Wenn man gesagt hat, daß Roger Bacon (geb. 1214, zweifelhaft, gest. 1294) der erste große Vertreter der Empirie in der Scholastik gewesen sei und damit die Reihe der praktisch-sensualistischen Geister der englischen Philosophie eröffnet habe, so ist das nur in einem beschränkten Sinne richtig; denn die reiche Literatur über ihn und seine Werke hat sich ziemlich ferne von dem großen Zusammenhange gehalten, in welchem auch er mit der gesammten kirchlichen Scholastik stand, die ihn umgab. In der That hat er persönlich und mit ihm sein ganzes Wirken stets darunter gelitten, daß er weder so frei war von der Unterwerfung unter die Autorität der kirchlichen Lehre wie die Dialektiker, noch auch so gründlich in der logischen Philosophie bewandert wie die kirchlichen Scholastiker. Er gehört zu den vielen, welche sich mit sich selber nicht einig waren, aber zu den wenigen, welche den Muth hatten, es auszusprechen. Daher bietet er eine, aber allerdings höchst bezeichnende Doppelerscheinung. Zuerst hält er, als guter Franziskaner — er gehörte dem großen Oxforder Lehrkörper, s. u. — fest an dem Satze, daß alle Philosophie sich der Theologie unterordnen müsse, denn die Theologie behandelt jede Wahrheit von einem höheren Standpunkte, dem der Offenbarung, zu dem sich die Vernunftwahrheit der ratio humana nun einmal nicht zu erheben vermag. Allein für das, was wir vermöge der letzteren wissen, muß sie selbst ihre eigene Erkenntnißquelle bleiben. Das ist eigentlich der Standpunkt, den Roger Bacon zuerst objectiv feststellt. Diese Erkenntnißquelle aber ist die Beobachtung. In der Anerkennung dieses Elementes, das bisher gar keine Vertretung in der ganzen Wissenschaft gefunden, liegt die Bedeutung Roger Bacons. Er ist der erste, der die sinnliche Gewißheit überhaupt als ein Moment des Erkennens, wir sagen nicht entwickelt, aber doch hingestellt hat. Mit gutem Recht

sieht man ihn daher als den Ausgangspunkt der Empirie an, die eine so gewaltige Rolle in aller Wissenschaft zu spielen berufen war. Er ist es eigentlich, der allerdings nicht die Gebiete der menschlichen Kenntnisse, die Astronomie, Alchemie, Botanik, Zoologie und selbst die erste Geologie entdeckt hat, denn seine Quellen sind in der That die römischen Schriftsteller über die septem artes, so weit sie dahin gehören, die Mediciner und andere Quellen über Naturwissenschaft; aber er hat alle diese Dinge zuerst in den Kreis des philosophischen Wissens erhoben, und so den ersten Versuch gemacht, die positive Erkenntniß der Seienden als gleichberechtigt neben die constructive der bisherigen abstracten Philosophie zu stellen. Von ihm an lösen sich diese Gebiete los von der reinen sowohl dialektischen als kirchlichen Scholastik, und die dunkle Vorstellung von den septem artes empfängt durch ihn ihre erste naturwissenschaftliche Richtung. Mehr aber läßt sich von ihm für die allgemeine Geschichte des Bildungswesens schwerlich sagen. Denn mit dem einen Fuße steht er noch mitten in seiner Zeit, deren geistiges Ringen wir zu beschreiben versucht haben. Er hält mitten in seiner Experimental- oder Naturphilosophie fest an dem schon kirchlich gewordenen Gedanken, daß die Erkenntniß durch die Sinne nicht genüge, sondern daß erst eine „innere Erleuchtung" das wahre Verständniß gebe. Er stellt daher die „illuminatio" stets über die „experientia"; ihm gibt es zwar auch nur einen intellectus; aber dieser intellectus (s. oben) ist ihm ein intellectus agens, und dieses „agere" des intellectus bedeutet ihm nicht scholastische universalia und specialia, sondern das wirkliche Dasein der Natur in Erde und Sternen, Pflanzen und Thier, Naturkräften und Erscheinungen. Darum ist es schwer zu sagen, was in ihm stärker ist, der Geistliche oder der Naturforscher. Allein grade die völlige Vernachlässigung der thatsächlichen Erkenntniß, und wohl auch der Hochmuth mit dem sich die abstracte Speculation umgab, erbitterte ihn gegen alle, welche alles zu wissen behaupteten und doch nichts kannten. Sein Leben ist dadurch voll von Kampf und persönlicher Verfolgung. Eine Schule hat er nicht gründen können, da er schließlich selbst wenig beobachtet zu haben scheint und in seinen naturwissenschaftlichen Anschauungen darum keine Ursprünglichkeit besitzen konnte. Es bedeutet viel mehr als er ist. Aber das, was er bedeutet, weist auf eine neue Arbeit des Geistes hin, für welche seine Zeit noch nicht reif war. Darum gebührt ihm unter den Dingen, von denen wir hier reden, seine historische Stelle. Jene Dinge aber gingen ihren eigenen Weg. Die eigentliche Theologie entsteht.

Das Wesen und die Entstehung der Theologie. Die Sententiae und die Summae als ihre historischen Formen.

Wir glauben, daß es zuerst die Aufgabe der Geschichte des europäischen geistigen Lebens, und erst in zweiter Reihe der Dogmen- und Literaturgeschichte bleiben wird, die Theologie, abgesehen von ihrem Inhalt, in ihrer eigentlich historischen Bedeutung zu erfassen.

Und hier wird sie, in ihren Einzelheiten oft genug fast unverständlich, im ganzen jetzt wohl leicht begreiflich sein. Und zwar nicht bloß die katholische, sondern jede Theologie.

Denn wenn wir jetzt einen Blick auf das zurückwerfen, was sich in diesen drei Jahrhunderten, dem 10., 11. und 12., in dem arbeitenden Geiste der Zeiten ausgebildet hat und was wir in seinen Grundzügen darzulegen versuchten, so wird ein großer Eindruck der überwiegende sein. Die Kirche ist noch immer die eigentliche Trägerin der europäischen Bildung; aber sie hat sich nach außen als eigener Stand abgeschlossen, und nach innen ist sie in vollständiger Verwirrung. Eine eigentliche Confession hat sie nicht; ihr Ritus fängt an, seine alte Gewalt zu verlieren, weil ihr Clerus seinen ethischen Boden verliert; ihre Dogmen sind Gegenstand des heftigsten und zugleich höchst eindringenden, scharfsinnigen Streites; ihre Häupter sind Fürsten, ihre Priester Besitzer, ihre Päbste Staatsmänner. Auf die Concilien vertrauen die germanischen Völker nicht, weil in ihnen vermöge der zum geltenden Rechtssatze erhobenen absoluten Unterwerfung unter die souveräne Regierungsgewalt des Pabstes dasjenige nicht geboten wird, dessen keine germanische Nationalität entbehren kann, die freie Vertretung des Geistes der Völker in freier Versammlung, und damit die eigene, die gesetzgebende Gewalt; denn diese ist von der Regierungsgewalt in allen Angelegenheiten des Glaubens wie der kirchlichen Rechtsbildung endgültig ausgeschlossen. Auf den Pabst aber vertrauen sie nicht mehr, weil er eine weltliche Macht und als solche in ewigem Streite mit der neuen Staatenbildung ist. So ist alles, was bis zum 12. Jahrhundert in der Stellung der Kirche feststand, in seinen Grundlagen erschüttert. Während aber das alles sich gleichzeitig bewegt, entstehen neben, ja innerhalb der kirchlichen Bildung sehr positive Wissenschaften, die mit dem ganzen kirchlichen Streite gar nichts zu thun haben, die Jurisprudenz und die Medicin; zugleich beginnt schon mit dem 13. Jahrhundert das nationale Element seinen weiten Weg im Leben des Geistes; und alle diese Dinge arbeiten, kämpfen, toben und lärmen gleichzeitig durch diese europäische Welt. Allerdings steht noch immer der große Satz fest, daß es eine Christenheit gibt, daß diese Christenheit eben das eigentliche und wahre Europa

bildet in unauslöschlichem Gegensatz zu allen andern Theilen der Welt, am meisten zum Orient der durch die Kreuzzüge zum ewigen Feinde dieser Christenheit geworden ist. Mögen nun Philosophie oder Häresie da sein wie sie wollen, die organische Einheit dieser Christenheit ist noch immer die Kirche. Aber ihre alte, ja naive Stellung hat sie verloren. Jene ganze Christenheit lernt; sie will beginnen zu wissen; sie erkennt allmählig nur noch an, was sie in feste Formen der Erkenntniß zu bringen vermag; will darum jetzt die Kirche ihre Stelle sich erhalten, so kann sie nicht länger bei der vagen europäischen Function stehen bleiben, die sie durch Karl den Großen empfangen. Hat sie ihr ständisches Recht hier durch das Decretum gefunden, so muß sie jetzt auch ihre innere Aufgabe durch ihre eigene, von allem anderen geschiedene Wissenschaft zu bestinmen wissen. Ist sie unter den Ständen ein Stand dessen Recht unantastbar ist, so muß sie unter den Zweifeln und selbständigen Wissenschaften auch eine eigene, unantastbare Wissenschaft werden, mit der sie sich von allen Zweifeln, welche sie umgeben, von allen Aufgaben, welche sie nicht mehr wie einst allein lösen kann, frei und ihrer selbst gewiß ist, soll sie inmitten der Wirrniß dieser Zeiten überhaupt noch bestehen. Dies alles fühlt sie bereits im 12. Jahrhundert; im dreizehnten vermag sie es, dieser inneren Nothwendigkeit ihren äußeren Ausdruck zu geben, und so entsteht die Theologie als Wissenschaft.

Es ist unserer Ueberzeugung nach historisch falsch, die Entstehung der Theologie im wissenschaftlichen Sinne bloß als einen rein theoretischen Proceß zu betrachten. Sie ist nicht aus einem Gedanken entsprungen, so wenig wie die Philosophie, sondern sie ist der Ausdruck des einen tiefliegenden Factors der germanischen Gesittung, des gläubigen Elements, das sich gegenüber der ewigen Bewegung des Gedankens irgend einen Ruhepunkt sucht, welcher aber nicht mehr in bloßen Formeln und Bekenntnissen bestehen darf, sondern als ein wissenschaftlich erfaßtes Ganze auch dem Gedanken sein Recht einräumt. Sie wird daher die wissenschaftlich-systematische Gestalt des christlichen Glaubens neben der Wissenschaft des Gedankens und seinem constructiven System. Erst in der Theologie empfängt daher der Glaube seine wissenschaftliche objective Einheit; in ihr löst sie sich ab von den subjectiven Elementen der ganzen Scholastik, und jetzt erst kann sie das werden, was ihre Stellung in dem kommenden Bildungswesen Europas bestimmt, der Gegenstand einer in sich geschlossenen Fachwissenschaft.

Der Proceß, durch welchen die Theologie zur Wissenschaft wird, bedeutet daher nicht bloß den theoretischen Uebergang von der Epoche der Scholastik zu der Bildung eines festen, in sich abgeschlossenen Sy-

stems der Kirchenlehre und damit den Anfang des Endes jener zu einem innerlichen Abschluß unfähig gewordenen Bewegung. Sie ist kein bloßer Fortschritt der Theorie. Wir würden für unsere Zwecke wenig mit einem solchen Erfolge zu thun haben. Das Entscheidende für uns ist vielmehr, daß mit ihr der Charakter des höchsten Gebietes des europäischen Geisteslebens, der Kampf zwischen Glauben und Wissen und die daraus entstehende Verschmelzung beider sich ändert. Das Entstehen einer selbständigen Theologie enthält dabei den Punkt, auf welchem die Kirchenlehre und damit die ganze Thätigkeit der Kirche zu einer Berufslehre wird, damit das geistige Leben und seine Bewegung verläßt, und jetzt den andern Elementen der letzteren die volle Bahn freiläßt, indem sie jetzt nur noch fordert, daß alle andern Gebiete der Wissenschaft künftig ihre Gränzen nicht mehr überschreiten, sondern die theologischen Fragen von jetzt an als ausschließlich kirchliche anerkennen sollen. Gegenüber den Bedrängnissen durch Philosophie und Dialektik war damit allerdings eine feste Heimath wenigstens für die kirchliche Lehre des Glaubens gewonnen, und die Kirche bedurfte derselben sehr. Denn schon mußte sie allen Ernstes fürchten, daß die ganze Bewegung der Scholastik zuletzt doch selbst in ihr, immer bestimmter sich von der übrigen Welt abscheidendes rein ständisches Berufsbildungswesen der Priesterseminare hineindringen werde. Das zu hindern gab es für die sachliche Kirchenlehre nur einen Weg; sie mußte eine eigene Wissenschaft werden, um ihre eigene Berufsbildung der Berührung mit den andern Wissenschaften zu entziehen. Und in der That hat der Katholicismus diesen Erfolg damit errungen und ihn wenigstens in den romanischen Ländern mit seiner auch äußerlichen Trennung in Tracht und Sitte für den Studenten der Theologie festzuhalten gewußt. Aber allerdings mußte sie ihn sehr theuer bezahlen. Denn diese theoretische Abschließung der Theorie wird für sie allmählig zu etwas, das man keineswegs immer beachtet. Die Fachlehrer der Theologie begannen den Mangel der Confession zu ersetzen; zuerst für den Priesterstand selber, dann auch für die Laien. Nun kann ich aber keine Lehre glauben; und das war für die, jetzt von den übrigen Wissenschaften sich abscheidende Kirche eine sehr ernste Sache. Denn ward das Christenthum jetzt in der Theologie eine Lehre, so mußte allmählig eben die Lehre und mit ihr die wissenschaftliche Bildung die Function übernehmen, welche die Kirche als Haupt der bis dahin naiv gläubigen Christenheit gehabt, die geistige Einheit der germanischen Welt zu vertreten. Grade durch die Theologie verliert daher die Kirche jene ursprüngliche Stellung, die wir früher bezeichnet haben; die Kirchenlehre als ständische Berufswissenschaft kann dem kirchlichen Stande, aber nicht mehr dem Geiste Europas genügen,

und so beginnt theils mit, theils vermöge der Theologie dieser Geist den kirchlichen Boden überhaupt zu verlassen und sich neben und über ihm eine größere Heimath zu suchen. Die aber ist ihm in jener inneren Verschmelzung mit der antiken Welt schon von Anfang an mitgegeben. Und so läßt grade die Theologie die Bahn frei für das, was wir den Humanismus genannt haben. Der Humanismus beginnt als Geist der europäischen Bildung an die Stelle der philosophisch kirchlichen zu treten; er fängt seine große Aufgabe an, die entstehende nationale Bildung zu durchdringen, und hier werden wir ihm grade in dieser Richtung schon in dieser Zeit wieder begegnen. Zugleich aber nimmt vermöge der Theologie die in ihr zur speciellen Berufsbildung gewordene christliche Bildung das körperschaftliche Element in sich auf, stellt sich neben die andern, jetzt gleichberechtigten Wissenschaften, und beginnt damit zu einem Theile der neuen Universitäten zu werden. Welch ein ungeheurer Fortschritt aber darin für die geistige, bisher doch immer höchst einseitige Entwicklung Europas gewonnen ward, das werden wir sogleich erfahren.

Zunächst aber bezeichnen wir das, was dadurch entsteht, mit dem Satze, daß seit dem 13. Jahrhundert die Geschichte dieser Theologie sich mit der Geschichte der Kirche verbindet. Dies Gefühl nun ist es, das schon im 13. Jahrhundert die Kirche durchdringt. Sie kommt zu der Erkenntniß, welche sie bis dahin nicht gehabt, aber dafür auch später nie wieder vergessen hat: daß die Gefährdung der Theologie zur Gefahr für die Kirche wird; daß sie daher von jetzt an die Theologen selbst unter die scharfe Aufsicht des kirchlichen absoluten Souveräns stellen muß, um durch die theoretische Einheit der Theologie die praktische des unfehlbaren Kirchenregiments in allem kirchlichen Berufe festzustellen, und daß sie daher jetzt nicht mehr mit philosophischen Argumenten, sondern mit der offenen Gewalt ihrer ganzen Machtstellung eben jenes theologische System ihrer Glaubenssätze zu vertheidigen hat, auf denen ihre Macht beruht. Wie sie das thut, werden wir gleich sehen. Aber darum hat es eine selbständige Bedeutung, neben der früher dargelegten Bewegung der Scholastik das Entstehen dieser eigentlichen Theologie hier wenigstens in seinen Elementen anzudeuten.

Der Name der Theologie ist viel älter als die eigentliche Wissenschaft derselben; ja selbst die facultas theologica kommt schon vor, ehe es noch facultates im späteren Sinne gab. Wir müssen die Frage, was theologia bis zum Mittelalter bedeutet, wohl der Dogmengeschichte überlassen. Fassen wir dieselbe aber innerhalb der Geschichte des Bildungswesens auf, so dürfen wir mit aller Bestimmtheit sagen, daß das Wort theologia und theologica facultas im entscheidenden Unterschied von der Scholastik die kirchlich anerkannte Lehre von göttlichen

Dingen ist, und zwar insofern, als sie jetzt von der scholastischen Bewegung sich scheidend, zum bestimmten Lehrgebiet des priesterlichen Berufes geworden ist. Es ist aber von großem Interesse zuzuschauen, auf welchem Wege sie das geworden ist. Und hier dürfen wir, um ein möglichst concretes Bild zu gewinnen, die beiden Elemente bezeichnen aus denen sie sich zur selbständigen kirchlichen Lehre entwickelt: die sententiae und die summae.

Vergegenwärtigt man sich nämlich den Zustand der Geister jener Zeit, so wird man leicht aus der früheren Darstellung erkennen, daß ein rein didaktisches Zusammenfassen der bereits in der wirklich fast unmeßbar angeschwollenen kirchlichen Literatur ein wirkliches Bedürfniß sein mußte. Ja man kann wohl sagen, daß die Kirche gradezu gezwungen ward, für ihren ständischen Unterricht zuerst in der ganzen europäischen Literatur das aufzustellen, was wir als die Lehr- und Handbücher für das Studium der einzelnen wissenschaftlichen Gebiete bezeichnen. Die Tradition solcher Aufstellungen von elementaren Lehrschriften speciell für das Christenthum ging ohnehin in die Patristik zurück; schon Lactantius schrieb, wie wir gesehen, nach dem Muster der großen römischen Juristen seine Institutiones; und nahe lag es, auch formell diesen Weg zu verfolgen. Allein die ganze Kirchenlehre war eben nicht wie die Rechtswissenschaft ein in sich festgeschlossener Körper, zu dessen Einleitung man einfache Institutionen schreiben konnte. In dem ruhelosen Kampf der scholastischen Epoche kam es vielmehr darauf an, dem großen Kreis der Cleriker zwei Dinge zu geben, deren die Jurisprudenz noch nicht bedurfte. Einmal mußte man für die kirchliche Dialektik aus der scholastischen Wirrniß diejenigen Sätze herausnehmen, welche man im Sinne der Kirche als die feststehenden Grundlagen derselben ansehen durfte, und dann mußte man die weiten Kampfgebiete der Scholastik zu einigermaßen festen theoretischen Ergebnissen, gleichsam zu theoretischem Abschluß aller Disputation bringen, um dem ganzen Clerus zu zeigen, was die theologische Wissenschaft als ihr Endresultat für die Hauptfragen anerkenne. Aus dem ersteren ging das hervor, was man die sententiae nannte, aus dem zweiten die summae.

Daß beide Erscheinungen gleichzeitig neben einander laufen, ist wohl leicht verständlich. Ob und wie weit der Ruhm und der Einfluß der receptae sententiae von Paulus bei dem Namen der ersteren maßgebend gewesen, wollen wir dahingestellt sein lassen. Gewiß ist nur, daß schon Hugo von St. Victor eine Summa sententiarum im 11. Jahrhundert schrieb, und Rob. Polleyn ähnliche Libri sententiarum octo; das eigentliche Haupt der „sententiarii" aber ward Petrus Lombardus, der „magister sententiarum", der gegenüber der dialektischen

Scholastik Abälards die Gesammtheit aller kirchlichen Dogmata und Probleme in ein kurzes Lehrbuch zusammenfaßte, die hochberühmten „L. IV. Sententiarum“. Er wollte, als Bischof von Paris (wo er 1164 starb), der Abälardschen Dialektik einen festen Kern von Glaubens- und Lehrsätzen entgegenstellen, damit die Schüler der Kathedralschulen in Paris neben den glänzenden Reden des Abälard einen dogmatischen Halt gewinnen könnten. Er entsprach damit einem lebhaften geistigen Bedürfniß seiner Zeit, aber zugleich einem immer dringender werdenden Lehrbedürfniß der Scholastici in jenen Seminarien, denen die Masse der Literatur unbewältigt über ihren schulmeisterlichen Häuptern zusammenschlug. Sein erstes Buch handelt von Gott als dem absoluten Gute (quo fruimur), das zweite von den Creaturen (quibus utimur), das dritte von der Menschwerdung und Erlösung nebst der Dreieinigkeit, das vierte von den Sacramenten. Da war also neben den Kirchendogmen zugleich Raum für die ganze Dialektik, und doch ein Abschluß in jeder Sentenz. Das Werk ward gerne aufgenommen, und machte, von einer Menge müßiger Schulcommentare begleitet, seinen Weg durch alle Kathedralschulen Europas. Es war die Lehre der Schule. Die Geschichte der Wissenschaft hat kaum einen Platz für dasselbe; die Geschichte der kirchlichen Bildung darf es nie vergessen. Was ihm aber fehlte, das brachte die zweite Form, die summae.

Wir wissen nicht zu sagen, wann und wo diese summae, die Handbücher der entstehenden Theologie, entstanden sind. Gewiß nur, daß sie sich an die größere theoretische Bewegung anschloßen, und daß die meisten bedeutenden Kirchenlehrer in ihnen die ganze Gestalt der doctrina zusammenfaßten. Solche summae schrieben Albertus Magnus, Thomas von Aquino und andere. Sie bilden den Uebergang von den sententiis zu den eingehenden wissenschaftlichen Behandlungen der großen Fragen, und scheinen die Vorbilder der summae der römischen Juristen gewesen zu sein. Durch ihre Verbindung mit den sententiis aber war erst der Stoff der eigentlichen Theologie von der ersten Vorbereitung bis zur höchsten Untersuchung gegeben. Indem dieselbe jetzt den Inhalt der sententiae und die Lehre der summae zu einem Ganzen verarbeitete, wird die „theologia“ ein auch wissenschaftlich in sich abgeschlossenes Ganze, und den andern Wissenschaften ebenbürtig. Zur völligen Entwicklung derselben zur facultas fehlten nur noch zwei Dinge. Das eine war das kirchliche Recht, und wie das mit den Decretalen sich sofort Raum schaffte, werden wir unten andeuten; dann aber das Element der Exegese, dem allerdings noch lange das Griechische und Hebräische abging, deren sich freilich auch die septem artes nicht rühmen konnten. Aber jedenfalls steht damit das Lehrgebiet der Kirche als ein geschlossenes neben

r rein theoretischen Bewegung in derselben, wie wir sie oben be-
ichneten. Jetzt war nicht bloß für die gelehrten Geistlichen, sondern
ich für den lateinisch gebildeten Laien der feste Punkt für ein objectives
rtheil in jenen wilden scholastischen Kämpfen gegeben. Und so wie
iher mit dem 13. Jahrhundert sich die kirchliche Bewegung zu dieser
heologie verdichtet, tritt nun auch die Kirche auf, um nunmehr gegen-
ber der Philosophie, welche keinesweges die Gränze der jungen Theo-
phie anerkennt, ihre höchste entscheidende Gewalt zur Geltung zu
ringen.

Der Kampf der Kirche mit der Philosophie. Die Pariser Synoden des 13. Jahrhunderts.

Wir haben früher jene Unsicherheit des Decretum über die Haltung der Kirche gegenüber der antiken Bildung charakterisirt. Mit dem directen Auftreten der dialektischen Scholastik gegen die Offenbarung aber war der Zeitpunkt gekommen, wo diese Unbestimmtheit ein Ende nehmen mußte. Die Philosophie hatte, mochte sie sonst vertreten was sie wollte, das eine erreicht, was zwar die kirchlichen Scholastiker, nicht aber die Kirche selbst zulassen konnte; sie hatte sich als gleichberechtigte Macht im menschlichen Geistesleben neben die Offenbarung gestellt. Jetzt mußte die Kirche ihr eigenes Gebiet in ihrer Weise gegen jene vertheidigen, und sie that es. Sie hatte die Trinität schon gegen Roscellinus zur Geltung gebracht; als aber nicht mehr ein einzelner Mönch, sondern die ganze große Schule von Paris, in der sich die Völker Europas von allen Enden zusammenfanden, jene Lehren mit allem Glanze der Beredsamkeit in sich aufnahm, da mußte sie anfangen statt eines Menschen Principien zu verdammen. Dies beginnt im 13. Jahrhundert. Wir aber müssen einen Blick darauf werfen, weil es für die folgende Entwicklung von großer Bedeutung wird.

Dabei nun muß man, was allerdings nicht immer gehörig beachtet wird, eines festhalten. Wir haben gesehen, daß noch immer die Studien der Antike sowohl als der Philosophie fast ausschließlich von Geistlichen betrieben wurden, und daß es für alle Vorbildung noch gar keine andern als die geistlichen Schulen der Kathedralen und Klöster gab. Allerdings bedeutete die Theilnahme des gesammten Europas an jenen Studien und Bewegungen das Bewußtsein der germanischen Völker, daß sie in das geistige Erbe der alten Welt eintreten wollten; allein die lehrende Arbeit war doch eine Arbeit des fast rein kirchlichen Standes. Man muß wohl festhalten, daß, was unserer Zeit so fern liegt, Jurisprudenz und Medicin die nicht kirchlichen Wissenschaften waren, und daß daher-

wie wir gleich sehen werden, grade darauf die neue Organisation des Bildungswesens beruhte, die mit den Universitäten ins Leben tritt. Allein noch, wenigstens bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, gehört die höhere Wissenschaft nur dem kirchlichen Stande. Diesen Stand hat aber bereits das Decretum organisirt. Das centrale Princip dieser Organisation ist die strenge Unterwerfung aller geistigen und gesellschaftlichen Disciplin unter den souveränen Pabst. Und als nun jene Philosophie und Scholastik das Princip der Offenbarung erschütterten, konnte es zuerst nicht zweifelhaft sein, daß dies vor allem eine der Disciplinargewalt der Kirche über ihre eigenen Mitglieder zukommende Angelegenheit sei. Sie sah, und wir sagen unbedenklich bis zu dem Albingenserkriege, in jener Richtung der Philosophie noch keine Ketzerei des Volksglaubens, sondern nur eine Häresie des Lehrberufs, der ihr ausschließlich angehörte. Nicht so sehr für den Glauben des Volkes als gegen die falschen Lehren ihrer eigenen Standesmitglieder glaubte sie auftreten zu müssen. Die ersten Verdammnisse philosophischer Lehrsätze sind daher noch keinesweges Ketzerverfolgungen, sondern sie sind Vorschriften der Lehrerdisciplin, und haben daher auch nur noch für die öffentliche Lehre Geltung. Erst mit dem 15. und 16. Jahrhundert wird das anders; erst damals begann die Kirche auch außerhalb ihres eigenen Standes die einzelne Ueberzeugung mit Kerker und Tod zu verfolgen, und die Inquisition breitet sich nicht mehr über die Theorie der Gelehrten, sondern über den Glauben des ganzen Volkes aus. Das was im 13. Jahrhundert geschieht, muß daher noch nicht als eine kirchliche, sondern als eine ständische Gewalt gegen das freie Lehrerthum betrachtet werden. Und darin liegt auch dasjenige, was dieser Verfolgung in ihrer Wirksamkeit verhältnißmäßig so enge, ja sogar so örtlich beschränkte Gränzen gab. Die ganze Christenheit hat damals wenig von dem verspürt, was in Paris geschah. Aber grade die Stellung welche Paris einnahm, ist dennoch nicht bloß für den ganzen bisherigen Gang der Dinge im höchsten Grade bezeichnend, sondern hat zugleich von jenem Punkte der neuen Bewegung ihre ganz bestimmte Richtung gegeben.

Man wird sich erinnern, daß in jener Zeit die Stätte an welcher die ganze antike Wissenschaft gelehrt wurde, doch noch immer die Kathedralschulen waren, und daß die freie öffentliche Lehre eigentlich nur darin bestand, daß die Geistlichen, aus den Domcapiteln und Klosterzellen hervortretend, ihre öffentlichen Vorträge meist sogar in den Schulräumen der Klöster und Kirchen hielten. Trotz aller Philosophie war daher noch immer die Kirche der eigentlich lehrende Organismus; sie blieb noch immer das Bildungswesen. Es war daher natürlich,

daß sie auch daran festhielt, die Verantwortlichkeit als Ganzes für das tragen zu müssen, was der Einzelne lehrte. Da aber diese Lehrer eben Geistliche waren, so hatte sie auch die Macht, diese Lehren dieser Verantwortlichkeit zu unterwerfen. Nun haben wir gesehen, wie sich die große Bewegung dieser Zeit noch fast ausschließlich in dem Kampf zwischen Kirchenlehre und Philosophie concentrirt. Was außerhalb dieser Frage lag, berührte die Kirche entweder nur indirect, wie das jus, oder sie wollte sich grundsätzlich nicht damit befassen, wie die Medicin. Sie fühlt und weiß sich schon als kirchlichen Stand. Die Disciplin für ihre Lehre hat daher auch den streng ständischen Charakter, und die Grundlage für jene Lehrdisciplin hatte sie sich, wie wir gesehen, eben durch jene Bewegung geschaffen, welche von der Philosophie zur strengen kirchlichen Scholastik übergeht, und in den sententiae die strenge Kirchenlehre objectiv formulirt. Trotzdem aber bewegte in den Klöstern wie in den Kathedralschulen das immer weiter greifende Studium der Antike die Geister, und schon die Stellung welche Albertus Magnus einnimmt zeigt, daß diese Bewegung bereits im 13. Jahrhundert jene streng ständische Beschränkung der kirchlichen Lehre nicht mehr bloß in der rein philosophischen Richtung, sondern auch in dem Streben nach der Aufnahme der positiven Wissenschaften durchbricht. Wenn die ständische Kirche daher dem gegenüber ihre specifisch immer klarer zu Tage tretende Stellung erhalten will, so muß sie drei Dinge zugleich thun. Sie muß erstlich ihren kirchlichen Stand von demjenigen Studium abhalten, das außerhalb der Gränzen der neuentstehenden ständischen Theologie liegt, um den Stand selbst in seiner Reinheit zu erhalten; sie muß zweitens die Elemente der philosophischen Lehre aus dem Lehrgange ihrer Scholastici und Magistri endgültig verbannen, und drittens muß sie, da sie sich dem in den Universitäten entstehenden wissenschaftlichen Bildungswesen nicht entziehen kann, irgend eine Form suchen, in welcher sie auch dieses zu beherrschen vermag.

Man wird uns nun leicht glauben, wenn wir sagen, daß das alles nicht etwa als ein fertiger Plan in dem Haupte irgend eines kirchlichen Leiters entstanden ist. Sehr wenig vermag auch der größte einzelne Geist, wo die großen Elemente der Geschichte ihre naturgemäße Bewegung vollziehen. Das was diese wollen und thun, erkennen wir stets erst in seinen Folgen; bis wir diese fassen, vollziehen sich wie wir zu sagen pflegen, „die Dinge von sich selbst". So ist es auch mit jener Entwicklung der Stellung geschehen, welche das ständisch gewordene Lebensprincip der katholischen Kirche gegenüber den so eben bezeichneten Bewegungen einnahm. Sie konnte nicht anders als den Weg gehen,

den wir nachträglich finden. Die Thatsachen aber die uns entgegentreten, haben eigentlich nur den Werth uns zu beweisen, daß der von uns gesuchte Weg auch der wirkliche gewesen.

Eben das ist es, was uns möglich macht, hierfür kurz zu sein.

Wir haben schon früher die Reaction bezeichnet, welche in dieser Zeit zunächst in den Klosterschulen stattgefunden. Gewiß hat die Ungezogenheit der Schüler daran ihren guten Theil gehabt; allein es liegt ebenso nahe, daß die strenge kirchliche Geistesdisciplin die Forderung der erwachenden Jugend, den Blick auch hier auf einen größeren Horizont zu richten, als eine immer größere Gefahr für den eng begränzten mönchischen Geist erkannte. Man versuchte dieser Gefahr zunächst zu begegnen, indem man grundsätzlich alle diejenigen von diesen Klosterschulen ausschloß, welche sich in denselben nicht streng für den geistlichen Stand bestimmten; und es scheint diese Reducirung der alten Klosterschulen Karls des Großen auf die neuen Klosterseminare für die pueri oblati der alten Patristiker auch gelungen zu sein. Nur gab es noch immer Mönche, welche nach alter Ueberlieferung sich als Träger der Wissenschaft betrachteten und nicht bloß Philosophie und Scholastik, sondern auch sogar positive Wissenschaften eifrig studirten. Das erste nun konnte man durch kirchliche Beschlüsse wenigstens beschränken; gegen das zweite mußte man mit directen Verboten auftreten. Von diesen letzteren kennen wir nur einige. Sie genügen für die Bestimmung des betreffenden Standpunktes, der allerdings erst in der folgenden Geschichte der Pariser Universität zur öffentlich rechtlichen Vorschrift für die Lehraufgabe der Geistlichen wird. Schon im Jahre 1131 verbot die Synode zu Rheims den Mönchen ohne Unterschied das Studium der Jurisprudenz und der Medicin; dies Verbot wurde im 2. Conc. Lateranense 1139 erneuert und zu einem allgemeinen Princip erhoben, 1163 zu Tours eingeschärft, und endlich in den Decretalen zu einem ständischen Grundsatz für den ganzen geistlichen Stand erhoben in Tit. LX Lib. III: „ne clerici vel monachi secularibus negotiis se immisceant". Hier sagt (c. 3, X. III. 50) Alex. III.: „nulli omnino post votum religiosum et post factam in aliquo loco — also in der ganzen Christenheit — religiosam professionem ad Physicam, legesve mundanas legendas permittantur exire" und zwar bei Strafe der Excommunication. Da das praktisch hieß, alle diese Mönche von jedem Studium jener Wissenschaften ausschließen, so folgte, daß sie dieselben auch nicht mehr in der Klosterschule vortragen konnten; die geistlichen und weltlichen Disciplinen waren damit geschieden. Gegen die Scholastik dagegen, die noch immer zur Hälfte als eine Auffassungsform der Theologie galt, mußte in anderer Weise eingeschritten werden. Es lassen

sich dabei zwei bestimmte Wege unterscheiden. Der erste bezog sich auf das Selbststudium der Geistlichen. Für dieses ward speciell das Studium der aristotelischen Schriften, und zwar öffentlich sowohl als privatim, kirchlich und strenge in mehreren Concilien untersagt; mit wie viel Erfolg, ist schwer zu bestimmen. Viel ernsthafter aber war nun die Verwirklichung des Princips der persönlichen Censur, welche mit dem 13. Jahrhundert ihre feste Gestalt anzunehmen anfängt. Wir wissen, daß schon das Decretum von dem Rechte der päbstlichen Censur den ausgedehntesten Gebrauch macht, indem es nicht etwa bloß vom Nicänum mehr als die Hälfte ohne weiteres streicht, sondern auch alle Kirchenväter die es kannte — nur daß es sehr wenige von ihnen überhaupt gekannt zu haben scheint — der strengsten Approbation unterwirft. Dem ganz entsprechend wird schon nach dem Decretum wenigstens grundsätzlich für jeden Clericus die Herausgabe jeder Schrift von der bischöflichen Erlaubniß abhängig gemacht, was sich unter Pabst Alexander VI. 1501 bis zur Androhung der Excommunication steigert bei der Drucklegung einer geistlichen Schrift, bis Sixtus V. diese Censur in der Congregatio des Index dauernd bis zum heutigen Tage organisirt (das Einzelne u. a. in Philipps Kath. Kirchenrecht, §. 325—328). Das konnte aber wieder bei den öffentlichen Disputationen und Vorträgen nicht genügen. Die Kirche mußte jetzt jene Begränzung der freien Bewegung des Gedankens auch auf die Aufstellung von bestimmten philosophischen Lehrsätzen übertragen, und das geschah natürlich durch die Pariser Geistlichkeit an dem Hauptsitze der damaligen Scholastik. (Buläus in seiner Historia Universitatis Parisiensis, VI. Bd. Ende.) Diese unerschöpfliche Quelle der mittelalterlichen geistigen Bewegung in Paris zeigt uns, wie die arabische Philosophie damals namentlich in dem Franziskanerorden Eingang gefunden und damit zu einer ernsten Gefahr der Kirche geworden. Als nun durch die Sententiarii und die Dominikaner die kirchliche Theologie ihre feste Formulirung gefunden, da trat die Pariser Geistlichkeit in der Mitte des 13. Jahrhunderts auf, und verdammte unter dem Vorsitze des Bischofs Stephan und unter Zustimmung der geistlichen Professores eine Reihe von Sätzen dieser Philosophie, welche einen historisch unschätzbaren Werth dadurch haben, daß sie uns die Linie zeigen, bis zu welcher die dialektische Scholastik in ihrem Kampfe mit der Offenbarungsscholastik gelangt war. Sie sind gleichsam der Abschluß der großen philosophischen Bewegung jener Epoche, deren Elemente wir verfolgt haben. Wir lassen daher die prägnantesten derselben folgen; sie sind, wenn man sie wie Stöckl einfach ohne ihre historische Grundlage hinstellt, eigentlich bedeutungslose Worte, und gerne wurden sie daher auch von den kirchlichen Dogmatikern und Rechts-

historikern stillschweigend übergangen, weil das Studium von ein paar Jahrhunderten dazu gehört, ihre Bedeutung recht zu verstehen. Wir denken, unsere Leser werden sie ohne Schwierigkeit in ihrer historischen Tragweite ermessen. Nach Buläus haben zwei solcher Ketzererklärungen philosophischer Consequenzen der arabischen Philosophie in Paris stattgefunden, die erste vom Jahre 1269, die zweite von 1277. Unter den Sätzen, welche die erste Versammlung verdammt, heben wir die folgenden hervor: „Quod intellectus hominis est unus“, denn es kam noch darauf an, die fides als den zweiten höheren intellectus über die der Vernunft zu erhalten. „Quod mundus est aeternus; quod nunquam fuit primus homo“ — Gott hat weder die Welt noch den Menschen geschaffen (Darwin). „Quod deus non cognoscit singularia — er ist nur das in sich ruhende allgemeine Sein, das auch nur sich selber weiß. Quod deus non cognoscit aliud a se: daher kann auch Gott nicht die Handlungen der Menschen leiten: quod humani actus non reguntur providentia divina; daher kann es auch keine Unsterblichkeit geben: quod deus non potest dare immortalitatem, und ebenso wenig eine freie Willensbestimmung des Menschen: quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit“ (Buläus II, 79). Auf gleichem Standpunkte stehen die philosophischen Sätze, welche nach Buläus (III, 434 ff.) im Jahre 1277 verdammt wurden. Ihre Zahl ist größer; sie sind im wesentlichen die Consequenzen der obigen. Wir heben nur einzelne heraus, deren Richtung direct gegen die kirchliche Scholastik geht, und in denen man zugleich sieht, wie die Kirche nicht mehr bloß die Offenbarung, sondern schon ihre eigene Stellung vertheidigt. Es wird verdammt zu behaupten, daß Gott nicht mehr als eine Seele habe schaffen können: quod deus non potest facere plures animas (s. Alfarabi und Fichte — Ich = Ich); daß es unmöglich sei, die Ewigkeit der Welt philosophisch zu denken: quod impossibile est, solvere ratione philosophiae de aeternitate mundi; daß eine Schöpfung der Welt unmöglich denkbar sei, obwohl der Glaube sie annehme: quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium non sit tenendum contra fidem; daß endlich der Geist des Lehrers — also auch am letzten Punkte die lehrende Kirche, ja der Geist Christi — identisch sei mit dem Geist des Schülers: quod scientia magistri et discipuli una est numero“; daß es keine Auferstehung des Leibes geben kann: quod non contingit corruptum corpus redire unum numero, nec idem numero resurget; und daß man daher sich absolut nicht daran zu kehren brauche, wenn etwas für Ketzerei erklärt werde: quod non est curandum de fide, si dicatur (also auch vom Pabst) aliquid esse haereticum. Wenn man diesen und den entsprechenden Sätzen, die

Buläus weiter aufführt, die historische Entwicklung der arabisch-scholastischen Philosophie zur Seite hält, so wird ihre eigentliche Bedeutung klar. Wie sich die gläubige Lehre in den sententiis zusammenfaßt, so haben wir hier ihr Analogon, die sententiae der Kritik der reinen Vernunft, die sich in ihren Resultaten weit über den einfach logischen Nominalismus erhebt, und von dem es schwer zu sagen ist, ob der Schulname des Pantheismus oder des Atheismus auf ihn paßt, leicht aber zu erkennen, daß hier die Gränze erreicht ist, bei der alle Offenbarung verschwindet. Es war damit ganz natürlich ohne allen Erfolg, daß die Vertheidiger jener Sätze sich auf dem Standpunkt der kirchlichen Scholastik zu halten suchten — „dicunt", sagt der Bischof Stephan in seinem Schreiben an den Pabst Johann XXI. über diese „gentiles damnati", wie er sie nennt, „ea esse nota et vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae veritates contrariae" (es gibt nur die unitas intellectus, s. früher). Das nun war das erste positive Auftreten der Kirche gegen die freie Lehre. Von da an hat sie nicht aufgehört, in gleicher Weise bei gleichem Anlaß ihre Macht gegen ihre ständische Geistlichkeit zur Geltung zu bringen, und wir werden gleich im 14. Jahrhundert derselben Erscheinung wieder begegnen. In allen seinen Einzelheiten gehört das alles allerdings der kirchlichen Dogmengeschichte, in welcher die öffentliche Verdammniß an der Seite der kirchlichen Lehre von jetzt an eine so große Rolle spielt. Wir aber haben das speciell aufgeführt, weil es uns den eigentlichen Abschluß jener Bewegung der philosophischen Dialektik und Scholastik zeigt, die wir früher dargelegt. Erst mit ihr im Zusammenhang erscheinen jene Sätze in ihrer historischen Bedeutung. Aber nicht bloß sie, sondern auch die höchst praktische Consequenz ihrer Verurtheilung. Und diese nun muß man für sich klar ins Auge fassen.

Denn da fast alle Lehrer auf diesem Gebiet des Kampfes zwischen Philosophie und Offenbarung nicht etwa wie Alfarabi und Averroes freie Männer, sondern, wie gesagt, beinahe ausnahmslos Geistliche waren, so war die Folge jener Verurtheilung zwar kein Autodafé, wohl aber die disciplinare Unmöglichkeit für jeden clericus, ferner diese Fragen philosophisch zu behandeln. Die Strafe der Excommunication verschloß zuerst den Mund, dann auch den Geist, der solche Dinge zu denken wagte. Und jetzt darf es uns daher nicht wundern, wenn uns der Charakter des 14. und 15. Jahrhunderts auf dieser Grundlage vollkommen klar entgegentritt, und ebenso der specifische Charakter des 16. wie der folgenden Jahrhunderte bis zum heutigen Tage dadurch bestimmt wird. Wir haben keine Geschichte der Philosophie zu schreiben; aber es ist jetzt, denken wir, einleuchtend, daß eine jede solche Geschichte

ohne das historische Verständniß dessen unmöglich ist, was hier im 13. Jahrhundert geschieht. In Wahrheit sind nicht etwa diese Sätze, sondern die freie Philosophie als solche ist verdammt; jede Frage nach den letzten Problemen ist unkirchlich geworden; die Kirche hat die christliche Philosophie für ihr Gebiet endgültig unmöglich erklärt; durch diesen Sieg derselben im 13. Jahrhundert verschwindet die Philosophie für mehr als zweihundert Jahre aus der Wissenschaft, da die Kirche sie weder zu denken noch zu lehren erlaubt. Von da an gibt es keinen großen Philosophen mehr in ganz Europa bis zum 16. Jahrhundert; ein wissenschaftliches Verständniß der Theologie ist von da an und für sich ketzerisch; die Macht ist an die Stelle der Widerlegung, der Bannstrahl an die Stelle der Schriften eines Thomas von Aquino getreten. Es ist dabei allerdings sehr zu beachten, daß zwei Dinge gar nicht in jenem Streite des 13. Jahrhunderts vorkommen, also eigentlich auch gar nicht direct bekämpft werden. Das erste ist das Dogma der Trinität, das zweite das Dogma der kirchlichen Souveränetät des Pabstes. Der Kampf der Kirche gegen die Philosophie galt daher nicht der Erhaltung selbst der höchsten Dogmen, sondern der Beseitigung des freien Gedankens an sich, und das war der letzte Schluß der Bewegung die wir verfolgt. In ihm siegt entschieden die Kirche; aber sie siegt, weil bisher nur Cleriker Philosophen waren. Für diese ist allerdings von da an jede Philosophie unmöglich geworden. Sollte eine solche wiedererstehen, so mußte sie sich nunmehr ganz außerhalb der Kirche und damit des Glaubens stellen, denn jenes 13. Jahrhundert hat bis auf unsere Zeit ein gemeinsames Arbeiten beider unmöglich gemacht. Beide Welten sind, wie in der kirchlichen Scholastik, jetzt geschieden; und als daher mit dem 16. Jahrhundert die neue Philosophie erwacht, hat dieselbe, und in Wahrheit bis auf den heutigen Tag, die große Frage nach dem Glauben als etwas ihr grundsätzlich Fremdes von sich vielleicht unbewußt, gewiß aber unbedingt fern gehalten, wie die Kirche ebenso jeder Wissenschaft entfremdet dasteht. Das ist das eigentliche Ende dieses Anfanges des christlichen Bildungswesens.

Versteht man jetzt, von welcher tiefen Bedeutung es ist, daß unsere Zeit das Studium grade dieser so großartigen Geistesperiode, die man bisher unter dem Formnamen der Scholastik so gut als todt geschwiegen, wieder mit solchem Ernste in die Hand nimmt? Wenn nicht die ganze Geschichte des Geistes trügt, so beginnt mit der Aufdeckung der Schätze jener Epoche die zweite Gestaltung der Frage, welche auf diesem Gebiete den Inhalt der ganzen Geistesarbeit der germanischen Welt bedeutet, wie weit der menschliche Geist den Glauben wissen könne. —

Doch genug jetzt von diesen Jahrhunderten. Ist ihr Gang klar, so ist es nunmehr leicht, den Charakter dessen zu formuliren, was das 14. und 15. Jahrhundert von dem Standpunkt aus geleistet, der hier als historischer Abschluß vorliegt. Wir werden dabei mit Einzelheiten, so interessant sie auch sind, unsere Leser nicht aufhalten.

Als es einmal entschieden war, daß nicht bloß an dem Sitze der damaligen höchsten Gesittung Europas, der entstehenden Pariser Universität, sondern in der ganzen Kirchlichkeit die freie Philosophie an der objectiven Begränzung ihrer Forschung untergehen müsse, dennoch aber trotz aller Synoden und Decretalen die drei Elemente des Geisteslebens lebendig blieben, welche eben das Germanenthum bilden, der Glaube an sich, die Forschung über das Wesen der Dinge, und endlich jener wunderbare Trieb, sich das Leben der vergangenen classischen Welt geistig wiederzugewinnen, da führen dieselben, ihrer bisherigen Einheit in der christlichen Kirche entbehrend, gleichsam aus einander, jedes getrennt von dem anderen sich jetzt eigene Wege und Ziele suchend, ohne doch jede für sich zu einem Abschluß zu gelangen. Es sind das die Mystik, die jetzt reine Naturphilosophie, und endlich die classische Bildung, die jetzt die alten septem artes als erstes Stadium der Classicität zu wissenschaftlicher Vorbildung erhebt. Es möge verstattet sein, zum Schlusse auf diese Bewegungen, obgleich sie dem Folgenden zeitlich vorgreifen, mit dem Früheren schon hier einen Blick zu werfen. Sie gehören ja auch zur Geschichte des Bildungswesens.

Der Uebergang.

Die Mystik und die Mystiker. Bonaventura. Lullus. Die deutschen Mystiker. Eckhart. Tauler. Der Scepticismus. Wilhelm von Occam. Das Ende der Scholastik.

Zwei Dinge waren es, welche aus der, mit dem 13. Jahrhundert nunmehr in vollkommener Schärfe und Härte entwickelten Scheidung zwischen freier Forschung und gehorsamem Glauben hervorgingen, und welche damit die nächste Folgezeit charakterisiren. Nur darf man auch hier keinen Augenblick vergessen, daß auch sie beständig im innigsten Zusammenhange mit der ganzen früheren Entwicklung erkannt werden müssen. Die Literaturgeschichte gibt uns ihrerseits die Namen und Werke der einzelnen Träger dieser Bewegung. Sie selbst aber besteht in dem sich entwickelnden Gegensatze des Mysticismus und des Scepticismus.

Es ist, meinen wir, von großer Bedeutung auch für unsere Gegenwart, sich über den wesentlichen Unterschied von Gläubigkeit und Mysticismus Rechenschaft abzulegen. Und doch würden wir es uns

versagen darauf einzugehen, wenn nicht grade diese Mystik den tiefen Unterschied des reinen und gemischten romanisch-germanischen Elements im ganzen Bildungswesen Europas in weit größerem Maße zum Ausdruck brächte, als man sich gewöhnlich zu sagen pflegt. Das Glauben ist ein organischer Theil alles inneren Lebens des Menschen. Da aber, wo es die Unmöglichkeit mit dem Wissen in Harmonie zu treten zu empfinden beginnt, zieht es sich von dem endlosen Kampfe zurück und sucht seine letzte Heimat im Herzen des Individuums auf. Hier aber vollzieht sich nun das, was das eigentliche Geheimniß grade beim Glauben, und eben dadurch auch seine zuletzt unüberwindliche Macht ist. Der Glaube verschmilzt mit allen Elementen der Individualität zu einem untrennbaren, jeder weiteren Forschung sich entziehenden Ganzen, und seine Gewalt besteht alsdann darin, daß der Einzelne in ihm zuletzt das Höchste findet, was ihm keine Erkenntniß geben kann, die letzte Harmonie seines innersten Lebens. Aber so wie dieser subjective Glaube zur Glaubenslehre, zum Dogma wird, entsteht ein ganz anderer Proceß. Denn grade mit der im Dogma von der innersten Subjectivität losgetrennten, objectiv gewordenen Gestalt des Glaubens beginnt sofort der Versuch, auch dies Dogma mit dieser Individualität zu verschmelzen, sich selber mit allen Gedanken und ihrer Wahrheit in jenem, ihm eigentlich von außen gekommenen Dogma zu Eins zu machen. So wie daher nicht mehr der einfache Glaube, sondern eben das Dogma als absolute Wahrheit auftritt, entsteht der Widerspruch, in dem von Menschen festgestellten Dogma doch etwas Göttliches anerkennen zu sollen. Mit ihm aber erzeugt sich in Wechselwirkung von Verstand und Gemüth ein endloser Kreislauf, in welchem zuletzt das Bedürfniß nach jener letzten seelischen Harmonie die ermüdete Gedankenarbeit bewältigt, und der siegreiche Glaube jetzt grade das am liebsten gewinnt, was er gegen den zweifelnden Gedanken am hartnäckigsten hat vertheidigen müssen, eben jenes positive Dogma, das er zu glauben angefangen und das er zuletzt zu bezweifeln aufhört. Diese Vertiefung der ganzen Seele nicht mehr in das Glauben, sondern in ein bestimmtes Dogma ist die Mystik an sich. Es kann keine Mystik geben ohne ein Dogma; aber eben deßhalb kann auch kein Dogma lebensfähig bleiben, wenn es nicht seine Mystik erzeugt. Im Orient nun ist diese Mystik im gesammten Volksbewußtsein lebendig; aber es liegt im Wesen des beständig arbeitenden germanischen Geistes, daß sie für ihn nie unmittelbar auftritt, sondern sich immer erst dann entwickelt, wenn der Glaube in ihr zum wissenschaftlichen Glaubensstreit geworden ist. Alle Mystik folgt daher dem Glaubensstreite und wird stets in dem Grade tiefer und innerlicher, je bestimmter die Form des Dogmas dem zweifelnden Gedanken entgegen-

tritt. Eben darum kann auch die Mystik nie eine Schule erzeugen, sondern stets nur Anhänger und Sekten; denn alle Mystik bildet sich stets in dem Individuum aus und ist gleichgültig gegen die übrige Welt. Aber auch diese Mystik bedarf irgend einer kirchlichen Bethätigung. Da nun, wo sich diese abstracte Mystik dem Ritus einer bestehenden Kirche zuwendet, erzeugt sie in dem Ritus das, was wir das Mysterium nennen, und wird aus einem unbestimmten Gefühle zum bestimmt formulirten Glauben an dies kirchliche Mysterium. Der Glaube an sich hat kein Mysterium, sondern höchstens ein Symbolum; eine Kirche aber ist ohne Mysterium nicht denkbar; je geringer dabei die geistige Entwicklung überhaupt ist, desto größer und desto mächtiger erscheint das Mysterium. So haben sich nicht dem Katholicismus, sondern den Mysterien desselben die dem Glauben entfremdeten Völker gebeugt, wie jetzt die Geschlechter Nordamerikas.

Unter allen Mysterien nun nehmen die der christlichen Religion einen so hohen und bedeutsamen Vorrang ein, daß eine Vergleichung derselben mit anderen kaum denkbar ist. Denn für sie ist das Mysterium nicht bloß das tiefe Geheimniß des Glaubens, sondern in ihr wird es zum Gesetze der thätigen Liebe. Darum geht alle christliche Mystik stets einen zweifachen Weg. Auf dem einen bleibt sie bei der Mystik des Ritus stehen, auf dem andern aber wird sie, das Dogma in seiner Unerforschlichkeit mit einfachem Herzen voraussetzend, ihre christliche Liebesaufgabe auf dasselbe erbauen, des Haders über das Wort uneingedenk, wenn nur die Einheit der Liebe da ist.

Die erste Form der Mystik in diesem Sinne ist die romanisch-germanische, die zweite ist die deutsche. Wenigstens historisch; lassen wir hier jede weitere Frage.

In der That hatte sich kaum mit dem Ende des 12. Jahrhunderts die Lehre von der Offenbarung aus ihrer Verschmelzung mit der Philosophie herausgelöst und sich in den Sententien und Summen zu einer ziemlich festen dogmatischen Theologie gestaltet, als auch mit dem 13. Jahrhundert die römisch-katholische Mystik auftritt, und sich sofort als ebenbürtig neben, ja zum Theil über jene kirchliche Scholastik stellt, die wir charakterisirt haben. Ihr erster und für alle Folgezeit bedeutendster Vertreter ist der Franziskaner Johannes Fidanza, gen. Bonaventura (geb. 1221, gest. 1274). Er lebte mitten in dem Kampfe, in welchem die Kirche die Philosophie niederwarf und sich ihre Theologie zu bilden begann; seine hohe historische Stellung verdankt er eben deßhalb der beständigen Anknüpfung an diese Philosophie und der gewaltsamen Arbeit, mit welcher er aus eben diesem philosophischen Ringen sich von einer Nebeneinanderstellung der Wahrheit secundum fidem catholicam

und secundum philosophiam losriß und das sich Versenken in das Dogma zur wahren Hauptsache machte, ohne zum logischen Begriffe der unitas intellectus für den Glauben zu greifen. Der tiefe Grundzug seiner Philosophie stammt eigentlich von Scotus Erigena, obwohl er sich hütet, diesen zum Theil von der Kirche abgeurtheilten Führer zu bekennen. Wir glauben nicht seine dialektische Scholastik hier verfolgen zu sollen; aber man wird sich erinnern, wie Scotus Erigena seinen Grundgedanken, daß bei aller Philosophie die letzte Erkenntniß alles Seienden immer erst durch reversio in deum vollendet wird, entwickelt. Diese reversio ist bei Erigena noch stets eine Bewegung der Rückkehr des Gedankens zum Glauben; bei Bonaventura dagegen wird aus dieser Bewegung das Stillstehen bei der Betrachtung der eigenen Seele, und in demselben zu der innersten Betrachtung Gottes und seines über alle irdische Wahrheit erhabenen Wesens. So wird bei Bonaventura aus der reversio, dem Suchen der ewigen Wahrheit, die contemplatio, die Beschaulichkeit, die dann ihren Abschluß nicht mehr in Erkenntniß oder Wissen, sondern in dem findet, was wir die „Erleuchtung" nennen. Indem Bonaventura beide Kategorien phänomenologisch entwickelt, ist er der Vater ihrer historischen Bedeutung geworden. Er versucht sie nicht etwa bloß zu beschreiben, sondern sie in ihrer, wir möchten sagen, organischen Function theoretisch zu erforschen. Sie haben ihm drei Stufen, von denen jede wieder zwei Abtheilungen hat; jeder dieser sechs Abtheilungen entspricht nach ihm eine specifische menschliche Kraft. So entsteht bei ihm das logisch gewordene System des nur noch durch die bloße Beschaulichkeit zur Erleuchtung fortschreitenden, und darum nur durch die letztere die Wahrheit erkennenden intellectus seiner Zeit. In der ersten Stufe dieser Contemplation wendet sich dieselbe den Spuren des Göttlichen, den vestigiis dei zu, und betrachtet die Dinge in Erscheinung, Zahl und Maß, um in ihrer Macht die Macht Gottes, in ihrer Ordnung die Weisheit desselben zur Anschauung zu bringen. Das vermag die intelligentia des Menschen. Auf der zweiten Stufe schaut der Mensch die Harmonie des Erkannten, bis zur Erkenntniß des göttlichen Gleichbildes der dreifachen Gottheit. Auf der dritten endlich verläßt die contemplatio die Außenwelt ganz und findet eigentlich die Gottheit in imagine als das an sich selbst ruhende Vorbild alles Seienden in sich selber, indem sie sich ganz in sich selbst versenkt wie der Anbeter im Orient. Das ist das höchste Stadium jener Erleuchtung, nur daß schließlich doch der hellenisch-germanische Geist auch hier das Nachdenken über die Bewegungen der contemplatio nicht lassen kann. Das aber ist allen diesen Stufen gemeinsam, daß auf keiner derselben mehr ein Zweifel ist: alles Beschaute ist Gottheit;

daher unbedingte Hingebung auch an die Dogmata, und unter ihnen zuerst an das Trinitätsdogma, das jetzt von jedem Versuche des Beweises losgelöst ein absolutes Element des Glaubens wird. Man kann sagen, daß nach Bonaventura für Jahrhunderte die bisherigen Erklärungen des Trinitätsdogmas verschwinden, und die sündige Empfängniß des Menschen zum Glaubensartikel des zerknirschten Gemüthes wird. Das ist im wesentlichen der Inhalt seines Itinerarium ad Deum, das allerdings die tiefe Verwandtschaft des germanischen und orientalischen Lebens uns wieder vergegenwärtigt. Ihm verwandt, aber doch wesentlich verschieden ist Raymundus Lullus (geb. 1235, gest. 1315), der jedoch mit dem gleichartigen Princip der contemplativen Erleuchtung und einem nur dadurch erklärlichen Wissenseifer den Versuch verband, die gesammten Wissenschaften in ein mystisches System zu bringen und sie dadurch statt dem frei construirenden Denken, der bloßen Anschauung eines formalen Bildes zu unterwerfen. Seine „**Ars magna**", auf deren fast cabbalistisches Schema er stolz genug war, hat indeß kaum eine wissenschaftliche Bedeutung; ihre Kategorien sind Worte und keine Gedanken. Andere Anhänger dieser ganzen Richtung übergehen wir. Der Kampf um das positive Wissen drängt ihre Arbeit in das Innere des Einzellebens. Eigentlich ragt unter ihnen nur noch Johannes Gerson im 14. Jahrhundert hervor (geb. 1363), dem die mystische Theologie „als die Ausdehnung des Gemüthes zu Gott durch die Sehnsucht der Liebe" ist. Wirklich Eigenthümliches können wir in den Wiederholungen früherer Gedanken auch bei ihm nicht finden. Eine ganz andere Gestalt der Mystik tritt uns dagegen bei den deutschen Mystikern entgegen.

Das Wesen der deutschen Mystik gegenüber der romanischen besteht zuerst darin, daß sie mit der ganzen bisherigen Scholastik bricht und einen Weg einschlägt, auf welchem sie aller Sätze derselben zu ihrer Gotteserleuchtung überhaupt nicht mehr bedarf. Sie ist die sich rein in sich selbst versenkende Seele, die Gott sieht ohne sich um Menschen, Vernunft oder Geschichte zu kümmern. Das gottlose Wesen ist ihr daher im Urbeginn eine „Finsterniß", in welche Gott der Vater Licht bringt. Aus dieser Contemplation entsteht aber nicht bloß eine Art von contemplativem System, was ja nur einen individuellen Werth haben würde, sondern vor allem der Gedanke, daß es die große Aufgabe des Priesters wie des Lehrers sei, diese innere Erleuchtung des Bewußtseins von der Gottheit zu einem Theile der geistigen Erziehung des Volkes zu erheben. Die deutsche Mystik, und das ist ihr Charakter, verläßt daher das Dogma, um jenseits desselben das einfache Glauben an Gott und die Arbeit der christlichen Erziehung wieder-

zufinden; sie weist alle philosophischen und kirchlichen Streitigkeiten zurück; sie will Gott nicht in Formen, sondern im Herzen lebendig machen, „über das Nichts der Creatur hinausgehen in die letzte Erkenntniß, daß das Subject des Erkennens Gott, das Object der Sohn, die Liebe beider zu einander aber der heilige Geist ist“. Das nun soll die Kirche in der Schule lehren; man soll den Kindern nicht mehr die höchsten Wahrheiten in lateinischer Sprache unverständlich machen; das erziehende Christenthum soll über dem dogmatischen stehen, und so die Kirche wie in der Urzeit des Christenthums wieder die große Schule des Volkes sein. Wir verfolgen nun die einzelnen Anschauungen dieser Mystiker nicht; aber hier war offenbar der Punkt, auf welchem sie mit jener ständischen Kirche in ernsten Gegensatz kommen mußte, was bei der romanischen Mystik grundsätzlich unmöglich war. Denn die deutsche Mystik, obwohl in der Scholastik und den Dogmen sehr wohl bewandert, schließt grade dies Gebiet von der lehrenden Aufgabe der Kirche aus; sie beginnt zuerst, sich der deutschen Sprache zu bedienen, und erklärt es für christliche Pflicht, das Volk nicht bloß an Ritus und Dogma, sondern auch am inneren christlichen Glauben Theil nehmen zu lassen. So ist die deutsche Mystik der Punkt, auf welchem das nationale Element zuerst in die christliche Bildung offen hineintritt, noch fast unbewußt, aber mit desto tieferer Innigkeit sich dem Geiste des Volkes anschließend. Wenn wir in der romanischen Mystik das orientalische Element der abstracten Versenkung des Gedankens in sich selbst wiederfinden, so ist die deutsche Mystik, so lange sie nicht in jene leere Contemplation verfällt, in der That das Erwachen des urchristlichen, einfachen Glaubens, mit dem die Geschichte des Christenthums anfängt: das Urchristenthum, das sich, Jahrhunderte hindurch von Scholastik und Kirche gleichmäßig unterdrückt, wieder seine Bahn bricht. Sie ist es daher, welche die Kirche im Volke erhalten hat, nicht als Stand und Macht, sondern als christliche Anschauung; sie hat trotz ihrer Abirrungen das christliche Bewußtsein von der dogmatischen Form frei gemacht, der Reformation vorarbeitend. Die beiden Namen, die man stets an die Spitze dieser tief gehenden Bewegung stellen wird, sind zuerst Meister Eckhart (1260—1328), in dem die scholastische Wissenschaft noch auf jedem Punkte mit dem urchristlichen Bewußtsein kämpft, bei dem aber die katholische Kirche schon mit richtigem Instinct die erste Bedeutung seiner ganzen Richtung herausfühlte, weßhalb er auch nach Pariser Vorbild 1327 vor ein Glaubensgericht zu Cölln gestellt und zum (bedingten) Widerruf gezwungen ward: nach seinem Tode (1329) erschien die Bulle, die 28 seiner Sätze verdammte. Was Eckhart auf dem Gebiete der Forschung und gegenüber

der Scholastik und der katholischen Kirche leistete, das leistete Johannes Tauler (von Straßburg, 1300—1305) auf dem Gebiete der Volkspredigt. Er ist der Schöpfer der urchristlichen Homilie neben der katholischen, die damals schon fast ganz in die Legende versank. Von beiden Männern aus entstand die „Gemeinschaft der Gottesfreunde", die sich in ihrer Erbauung grundsätzlich von den Bekennern der kirchlichen Dogmen (den Knechten des Gesetzes) abtrennten, neben welcher die „Brüder des gemeinsamen Lebens" das Princip der urchristlichen Erziehung und Bildung, geschieden von dem kirchlichen Schulwesen, zu verwirklichen trachteten. Man kann nun diese ganze Mystik gewiß in sehr verschiedener Weise auffassen. Aber hält man sie mit dem gesammten Gange der Entwicklung zusammen, so wird sie stets eines bedeuten. Für sie scheidet sich die Aufgabe der Kirche, die bisher alles geistige Leben allein enthielt, von den übrigen Gebieten desselben. Wenn die Theologie das Gottesbewußtsein zum Gegenstande der Wissenschaft macht, so macht die Mystik es zum Gegenstand des Herzens. Von ihr aus beginnt daher die Bewegung, welche das wahre Christenthum weder in dem credo noch in Sakramenten der Kirche, sondern in der Bibel wiederzufinden trachtet, und diese Bewegung ist es, welche mit dem 16. Jahrhundert die ganze Gestalt des geistigen Lebens Europas ändert.

Direct dieser Richtung entgegen steht die zweite große Consequenz des 13. Jahrhunderts, das Auftreten des Scepticismus. Das Wesen des Scepticismus besteht darin, den Glauben nicht anzuerkennen, weil er des Beweises bedarf, aber auch den Beweis nicht, weil es keinen Beweis gibt der nicht wieder bewiesen werden müßte. Aller Scepticismus langt daher stets zuletzt bei dem Punkte an, auf welchem an die Stelle dessen, was wir die Wahrheit nennen, die sinnliche Gewißheit tritt. Die Gewalt welche die sinnliche Gewißheit über den Menschen hat, beruht darauf, daß kein Sinn als solcher an sich selber zweifeln kann; aller Zweifel beginnt erst da, wo der Sinn zu functioniren aufhört. Diejenige Erkenntniß des Daseienden, welche somit durch diese Function der Sinne gewonnen wird, ist die Empirie. Es ist ein großer Fortschritt von der Scepsis zur Empirie; denn jene ist nichts als eine dialektische Bewegung; diese wird dagegen zur Arbeit mit Beobachtung und Versuch, und während jene an die Stelle der Begriffe ihre Auflösung setzt, gewinnt diese wenigstens die Welt der Thatsachen und ihrer Kenntniß. Die gegenseitige Negation von Dogmenglaube und philosophischer Construction die wir verfolgt haben, drängte daher mit dem 14. Jahrhundert einen Theil der arbeitenden Kraft des Geistes in die Scepsis und von ihr in die Empirie hinein; nicht plötzlich und nicht als System, sondern als langsames Ergebniß des Suchens nach

einer objectiven Wahrheit. Es war die zweite Richtung, die sich aus dem Kampfe des 13. Jahrhunderts ergab; und wenn damals die Scholastik in Frankreich herrschte und die urchristliche Mystik in Deutschland Boden gewann, so war England dazu bestimmt die Heimat der sinnlichen Gewißheit, der Empirie zu werden, die im Sensualismus zum System wird. Man wird wohl sagen müssen, daß an der Spitze dieser Richtung gewissermaßen als letzter Nominalist der alten Auffassung Wilhelm von Occam (gest. 1343 oder 1347 in München) steht. Er war Franziskaner und der heftigste Gegner des Pabstthums; wo immer, wie in Frankreich (im Kampfe zwischen Philipp dem Schönen und Bonifaz VIII.) oder in Baiern (Ludwig dem Baiern), die Staatsidee gegen die Allgewalt der Kirche auftrat, war Occam auf der Seite der weltlichen Gewalt. Es ist die Entwicklung der nationalen Bewegung, der er angehört, ohne es recht zu wissen. Ein eigenes wissenschaftliches System findet man bei ihm nicht; man muß sagen, daß er mit seiner Theorie auf der Mitte zwischen der Empirie und der constructiven Philosophie steht; nach ihm beginnt aber doch schon alle Erkenntniß bei der sinnlichen Anschauung, um von ihr zur intellectuellen fortzuschreiten. Seine einzelnen Sätze, welche Stöll weitläuftig, wenn auch nicht ohne Einseitigkeit dargestellt hat, verfolgen wir hier nicht; interessant ist dabei namentlich, wie er von der Astronomie zur Astrologie übergeht, und die Dinge auf der Erde durch das Zusammenwirken der Sterne entstehen läßt. Das Wesentliche blieb immer, daß in dieser ganzen Richtung dem Element der Offenbarung jede Berechtigung abgesprochen ward, und dadurch das dialektische Element zu unbegränzt negativen Consequenzen gelangte. Es war daher natürlich, daß auch gegen ihn die geistliche Disciplinargewalt auftrat und seine Bücher 1339 und 1340 öffentlich verbot; theils wegen ihrer selbst, theils wegen der Schüler die sich an ihn anschlossen und nach ihm im Sinne des alten Nominalismus lehrten: „Socrates, Plato, Gott, die Creatur seien Nichts.“ (Vgl. Bulaeus, H. Univ. Par. IV, 265 und Werner, Gesch. des Thomismus S. 125 ff.) In der That sind das Worte welche an sich nichts bedeuten; aber sie waren ein Zeichen, daß auch nach dieser Seite hin die Wissenschaft ihre Verbindung mit der Kirche abbrach, um jenseits derselben die Freiheit wiederzufinden, die diese dem Gedanken nicht mehr gewähren wollte. Der Weg den diese Bewegung geht, ist darnach klar; der Nominalismus, zur Scepsis geworden, geht durch die Empirie zur reinen Naturwissenschaft über. Aber es ist nicht gleichgültig zu erkennen, daß durch jene Bewegung die letztere bis auf den heutigen Tag ihre Verbindung mit der Theologie verloren hat. Die alte Einheit des geistigen Lebens ist nun einmal gebrochen. Es kam

darauf an derselben jetzt in dem germanischen Europa eine neue Gestalt zu geben. Und dieser Entwicklung gehört nun das, was wir im Folgenden darzustellen haben.

Denn auch die bisherige Verschmelzung des germanischen Geistes mit dem Geiste der Alten Welt fängt an, einen andern Inhalt zu bekommen. Wie das geschehen, werden wir gleich bezeichnen. Der Charakter der ganzen Bewegung aber, die wir als das Entstehen des Humanismus zu bezeichnen pflegen, tritt uns neben Mystik und Empirie schon jetzt deutlich genug entgegen. Das Studium der Latinität, sei es der bloßen Sprache, sei es das studium sublimius, war bisher von Karl dem Großen an doch nur ein Mittel für einen Zweck gewesen; es war ein Unterricht, dessen Schlußpunkt das Eintreten in die Kirche oder in den höheren kaiserlichen Staatsdienst war. Jetzt aber fängt mit der Bildung eines selbständigen theologischen Berufes auch dieses studium sublimius an, sein eigener Zweck zu werden; das Verständniß der Alten Welt wird statt einer bloßen Vorlehre für alle anderen Wissenschaften eine selbständige Wissenschaft, die nunmehr beginnt, ihren Werth und ihre Befriedigung in sich selber zu suchen. Die Humaniora entstehen, auch sie von der Kirche unabhängig sich hinstellend. Mit dem 13. Jahrhundert ist auch hier die erste Epoche abgeschlossen; allenthalben werden aus der bisher einheitlichen Wissenschaft die Wissenschaften; sie nehmen die Gestalt von ständischen Rechtskörpern an, und eine neue Ordnung sowohl der Bildung als des Bildungswesens beginnt in dem germanischen Europa.

Zweite Zeit.

Die ständische Epoche des europäischen Bildungswesens und die Universitäten.

Das Wesen der Universität.

Es ist kein Zweifel, daß die Epoche die jetzt hinter uns liegt eine hochbedeutende war. Sie ist mit Arbeiten und Männern ausgefüllt, die in der Geschichte des Geistes ewig ihre Stellung behalten werden, und sie ist reich genug, um dauernd den Blick an ihren Aufgaben und Bewegungen zu fesseln. Allein dennoch ist sie selbst wieder nur ein Moment an einem größeren Ganzen. Und indem wir jetzt zum Folgenden übergehen, ist es nothwendig, dies letztere wieder in seiner wahren Bedeutung in den Vordergrund zu stellen.

Wir haben den wunderbaren Doppelcharakter des Geisteslebens

unseres Welttheils bereits bezeichnet. Es ist die Kraft, mit welcher dasselbe zugleich Eins und in dieser Einheit der größere Erbe der Alten Welt, und doch wieder die Heimath vollständig individueller Bildungen in seinen Nationalitäten und Kulturvölkern wird. Europa hat daher auf allen Punkten eine Doppelgeschichte. Das was wir bisher dargestellt haben, hat mit dem letzteren Element noch nichts zu thun. Es ist die erste Epoche in der Geschichte der europäischen Gesammtbildung in den verschiedenen Stadien ihrer Entwicklung. An dem Charakter dieser ersten wird man die zweite Epoche dieses historischen Factors verstehen.

In dieser ersten Epoche nämlich ist das entschieden herrschende Element noch das so weit möglich auch der formalen Einheit der Bildung, sowohl in dem Gebiete des Glaubens als in dem des Wissens. Die geistige Arbeit aber tritt jetzt fast auf jedem Punkte über die enge Gränze hinaus, welche jene Epoche ihr zog; und selbst die Nationalitäten beginnen ihre neue große Laufbahn. Nachdem sich das Europa Karls des Großen in den Kreuzzügen erschöpft, muß nun eine neue Epoche beginnen.

Und hier nun kommt es vor allem auf das an, was wir auch in dieser Epoche als das eigentlich Europäische in der neu beginnenden Entwicklung gegenüber der staatenbildenden Nationalität festhalten müssen.

Die Auflösung der bisherigen Zustände und die Staatlosigkeit der Völker, welche wir als das Mittelalter bezeichnen, enthielt zuerst die volle Freiheit in der Entwicklung jedes Einzelnen, der Volksthümlichkeiten, der Wissenschaften und selbst der Individualitäten. Dennoch war dies europäische Leben noch Eins, und fühlte sich als solches. Bis zu der vorliegenden Epoche hatte nun dieses Gefühl seinen Ausdruck nur in der Vorstellung von der Christenheit und in der Herrschaft der antiken Vorbildung, in jener für das Glauben, in dieser für das Wissen gefunden. Jetzt scheiden sich die Völker und neben ihnen die Wissenschaften zu selbständigem Leben. Soll es jetzt noch im Sinn der großen Weltgeschichte einen selbstthätigen europäischen Geist geben, so muß derselbe den für seine Zukunft entscheidenden Schritt thun. Nachdem der Staatsgedanke Karls des Großen die Kraft verloren hat, die Völker unter einer germanischen Universalmonarchie zur staatlichen Einheit zu bringen, und die Kirche die Kraft nicht gewinnen kann alles geistige Leben in sich zu verarbeiten, sondern selbst zu einer speciellen Lehre wird, muß jene Gemeinschaft Europas, die das Bewußtsein ihres historischen Berufes trotz alledem keinen Augenblick verliert, sich einen andern Ausdruck schaffen. Und man wird sagen müssen, daß grade in dieser Epoche dieses europäische Leben sich über seine wahre Natur gegenüber

den entstehenden Staaten mit ihren Interessen und Kämpfen zuerst klar wird. Wir aber müssen das wissen; denn auf dem Boden der damals gewonnen ward, stehen wir noch heute. Es ist gewiß, das Band welches jene Staaten und Völker verbindet, kann nur noch ein geistiges sein. Alles geistige Leben aber ist zuletzt eine Einheit. Den Inhalt jeder geistigen Einheit aber bilden die einzelnen Wissenschaften. Die nun können örtlich und individuell entstehen und sich ausbilden. So wie aber in ihnen das Gefühl ihrer inneren Zusammengehörigkeit entsteht, erzeugt die letztere auch ihre äußere. Die aber wieder kann bei der tiefen Verschiedenheit der einzelnen Wissensgebiete nur durch ein höheres Bewußtsein getragen werden. Dies Bewußtsein, gleichviel wie stark es sich fühlt oder wie klar es sich ausdrückt, ist das einer und derselben großen Aufgabe der Menschheit, die sich frei und mächtig über alle Einzelwissenschaften wie über alle Unterschiede der Staaten und Völker erhebt. Es ist das Bewußtsein eines europäischen Geisteslebens in allem besonderen, an sich selbständigen Wissen. In dieser Einheit lebt jetzt Europa. Das erkennt es selber. Je weiter daher die Theile Europas aus einander fahren, je härter die Gegensätze, je fremder sich selbst die einzelnen Völker werden, um so fester zieht, möchten wir sagen, grade jene Einheit sich in sich zusammen. Sie lernt es, alle Besonderheiten der Völker und ihrer Bildungen in sich aufzunehmen, und jeder derselben ihren Platz anzuweisen, alle aber gleichmäßig zum Dienste ihrer großen Idee zu zwingen. Mit einer Arbeit die Jahrhunderte gedauert, vermag sie es damit, ihrer Zeit einen neuen Charakter aufzuprägen, und dieser Charakter ist dauernd geblieben bis zum heutigen Tage. War die Einheit des germanischen Geisteslebens bis dahin doch zuletzt nur das zum Kirchenthum gewordene Christenthum gewesen, so wird seit dem 13. Jahrhundert dieselbe zur Einheit der Wissenschaft. Diese Einheit aber wird alsbald stark genug, als solche ihre öffentliche Anerkennung von dem ganzen Europa zu erzwingen. Sie hat die Kraft, sich aus einer bloß geistigen Gemeinschaft zu einer Rechtsbildung zu erheben, und ihre eigene, über jeder andern Gewalt stehende Verkörperung, wenn auch in den verschiedensten Formen zu bilden, in der sie sich selber kraft eigenen Rechts verwaltet und schützt. Sie wird zur Körperschaft, und diese Körperschaft empfängt den Namen der Universität. Das ist ihre Bedeutung. Mit ihr beginnt die neue Epoche, welche jene Gemeinschaft des europäischen Geistes in der Universität der Einzelwissenschaften, der Facultäten, und in der Universität aller Völker, den Nationen, in einem Körper zusammenfaßt. Die Universitäten sind von da an die Heimath des geistigen Europas in dem ewigen Wechsel und Kampf seiner Kirchen und Staaten geworden. Sie sind es, in

denen sich diese germanische Welt selbständig und selbstthätig als die Einheit und Kraft aller ihrer zerfahrenden Theile hinstellt; seit die Einzelstaaten und Einzelkirchen sich von einander losreißen, geht jede derselben ihren eigenen Weg; gemeinschaftlich bleibt für Europa von da an nur das, was die Universitäten leisten und anerkennen. Die Universitäten werden damit die von jetzt an herrschende Gewalt in aller europäischen Bildung. Erst indem sie entstehen, gibt es wieder ein gemeinsames Maß für alle Leistungen. Die gewaltigsten Dinge gehen vor sich rund um sie her, Staaten und Kirchen entstehen und verschwinden, nur sie bleiben dieselben; neue Welttheile werden entdeckt und von Europäern bevölkert, aber den geistigen Anschluß an das machtvollste Element der Weltgeschichte finden dieselben doch erst da, wo sie von den europäischen Universitäten verstanden werden, und sich dann allmählig eigene Universitäten zu gründen vermögen. Denn erst auf den Universitäten werden die Thatsachen zur Erkenntniß, und die Erkenntnisse zur Einheit; der Geist erhebt sich über das Zufällige und Zeitliche in Völkern und Individuen, und erfüllt, in hundert Kräften zugleich arbeitend und das Verschiedenste einheitlich empfangend und liebend, das ganze Leben der Welt mit dem Bewußtsein ihrer letzten höchsten Bestimmung in allen Dingen. Die Zeit in der das beginnt, ist die vorliegende Epoche; von ihr an gilt das Lebensgesetz für Europa, daß die letzte und dauernde Bedeutung dessen was seine einzelnen Staaten sind und vermögen, für die Weltgeschichte nicht mehr in Heeresmacht oder Geld, sondern in demjenigen sein Maß hat, was sie für die Gesittung der Welt leisten, die auf der Wissenschaft und damit auf ihren Universitäten beruht; und so lange es noch Wissenschaften und Universitäten gibt, wird das bleiben.

Und nun ist es in der Weltgeschichte wie im Einzelleben. In aller Jugend ist das Gefühl der höchsten Bestimmung des Menschen und mit ihr die Verehrung dessen was jener dient, am unmittelbarsten und stärksten. Nie ist ein Lebendiges groß geworden, ohne die Elemente seiner Zukunft in ihren ersten Keimen in sich verstanden und in ihrem Werthe empfunden zu haben, aber auch nie, ohne erst nach langem Irren und Fehlen das rechte Maß zu finden. Und als daher die ersten Universitäten mit ihrer selbständigen Kraft und Arbeit im vollen Gefühl ihrer kommenden Bedeutung ihren Weg beginnen, da sehen wir, was uns jetzt in seinem tieferen Grunde klar wird, wie die verschiedensten Völker und Staaten Europas ihnen gleich anfangs mit dem Bewußtsein entgegenkommen, daß sie die Grundlagen ihrer eigenen höheren Entwicklung und das Maß der geistigen Achtung sind, welche sie in Europa fordern dürfen. Kaum sind sie da und auch nur zur Hälfte gestaltet,

so will kein Staat Europas mehr ohne seine Universitäten sein; alle ertragen, wenn auch oft mit Unmuth, die wilden Jahre derselben, die Knabenzeit ihrer künftigen Bestimmung; sie wachsen heraus aus den ärmlichsten und erhalten sich in den verwildertsten Zuständen der Jahrhunderte; langsam bildet sich ihr endgültiger Organismus in Function und Recht, langsam strecken sie ihre arbeitenden Hände aus über alle Gebiete des Lebens, nehmen sie auf in den Kreis ihrer Wissenschaften, geben ihnen langsam ihre Gestalt und ihre Stelle, und langsam aber unwiderstehlich erreichen sie den Standpunkt auf dem sie gegenwärtig stehen, daß sie, obwohl sie selber allmählig ihr ursprüngliches ständisches Recht verlieren, dennoch für ganz Europa das auch für das Staatsleben entscheidende Princip zur Geltung bringen, daß nur die wissenschaftliche Bildung das Recht des öffentlichen Dienstes, und die Berechtigung dem gebildeten Europa anzugehören, zu verleihen vermag. So weit das menschliche Auge in der Weltgeschichte reicht, gibt es nur zwei Dinge welche sich zu solchen geistigen dauernden Weltmächten erhoben haben; es sind das Christenthum mit seinen Kirchen und die Wissenschaft mit ihren Universitäten. Alles andere ist im Wechsel der Zeiten anders geworden. Nur die welthistorische Arbeit jener beiden Factoren nicht. Nicht die Flotten und Heere und nicht der Handel und die Industrie, sondern sie sind es welche Europa zum Haupte der Weltgesittung und zur geistigen Herrschaft der Welt erhoben haben, und erst wo sie untergehen, können andere Welttheile auf der Grundlage unsers geistigen Lebens die Erben Europas werden.

Wenn die Vergangenheit von der wir zu reden haben, nicht in diesem höheren Sinne unsere unmittelbare Gegenwart, ja unsere ewige Zukunft wäre, so würden wir nicht berechtigt gewesen sein, für die folgenden Erscheinungen so viel Raum in Anspruch zu nehmen. So aber werden doch jene im Gedanken cristallisirten Thatsachen den goldenen Faden der großen inneren Continuität, die Idee der weltgeschichtlichen Mission jeder bestimmten Epoche im Leben des Geistes bilden, die uns im Vergangenen das Gegenwärtige verstehen lehrt.

Nur, daß wir an der Schwelle dieser Gestalt der Universitäten stehend zugleich einen anderen Gedanken festhalten müssen.

Grade das mehr oder weniger klare Gefühl von jener im Wesen aller Universität liegenden hohen Bedeutung derselben, und andrerseits der kaum zu erklärende Mangel aller einheitlichen Untersuchungen über das Universitätswesen Europas, über das seit Meiners und Savignys Arbeiten nunmehr in den letzten fünfzig Jahren nichts Allgemeines gearbeitet worden ist, haben es hervorgebracht, daß man mit dem Worte Universität die Vorstellung verbindet, als ob diese Universitäten gleich

anfangs im wesentlichen dieselben gewesen und geblieben wären, die sie jetzt und zwar specifisch in Deutschland sind. Es ist das nicht bloß ein Irrthum, sondern es ist ein Fehler. Es beweist, daß unsere Universitäten — allerdings aus historischen Gründen, wie wir sehen werden — das Bewußtsein ihrer europäischen Eigenart und Mission an ihr nationales Bewußtsein verloren haben, und daher nur ihre eigene Gestalt in den gleichartigen Gestaltungen anderer Völker wiedersuchen. Und doch sind zwei Sachen dem gegenüber gewiß. Zuerst ist es wohl undenkbar, daß sich so gewaltige Dinge wie die Universitäten wieder auf einmal bilden, noch ihre Grundlagen gleich anfangs endgültig gestalten konnten. Es hat im Gegentheil Jahrhunderte gebraucht, bis sie das wurden was sie sind, und es muß unsere specielle Aufgabe sein, den langsamen Entwicklungsgang wenigstens zu charakterisiren, den sie durchgemacht haben. Dann aber ist es bei der tiefen Verschiedenheit der großen Kulturvölker unmöglich, daß ihr Universitätswesen ein gleiches sein konnte. Niemand wird je die Geschichte dieses Universitätswesens in Europa verstehen, der nicht beständig in der Gleichartigkeit desselben in Europa die tiefen Unterschiede des Geistes und der staatlichen Rechtsbildung jener Kulturvölker mit all ihren Folgen für die Universitäten derselben lebendig vor Augen hat. Es ist gewiß, daß wenn wir das Wesen der Universitäten an sich erst durch das europäische Leben erkennen, wir die großen und tiefgehenden Unterschiede derselben in den einzelnen Ländern nur aus dem Charakter ihrer speciellen Entwicklung verstehen lernen. Denn grade weil dieselben nicht bloß die allgemeinen Träger der europäischen Bildung sind, sondern zugleich in der Bildung jeder einzelnen Nationalität wieder alle Elemente derselben in sich als ihrer höchsten Organisation zusammenfassen, werden sie zugleich der Ausdruck grade dieser nationalen Besonderheit in allen Dingen. Es gibt eine Idee der Universität, und die wird ewig eine europäische bleiben, aber die wirklichen Universitäten sind durchaus nationale Gestaltungen; ja wir sagen unbedenklich, daß es gradezu gar keinen größeren Ausdruck für die Verschiedenheit der ganzen nationalen Gesittungen gibt, als eben die Universitäten. Und zwar nicht etwa im allgemeinen, sondern ganz positiv in Organisation, Function und Recht, in Umfang des Wissens, in Lehrgang und Prüfung und in rechtlicher Ordnung. Eben darum ist es so schwer, die Geschichte des europäischen Universitätswesens richtig zu behandeln. Gleich in den ersten Jahrhunderten scheiden sich die drei großen Grundformen derselben, und jede ist mächtig und wichtig genug, um für die historische Auffassung entweder das Gesammtbild oder die beiden andern über ihrem lebendigen Inhalt vergessen zu lassen, wie Meiners über der Gleichartigkeit den Charakter der Besonderheit,

und Savigny selbst für sein beschränktes Gebiet über der Besonderheit nicht die große Gemeinschaft gesehen hat. Diese drei großen europäischen Grundformen des Universitätswesens sind die Gruppe der französisch-italienischen Universitäten, deren Lebensprincip die Fachbildung ist, die Gruppe der englisch-spanisch-portugiesischen Universitäten, deren Charakter die Herrschaft des kirchlichen Lehrwesens bleibt, und die der deutschen, in welcher der Gedanke der Einheit der wissenschaftlichen mit der Berufsbildung herrscht. Ebenso hat das öffentliche Recht und die ganze körperschaftliche Ordnung derselben in jeder dieser Gruppen aus derselben Grundlage, dem freien Recht der Nationalität ihrer Schüler, wesentlich verschiedene Gestaltungen angenommen. Und in der That, nur dadurch ist es möglich das alles zusammenzuhalten und zu einem Bilde zu machen, daß über allen diesen Verschiedenheiten doch der Gedanke und selbst das Gefühl schwebt, daß sie als Ganzes eine und dieselbe große Epoche in der Geschichte des europäischen Geistes zum Ausdruck bringen. Sie sind ein Stück Weltgeschichte für sich; möge bald die Zeit und die Kraft kommen, die sie in diesem Sinne ganz zu verstehen und zu behandeln vermag.

Allerdings muß man nun dabei von vornherein aufgeben, irgend eine einzelne, sei es Paris oder Bologna oder Oxford oder Wien, zum Grunde zu legen. Jede solche Behandlung kann nur das Bild verwirren. Es hat immer erst in zweiter Reihe Werth, die Universität in ihren etwaigen Statuten aufzusuchen. Keine Universität ist von der anderen in den Elementen ihrer Bildung ganz verschieden, aber auch keine der anderen ganz gleich. Von der historischen Entstehung der Universitäten redend, müssen wir daher zuerst die Elemente aufsuchen, aus denen sie das Gleiche und das Verschiedene in sich ausbilden.

Die Entstehung der Universitäten.

Die drei allgemeinen Stadien ihrer Geschichte.

Für diesen Standpunkt muß man nun von dem ausgehen, was früher dargestellt ward. In der That ist nämlich das was wir in der Entwicklung der Scholastik dargelegt, die Grundlage der europäischen Bildung, wie sie sich selbstthätig theils aus der religiösen, theils aus der philosophisch classischen heraus entwickelt. Alle Bildung aber erhebt sich erst dann über das zufällige subjective Element des Gelehrten und Lehrers, wenn sie ihre Idee und ihre Arbeit in einem selbständigen Organismus verkörpert. Durch diesen wird sie zum Bildungswesen. Und in diesem Sinne sagen wir, daß wenn mit der Scholastik die

europäische Bildung beginnt, mit der Universität diese selbständige Bildung der germanischen Völker ihr Bildungswesen zu schaffen anfängt.

Eben deßhalb nun begreift das Wort Universität keinesweges bloß das Mittelalter. Es umfaßt vielmehr die Gesammtheit aller der Formen, in welchen überhaupt seit dem 12. Jahrhundert ganz Europa, und innerhalb desselben jedes Volk seiner europäischen Bildung in Princip, Umfang und Recht ihr Bildungswesen gibt. Die Universität ist ihrem Wesen wie ihrer Geschichte nach nicht bloß das Bildungswesen der europäischen Bildung, und damit die feste organische Grundlage der Weltbildung.

Darum nun kann auch gar keine einzelne Epoche der Geschichte der Universität aus der inneren Continuität herausgerissen und für sich allein verstanden werden. Denn auch bei ihr besteht schließlich das Dauernde und Höchste jeder einzelnen Zeit in dem was sie für die folgende leistet. In Wahrheit ist daher die Entstehung der Universität des Mittelalters die Entstehung der Universität in der Geschichte der ganzen Welt. Dem was Europa hier erzeugt, werden im Laufe der Jahrhunderte alle andern Welttheile nachfolgen.

Lassen wir daher im Eingange unserer Arbeit alle Einzelheiten fallen, so enthält die Entwicklungsgeschichte der Universitäten von diesem Standpunkt der Weltgeschichte drei große Gruppen, deren Grundzüge bei allen Völkern im wesentlichen gleichartig sind.

In der ersten Epoche sehen wir die, auf der Grundlage der Wissenschaft der Alten Welt sich entwickelnde europäische Bildung sich selbständige Gebiete der Wissenschaften und der Lehre, je mit ihren eigenen Bildungskörpern in der neuen Gestalt der alten scholae schaffen, die sich allmählig und in höchst verschiedener Form zu einer Einheit verschmelzen, welche von da an die herrschende Gestalt im Bildungswesen Europas, in Recht und Lehrordnung wird. Das ist die Epoche der Entstehung der Universitäten.

In der zweiten Epoche schreitet dies Bildungswesen aus der Universität in das Leben der neuentstehenden Staatenbildung hinein, und sie ist es, welche derselben ihren eigengearteten, von dem des Orients wie der Alten Welt so tief verschiedenen Charakter gibt. Durch sie wird nämlich die Bildung in den einzelnen wissenschaftlichen Gebieten zur Bedingung der Theilnahme des Einzelnen an den Funktionen des Staatslebens, und das Wissen wird der Inhalt des öffentlichen Berufes. Die Universitäten, bisher die Verkörperung der allgemeinen europäischen Bildung, werden dadurch zu Landesuniversitäten, und entwickeln in sich neben ihrem ersten Elemente das zweite, das von

einer gradezu unmeßbaren Bedeutung wird; sie werden die große Organisation des Berufsbildungswesens.

Das was sie als solche leisten ist es nun, was die dritte Epoche, unsere Zeit, charakterisirt. Aus ihnen nämlich geht der Gedanke hervor, daß dies höchste Bildungswesen nicht etwa ein für sich dastehendes sein dürfe, sondern daß das Bildungswesen des gesammten Volkes zuletzt eine große Einheit sein müsse, dessen höchster Schlußpunkt allerdings die Universität sei. So werden die Universitäten aus ihrer Sonderstellung im Bildungswesen der Völker wieder allmählig und in sehr verschiedener Weise bei den verschiedenen Nationen herausgerissen, und erscheinen jetzt als Glieder des Gesammtorganismus des nationalen Bildungswesens in jedem Staate. Und damit entsteht dann die Frage, welche Function sie als solche in diesem Gesammtorganismus haben. Dafür aber genügt nicht mehr das allgemeine Bewußtsein, Bildungsorgane der Wissenschaft überhaupt oder auch Bildungsorgane des Berufes zu sein; denn schon gibt es der Organismen für die Wissenschaften an sich wie für die Berufswissenschaften genug auch neben ihnen, und es wird ihnen darum klar, daß sie in letzter Stelle nur darum noch Universitäten sind, weil nur sie etwas leisten, was kein anderes Organ des Bildungswesens zu leisten vermag. Und grade auf diesem Punkte bricht sich nun ihre höhere, eigentlich historische Natur Bahn. Denn in der nie ruhenden Umgestaltung aller Dinge in Europa ist demselben nur Eines gleich und lebendig geblieben. Das ist das Bewußtsein, die Arbeit der Alten Welt in sich fortsetzen, die Einheit alles reinen Wissens in sich zum Ausdruck bringen, und das natürliche Dasein der ganzen Welt als ein großes, auf seinen eigenen Gesetzen ruhendes Ganze erkennen zu müssen. Die Universität nun ist es, welche allein sich fähig zeigt, alle die Aufgaben in sich zusammenzufassen, und allein sie vermag es daher auch, die Wissenschaft der Geschichte, der Philosophie und der Natur nicht bloß jede für sich zu verfolgen, sondern sie zu immanenten Elementen jeder Berufs- wie jeder Specialbildung zu erheben. So wird die Universität aus einem Bildungswesen für sich zu dem Organe der höchsten Einheit in aller geistigen lehrenden Arbeit, um das geistige Leben das sie durchdringt und in ihrem wissenschaftlichen Organismus seinen Ausdruck empfängt, von Europa aus für alle Jahrhunderte über die Welt zu verbreiten. Und das ist es, was unsere Zeit zu erkennen beginnt; ihre Universität wird die Trägerin und Verkörperung des Gedankens, daß die höchste Bildung die höchste Gesittung schafft. Das ist der Charakter dieser dritten, beginnenden Epoche.

Darum nun ist es nicht bloß von hohem Interesse sondern von

noch höherem Werthe, dem Proceß zuzuschauen, in welchem sich — man möge das Wort hinnehmen — die Idee der Universität im Anfange aus ihren Elementen herausbildet. Denn in der That ist hier ganz etwas anderes lebendig, als das was man mit einer Reihe von einzelnen historischen Thatsachen oder mit juristischen Definitionen erschöpfen könnte.

Erste Epoche.

Die Elemente der Entstehung der ältesten Universitäten.

Es ist wohl selbstverständlich, daß das was wir die Entstehung der Universitäten nennen, in jener Zeit und bei der Entwicklung der tiefgehenden Verschiedenheit der Nationalitäten auf den ersten Blick ein höchst unklares Bild abgibt. Es ist daher gewiß nicht ohne Werth, diesen Entwicklungsproceß erst einmal als Ganzes zusammenzufassen, ehe wir zu den einzelnen Theilen übergehen.

Alle Universität hat zu ihrer Grundlage zuerst das was wir die neue Gestalt und Ordnung der alten scholae nennen, was wir gleich hier als die entstehenden Hochschulen der einzelnen Wissenschaften bezeichnen müssen. Diese Hochschulen beruhen allenthalben auf den zwei bereits bekannten Hauptgrundlagen, dem kirchlichen Lehrwesen der Kathedralschulen und der selbständigen Entwicklung der weltlichen Fachwissenschaften. Beide in ihrem Zusammenwirken erzeugen dann die Elemente des ersten großen Factors der Entstehung der Universitäten, die Facultäten derselben als einen festen Begriff im Bildungswesen aller folgenden Zeit.

Die zweite Grundlage aller Universität ist die rechtliche Anerkennung der Selbständigkeit der Schüler jener Hochschulen, des Scholarenthums, das sich vermöge der Verschiedenheit das Rechte der Scholaren je nach ihrem heimathlichen Rechte zu den nationes gestaltet, und damit die körperschaftliche Selbständigkeit und Selbstverwaltung der Universität begründet.

Neben beiden, den Hochschulen und Nationen, tritt nun der dritte Factor der Universität ein, das auf den Stiftungen beruhende Collegienwesen, anfangs ganz unabhängig von den Hochschulen, dann oft im Gegensatz zu denselben, und zuletzt mit dem ganzen Universitätswesen sich auf allen Punkten mit ihnen verschmelzend.

Die Universität ist damit derjenige Organismus im entstehenden europäischen Bildungswesen, in dem sowohl mehrere Hochschulen als selbständig berechtigte Scholaren in ihren Nationen und einzelnen Collegien sich zu einer rechtlich in irgend einer Form anerkannten Ein-

heit verbinden. Erst vermöge dieser Verbindung werden die Hochschulen zu Facultäten, in denen die Bildung ihre allgemeinen Rechtsordnungen, und die nationes zur universitas scholarium, in denen die Scholaren ihre Selbstverwaltung empfangen. Indem aber die Kirche, bis dahin die einzige Trägerin des Glaubens und Wissens, weder die nicht kirchlichen Wissenschaften noch die weltlichen Scholaren in sich aufzunehmen vermag, scheidet sich der neue große Bildungskörper vom Kirchenthume ab und wird nach dem gesellschaftlichen Lebensprincip jener Zeit eine selbständige ständische Körperschaft, die ihre beiden großen Elemente nach eigenem Recht zu verwalten beginnt. Und diese innerlich beständig doppelgestaltige ständische Körperschaft ist die Universität.

Es gibt daher für die Universitäten weder einen bestimmten Ort noch einen bestimmten Zeitpunkt ihrer Entstehung in dieser ersten Epoche, und es ist klar, daß es darauf auch nur wenig ankommt. Sondern das ist der Unterschied dieser ersten Epoche, daß in ihr die Universitäten noch durch sich selbst entstehen, ohne Zuthun des Staates, das heißt daß die europäische Bildung noch die Kraft hat, ihre Bildungskörper durch sich selbst zu erzeugen, was die nationale Bildung noch nicht vermag. Das Entstehen der Universitäten ist daher noch keine Gründung derselben, wie in der folgenden Epoche, sondern ein organischer Entwicklungsproceß, dessen Bewegungen und Gestaltung rein auf der Natur seiner Elemente beruhen. Eben darum ist es so vergeblich, hier historisch oder juristisch das Ganze als eine einfache Thatsache auffassen zu wollen. Man muß mitten in die Dinge selbst hineintreten, und zuschauen wie sie wirken.

Dafür nun gibt es keinen andern Ausgangspunkt als die Darlegung der Hochschulen und ihrer Bewegung bis zu ihrer Verbindung in der Universität, in der sie zu Facultäten werden.

A. Die neuen Hochschulen des Mittelalters.

Man wird sich wohl unter dem was wir die Hochschulen dieser Zeit nennen, nicht Hochschulen im Sinne unserer heutigen Zeit, und ebenso wenig unserer heutigen Gymnasien denken. Das Bild das uns dieses Hochschulwesen des ersten Mittelalters bietet, kann allerdings nur historisch gefaßt werden. Denn in der That reicht es mit seinen Grundzügen bis in das vorige Jahrhundert hinein. Wir werden ihm noch am Ende der zweiten Epoche des Universitätswesens begegnen.

Versetzt man sich nämlich in die Zeit des karolingischen Bildungswesens und seiner Schulen, so erkennt man, daß dieselben noch zwei

Aufgaben ungeschieden enthalten. Zuerst sind sie das was wir die lateinische Vorbildung nennen, mit ihrer Grammatik und der ersten Bekanntschaft mit den römischen Autoren; das Griechische existirt noch nicht. Dann aber kann der Unterricht auch schon weit über diese Vorbildung hinausgehen und die lateinische Literatur sowohl der Classiker als der Kirchenväter umfassen. Ob er das thut und wie weit er das thut, ist theils dem Lehrer, theils der Tradition der einzelnen Schulen überlassen.

Nachdem nun in der Epoche von der wir reden jene lateinisch-grammatikale Vorbildung schon mehrere Jahrhunderte langsam fortgewirkt, entstand ein Zustand in welchem dieselbe der fortschreitenden Bildung nicht mehr allein genügte. Alle Schulen und Lehrer welche über dieselbe hinausgingen, werden von dem europäischen Bildungsbedürfniß freudig begrüßt, von der höheren Classe mit Eifer besucht. So war das erzeugt im Geiste jener Welt, was ihr eigentlich stets ihren wahren Werth gibt. Aus der antiken Vorbildung waren antike Vorbilder geworden, und die ganze europäische Welt begann schon im 11. und noch mehr im 12. Jahrhundert, zum Theil auch angeregt durch die Kreuzzüge, sich mit den Vorstellungen von Troja, Herkules, Jupiter, Rom, den Idealen der reinen Wissenschaft in Plato und Aristoteles, und der Dichtkunst in Virgil und Horaz zu erfüllen. Wenn es bis dahin schon höhere Bildung war, lesen und schreiben zu können, so galt jetzt niemand für höher gebildet, der nicht wenigstens geistige Anknüpfungspunkte an diese römische Classicität hatte. Die europäische Bildung war einen weiten Schritt vorwärts gegangen.

Nun waren noch immer die Lehrkörper beider Bildungsstufen die Klöster und die Kathedralschulen Karls des Großen, und das ganze Lehrpersonal in Europa bestand noch immer aus Geistlichen. So wie nun das erwachende höhere Bildungsbedürfniß der germanischen Geschlechter seinen gewaltigen Druck auf diese Lehrkörper ausübte, mußte sich die Lehre selbst allmählig in die zwei Gebiete scheiden, die wir angedeutet. Es mußte ein höherer Bildungscurs, wie wir sagen würden, neben dem niederen entstehen. Und dabei war es, nach der Tradition der Europa schon zur Zeit der letzten römischen Imperatoren gefolgt war, natürlich daß, wo irgendwo ein Lehrer einen höheren Ruf hatte, sich Schüler aus allen Theilen Europas hinzudrängten, anfangs ohne bestimmten Lehrplan und Lehrrecht, aber doch wesentlich verschieden von den unteren Schulen, die ebenso natürlich nur von den Kindern der Umgegend besucht wurden. Das höhere Bildungswesen beginnt, im Anfange noch ganz unklar, sich von dem niederen abzulösen.

Dieses höhere Bildungswesen besteht nun zuerst nur noch aus ganz

einzelnen Männern, welche in freier Lehre auftreten. Allein alles tiefere Eingehen auf die Wissenschaft erzeugt stets gleichzeitig eine Scheidung ihrer Gebiete nach Gegenstand und Vortrag. Mit dieser Scheidung der Gebiete entsteht dann der Drang, in der höheren Bildung das Gebiet zu wählen, was der Individualität und der künftigen Lebensstellung am meisten entspricht. Der Kreis des Wissens wie der des Unterrichts verengert sich, während er sich zugleich vertieft. Gemeinsam bleibt allerdings stets aller dieser höheren Bildung das Zurückgehen auf die Alte Welt, und damit die Latinität als das große Band, das alle Wissenschaften Europas umschlingt; allein es ergibt sich von selbst das was noch heute in allen Universitäten Europas gilt, daß jedes Gebiet der speciellen Wissenschaft sich seine eigene classische Literatur aus der ganzen Alten Welt herausfindet, und sich somit aus den eigenen Quellen wissenschaftlich herausbildet, so daß schon vor sechshundert Jahren die eine Fachwissenschaft sich um die classischen Vorbilder der anderen nicht mehr kümmert, und auch sogar in der Latinität auf sich selber zu stehen beginnt. Mit dieser langsam eintretenden Scheidung der bestimmten Wissenschaften entsteht dann naturgemäß auch wieder die weitere Unterscheidung jeder derselben; es kann nicht mehr ein Lehrer genügen; mehrere treten auf; alle aber gehören doch gemeinsam ihrem Gebiete, und lehren nach ihren Quellen, unbekümmert um das was sonst gelehrt werden mag, aber alle allerdings die Latinität als ihre erste Voraussetzung fordernd. Und wie sich nun solche Fachbildung zu einem dauernden Ganzen mit dem Beginne eines sich selbst erzeugenden dauernden Lehrkörpers erhebt und mit dem Rufe ihrer besonderen Leistung den Scholaren auch aus der Ferne heranzieht, entstehen eben die ersten Hochschulen des Mittelalters.

Dabei ist es die Natur dieser Hochschulen, daß sie in Inhalt, Aufgabe und Classicität verschieden, auch in ihrem Entstehen verschieden sein mußten. Diese Verschiedenheit nun, die Wiege der Universitäten, muß man daher festhalten.

Dieselbe nun zeigt uns gleich im Anfange zwei Grundformen in der Bildung solcher Hochschulen; und ehe man zur Bildung der Universitäten gelangt, muß man beide sich klar machen. Wir glauben, indem wir den ersten Versuch auf diesem Gebiete wagen, immerhin unsere eigentliche Aufgabe nicht zu verlassen.

Die erste Grundform in der Bildung dieser neuen scholae, der eigentlichen damaligen Hochschulen, entsteht nämlich dadurch, daß sich das bisher wenigstens äußerlich einheitliche Bildungswesen der geistlichen Schulen in die zwei Theile auch äußerlich spaltet, deren tiefen innersten Gegensatz wir schon dargestellt haben. Wir bezeichnen sie kurz als die

theologischen und die artistischen Schulen. Wie das gekommen, werden wir gleich sehen.

Die zweite Grundform dagegen hat überhaupt nichts mit der kirchlichen Bildung zu thun, sondern entsteht durchaus selbständig neben derselben auf Grundlage je ihrer eigenen Classiker. Sie enthält zuerst die medicinischen und dann die juristischen Hochschulen.

Diese vier Arten der Hochschulen sind daher schon lange vor aller Universität da; es ist aber schon jetzt klar, daß wir in ihnen die ebenso sehr auf der Natur der Sache als auf dem rein historischen Entwicklungsgang beruhenden Elemente der vier Facultäten haben, welche die Universität bilden. Nur daß es bis jetzt, bei der höchst geringen Beachtung dieser ganzen Frage, noch nicht möglich ist, den Entstehungsproceß jener Hochschulen im einzelnen nachzuweisen; ja, vieles wird uns dabei wohl für immer unklar bleiben. Doch dürfen wir sagen, daß wir die wirkenden Kräfte dabei recht wohl verstehen können, wenn wir nur den Gedanken festhalten, daß es sich noch immer nicht um ein Bildungswesen unserer Zeit, sondern um ein europäisches Bildungswesen handelt.

Wir werden daher zuerst die erste jener beiden Grundformen verfolgen, und zwar indem wir an die kirchliche und die artistische Hochschule zugleich die Entstehung der Collegien anschließen, die freilich, sobald die Universität entsteht, wieder einen höchst verschiedenen Charakter annehmen.

Die kirchlichen Hochschulen und ihre Auflösung in die theologischen und artistischen Schulen. Innocenz III. und der Tit. V. L. V. der Decretalen.

Unter den ältesten kirchlichen Hochschulen verstehen wir nun das ganze älteste höhere Bildungswesen, wie es sich aus dem Kirchenthum allmählig zur freien Bewegung entwickelt. Das worauf es nun hier ankommt, ist der Proceß durch welchen sich dasselbe in jene drei Elemente, die theologische, die artistische Hochschule und die eigenthümliche Gestalt der ältesten Collegien auflöst, und jede derselben sich selbständig zu bilden beginnt.

Den Ausgangspunkt dafür nun haben wir in dem ganzen damaligen Bildungsgange zu suchen, den wir als die Geschichte der Scholastik dargelegt haben. Denn es ist wohl jetzt gewiß, daß es unthunlich ist den Charakter des mit dem 12. Jahrhundert entstehenden höheren Bildungswesens zu verstehen, wenn man den der Scholastik nicht vor Augen hat.

Wenn man das Wesen der katholischen Kirche, wie sich dieselbe

seit dem 9. Jahrhundert zur absoluten Monarchie für Glauben und Wissen herausbildet, mit der ganzen Bewegung der constructiven Philosophie der Scholastik zusammenhält, so ist es klar, daß sich hier nicht bloß innerlich die Principien entschieden gegenüber standen, sondern daß auch äußerlich die Kirche ihr ganzes Bildungswesen unmöglich in jener Verschmelzung mit der scholastischen Bewegung belassen konnte, bei welcher jeder Geistliche Lehrer der Theologie und Philosoph zugleich sein durfte. Die Verdammung konnte den Einzelnen und selbst einzelne Werke und Sätze treffen, aber die allgemeinen Folgen jener Verbindung, den unlösbaren Gegensatz zwischen absolutem Dogma und freier Forschung beseitigte sie nicht. Dies Gefühl war so stark, daß es schon im 11. Jahrhundert innerhalb der kirchlichen Bildung zwei große Richtungen derselben von einander schied. Die eine war die welche der immer mächtiger werdenden kirchlichen Scholastik seine strenggläubige Lehre namentlich in den Summen und Sententien selbständig ausbildet. Seit Petrus Lombardus, dem Magister sententiarum, ist die kirchliche Lehre schon, abgeschieden von der scholastischen Welt, eine Dogmenwelt für sich. Allein das kirchliche Lehrwesen enthält noch immer den ganzen Umfang der alten Philosophie, mit ihr den tiefen Gegensatz zwischen formalem Dogma und freien Gedanken, und die Kirche selbst, indem sie allein noch jene Philosophie lehrt und in alten Disputationen und Werken mit ihr kämpft, muß am Ende erkennen, daß es grade dieser Umfang ihres eigenen Lehrgebietes ist, der ihren tödlichen Gegner immer aufs neue durch ihre philosophische Lehre ihr selber erzeugt. Allerdings war das der Standpunkt der seit Karl dem Großen die Kirche zur großen Grundlage aller höchsten Bildung gemacht hatte. Als nun aber nach den Kreuzzügen die ganze Stellung der Kirche aus mehr als einem Grunde auf das tiefste erschüttert war, ward es allerdings vor allem noth, diese alte karolingische Aufgabe zu verlassen, in welcher Kirche und Kloster noch die Schulen der allgemeinen Bildung waren. Wie das nun geschehen ist, macht uns die Anknüpfung eben an die Stellung jener Scholastik leicht klar.

Wir haben an früherer Stelle gezeigt, wie mehr als zwei Jahrhunderte hindurch die entstehende katholische Kirche sehr unsicher über ihr Verhältniß zur classischen Bildung und der Philosophie gewesen. Der eigentliche Grund dafür lag, wie wir gesehen, nicht in der Kirche selbst, sondern vielmehr darin, daß sie im ganzen wie in ihren Gliedern sich selbst als die große, allein berufene Trägerin der höheren europäischen Bildung betrachtete. Und dies ihr ursprüngliches Lebensprincip vermochte sie weder abzustreifen, noch konnte sie es jener Scholastik gegenüber ertragen. Denn diese und mit ihr die ganze Philosophie

minder die katholische Kirchengeschichte selbst aussehen, wenn man das große historische Element in diesem Werke ohne confessionelles Vorurtheil anerkennt und durchführt! Wenn wir sagen müssen, daß das Decretum der größte, alles andere überragende Ausdruck der Idee des Pabstthums und seiner Souveränetät ist, so müssen wir in den Decretalen die in ihrer Weise nicht minder großartig angelegte Gesetzgebung für das ständische Kirchenthum anerkennen. Und diese Decretalen sind in Wahrheit das Werk fast eines einzigen Mannes, Innocenz III. Der Blick mit dem er seine Zeit und die Kirche selbst umfaßt, ist wahrhaft bewundernswürdig. Es ist ja allerdings ganz richtig, daß Bernardus von Pavia in der grammatisch kindlichen Zeit schon die fünf Kategorien des Kirchenrechts neben die Kategorien der Dogmen gestellt, die der unterste Schüler als „Judex, Judicium, Clerus, Sponsalia, Crimen“ nach der damaligen Sitte hexametrisch systemisiren lernte; und ebenso richtig, daß Raymond a Pennaforte darnach die einzelnen päbstlichen Decrete in die fünf Bücher der Decretalen mehr oder weniger klar geordnet hat. Aber darin lag denn doch die Bedeutung der Decretalen nicht. Es war das die Form derselben; ihr Geist war ein anderer, und es ist unmöglich die Geschichte des Mittelalters ohne diese Erfüllung des Decretum Gratiani durch diese Decretalen ganz zu verstehen. Denn in der That sind die fünf Bücher der Decretalen fünf Gebiete der europäischen Geschichte jener Zeit, und Gregor XII. hat immerhin sich als ein Mann von eingehendem Verständniß in der Auffassung derselben bewiesen, während sich mit gleichem Verständniß der Liber Sextus und die Extravagantes bescheiden der Gesetzgebung Innocenz' unterordneten. Was aber diese Decretalen mit ihrem Inhalt und in ihnen Innocenz III. wirklich bedeuteten, das wird erst klar wenn man, was die Rechtsgeschichte so hartnäckig vergißt, sie eben nicht für sich, sondern in ihrer großen Wechselwirkung mit dem gesammten übrigen Rechtsbildungsprocesse des Mittelalters auffaßt. Denn das 13. Jahrhundert in Europa ist die Zeit, in der sich das was im 11. und 12. Jahrhundert allmählig vorbereitet, zu fester juristischer Gestaltung ausbildet. Es ist die Entwicklung der ständischen Ordnung in der ganzen germanischen Welt, die in den großen weltlichen Rechtsbüchern und Statuten aller Art zur festen nationalen Rechtsgestalt wird, wie sie uns die Siete Partidas in Spanien, die Leges Angliae von Fleta, Bracton und Glanvilla in England, die Etablissements de St.-Louis neben anderen in Frankreich, das Jütsche Low in Dänemark und die deutschen Rechtsbücher vom Sachsenspiegel an in Deutschland zeigen. Schon ist das alte einheitliche Rechtsbewußtsein Europas in seine nationalen Gestaltungen aufgelöst und zeichnet die großen Gebiete seiner zukünftigen

Entwicklung ab; der deutsche Kaiser wird für die anderen Staaten ein leerer Name, und zu der Verwirrung in den öffentlichen Gewalten kommt die Verworrenheit der Rechtsbegriffe hinzu, die sich nur durch jene Abscheidung der nationalen Rechtsbildungen wieder zu ordnen vermag. Das alte germanisch-einheitliche Europa scheint untergegangen. Nur eine große Gestalt überragt sie noch alle, und bleibt noch immer der Träger seiner einst so großen Einheit. Das ist die Kirche. Aber soll sie in dieser Zeit wirklich sein was sie noch an sich ist, so muß sie denselben Weg betreten, auf dem ganz Europa einhergeht. Das ist der Weg einer großen, selbständigen und bis auf die einzelnen Gebiete des Straf-, Proceß- und Privatrechts hinabgehenden einheitlichen Gesetzgebung. In dieser handelt es sich nicht mehr bloß um die allgemeinen Principien des Decretums, sondern die ganze Kirche muß durch ein gewaltiges, ganz Europa umfassendes organisatorisches Rechtsbuch ihr eigenes europäisches Recht empfangen und in gleicher Weise zum Ausdruck bringen, wie es alle einzelnen Völker gethan. Und das war es, was Innocenz III. unternahm. Er stellte mit bewundernswerther Kraft seine Kirche dem ganzen übrigen Europa und dessen nationaler Gesetzgebung als ein geschlossenes Ganzes gegenüber, und löste sie nicht bloß im Princip, sondern in allen einzelnen Rechtsgebieten von jenem nationalen Rechte und seiner Gewalt los. Was das Decretum hier dunkel geahnt hatte, und was die Decretalen dann im Einzelnen ausgeführt, die Ablösung des specifisch kirchlichen Rechts vom weltlichen; das wird wohl recht selten in den landläufigen Behandlungen des Kirchenrechts klar, welche geschichtslos beide durch einander werfen. Wir können das hier nicht verfolgen; aber auch für unser Gebiet mag das an einem Begriffe nachgewiesen werden, den beide gemein haben, und der dennoch eine so wesentlich verschiedene Stellung in beiden hat. Es ist der Begriff der Consuetudo, dessen eigentliche Bedeutung ganz etwas anderes enthält, als was der Wortlaut besagt. Wir müssen das hier um so mehr hervorheben, als wir nicht sehen, daß die bisherigen Arbeiten, auch Savigny nicht, auf denselben aufmerksam geworden sind. Das Decretum erkennt nämlich für die gesammte Rechtsbildung drei Quellen an. Die erste ist das Jus naturae, und hierfür begnügt sich dasselbe im wesentlichen die Institutiones abzuschreiben. Es ist der Anfang des ersten Buches. Die zweite ist das der Constitutiones Principum, welche befolgt werden sollen, jedoch nicht gegen das Jus naturae, am wenigsten gegen die Constitutiones Ecclesiae verstoßen dürfen, was an vielen Orten ausgesprochen wird; vgl. aber namentlich Dist. X L. 1. Die dritte ist die Consuetudo. Unter dieser Consuetudo nun begreift das Decretum in seiner unklaren Weise die Natur des Gewohnheitsrechts im allge-

meinen, aber zugleich ist ihm offenbar diese Consuetudo auch das Landesrecht, das wie wir wissen damals noch nicht aufgezeichnet war. Der streng kirchliche Grundgedanke des Decretums auch in diesem noch unaufgelösten Doppelbegriff besteht nun schon damals darin, daß dasselbe allen Formen des Gewohnheitsrechts gegenüber den stets wiederholten Grundsatz aufstellt (vgl. namentlich Dist. VIII L. I und Dist. XII), daß dieselben nicht mit der Natur der Sache (rationi c. 7 u. 8 D. VIII) und absolut nicht mit den Gesetzen der Kirche im Widerstreit sein sollen; nur so weit als sie „contra fidem catholicam nihil usurpare dignoscitur" soll sie „immota" bleiben (c. 8 Dist. XII). Das war das Princip des unantastbaren canonischen Rechts gegenüber dem damaligen noch ganz unfertigen Landesrecht. Als aber im 13. Jahrhundert aus dem alten, auf allgemeiner Anerkennung beruhenden ungeschriebenen Landrecht das geschriebene positive Landesrecht ward, mußte das kirchliche Recht auch hier sich klar werden. Und wieder ist es Innocenz, der den richtigen Standpunkt findet. Für ihn ist jetzt die Consuetudo das eigentliche allgemeine Gewohnheitsrecht der römischen Rechtsbegriffe, und der T. IV Decr. L. I De consuetudine, fast ganz von seinen Decreten erfüllt, läßt jede Beziehung zum Landrecht fallen; dagegen ist das ganze Werk der Decretalen die große systematische Gesetzgebung des ständischen Kirchenthums neben und gegenüber eben den Rechtsbüchern jener Landesrechte, mit einer so genauen, consequenten und klaren Durchführung aller einzelnen Standesrechte der Kirche, daß selbst die Assises de Jerusalem, dies große und so wenig gebrauchte europäische Rechtsbuch des Ritterthums, kaum damit verglichen werden kann. Seit Innocenz ist die Kirche auch juristisch der Stand der Stände in Europa, und die Decretalen sind sein europäisches Gesetzbuch. Das war es, was Innocenz III. im allgemeinen für das Kirchenthum seiner Zeit geschaffen.

Das ist die Stellung der Decretalen in der europäischen Rechtsgeschichte im allgemeinen. Nicht minder bedeutend ist sie in der Geschichte des Bildungsrechtes. Es ist wohl klar, daß einem solchen Manne die Gefahr nicht entgehen konnte, welche für diesen streng geschlossenen kirchlichen Stand aus dem Mangel sowie aus der Desorganisirung seines bisherigen Bildungswesens entspringen mußte. Sollte dieser erste unter den Ständen seine Stellung behaupten, so mußte er auch den alten Lehrberuf neu ordnen, das heißt die drei Elemente die bis dahin unklar in dem bisherigen kirchlichen Bildungswesen gelegen, scheiden und jedem seine Stellung anweisen. Das nun versuchte Innocenz III. mit seiner großen Vorlage an das ökumenische Concil (IV. lateran.), das dieselbe vollständig annahm. Die wesentlichen Bestimmungen dieses Con-

cils von 1215 nahm dann Gregor in die Decretales auf: Lib V Tit. V. Es ist die erste Schulgesetzgebung in der Geschichte des europäischen Bildungswesens, freilich nur für die Kathedralschulen, aber damit für die gesammte Lehrthätigkeit der europäischen kirchlichen Welt. Der leitende Gedanke dafür wird jetzt wohl klar sein. Die Kirche soll in ihren Kathedralschulen zuerst die untere Vorbildung in der Hand behalten; dann soll sie eine eigene, von der übrigen Bildung abgeschlossene, nur für den kirchlichen Stand bestimmte ständisch kirchliche, und zwar rein dogmatische Berufsbildung geben, und damit alle anderen Wissenschaften von sich ausscheiden, speciell neben der Philosophie auch Medicin und Jurisprudenz. Die Organe dieses ersten Bildungsgesetzes sind nun der „Magister" für die Vorbildung in der Latinität, für die Fachbildung der „Theologus". Demgemäß soll jede Kathedrale von jetzt an eine eigene Schule haben; in ihr soll der Magister die clericos aliosque scolares pauperes unterrichten; dieser Magister soll vom Capitel gewählt und mit einer eigenen Präbende versehen werden, und soll „in grammatica facultate — juxta posse" gratis lesen. Daneben soll dann ein „theologus" eingesetzt werden. Das was dieser theologus lehrt wird schon im Cap. V die „theologica facultas" genannt; das aber was hier der theologus der Decretalen lehrt ist selbstverständlich wesentlich die rein dogmatische Theologie, und hier ist der Punkt auf welchen sich die unabsehbare Literatur der sententiarii in jenen Jahrhunderten entwickelt hat. In diesen Kathedralschulen sollen die docentes und studentes fünf Jahre hindurch die proventus praebendorum genießen. Für die „licentia docendi" aber soll nichts gezahlt werden, „damit die Armen, welche von den Eltern nicht unterstützt werden können, nicht der Möglichkeit beraubt werden zu lehren und zu lernen". Es ist nun allerdings nicht schwer in dieser Ordnung die alten Grundsätze des Katechumenates und des Basilius wiederzuerkennen; aber ebenso klar ist es, daß es sich doch hier nur um Priesterschulen handelt. Dennoch hat sie zugleich allgemeinere Bedeutung. Denn sie hat nicht bloß den Ausdruck „facultas" mit dem Gedanken an ein bestimmtes Lehrgebiet verbunden, der dann von der theologischen Schule auf die andern von selbst übergeht, sondern von ihr ist auch der Begriff und das Recht der Magister, das später in den Universitäten eine so große Rolle spielt, ausgegangen. Und hier gelangen wir zu einem zu oft übersehenen Gesetz von Innocenz III., das demnach in Verbindung mit dem sogenannten Privilegium Friedrich Barbarossas von 1158 die Grundlage aller Rechtsbildung der Hochschulen und von ihnen aus der Universitäten in einer Zeit geworden ist, in welcher es noch weder statuta noch privilegia gab.

Es ist das Cap. III in dieser Schulordnung des lateranensischen Concils. Dieses Cap. III ist die Grundlage des ganzen inneren Rechts des gesammten Hochschulwesens und des bereits sich bildenden Ueberganges von der Hochschule zur Facultät. Wir sehen aus diesem Capitel, daß sich bisher das öffentliche Lehrerthum ganz frei, ohne alle Controle und Aufsicht bewegt hat, daß sich bis dahin jeder der Lust hat für einen Docenten erklärt, und bereits wie in den alten römischen scholis die Lehre überhaupt zum bloßen Gewerbe macht. Dem tritt hier Innocenz entschieden entgegen. In diesem Cap. III klagt er nämlich, daß viele sich den Namen und das Recht der Magister, und zwar „ratione cupiditatis" beilegen. Er bestimmt daher, daß nur die „viri idonei et literati" in „qualibet schola", wenn sie ihre Schule errichten und abhalten („regere studia literarum" und „scholas regere"), dann aber auch „sine molestia et exactione" bleiben sollen. Allerdings ist das wieder zunächst nur für jene Kathedralschulen bestimmt; allein da die spätere Universität wesentlich doch aus eben diesen Schulen hervorging, so war damit der Ausgangspunkt für die zwei Dinge gegeben, welche für die ganze Ordnung der Universitäten entscheidend wurden. Denn dies Gebot des Pabstes, die magistri ihre Schulen „ohne alle Belästigung und Belastungen" selbständig verwalten zu lassen, und zwar bei Strafe der Excommunication, galt natürlich auch gegen alle weltlichen Obrigkeiten Europas; es übertrug, und eigentlich nach damaligen Begriffen ganz consequent, die kirchliche allgemeine immunitas der scholae facultatis theologicae auch auf die andern scholae die solche magistri regentes besaßen, da das Cap. III denn doch schließlich von qualibet schola gesprochen hatte. So ward der erste Grund für das Lehrrecht der Universitäten gelegt, und damit zugleich das zweite gegeben: die ersten festen Kategorien für die Bildung eines selbständigen Lehrkörpers mit dem jetzt juristisch feststehenden Begriff des „magister regens" und seiner Lehrprivilegien gegenüber den Landesrechten wie den nationes. Damit aber hatte nun das Pabstthum, das zuerst diese Rechtskategorien aufgestellt und sie mit seiner Jurisdiction zu schützen hatte, auch gegenüber allen andern Hochschulen eine hochbedeutende Stellung eingenommen. Denn aus der, jenem Cap. III zum Grunde liegenden Auffassung und vielleicht auch direct aus dieser Stelle selbst entstand noch ein zweites nicht minder Bedeutendes. Der Pabst war es, der diese Immunität dem Lehrkörper der Magister gab. Die Folge war, daß auch er es sein mußte, der dieselbe allein den künftigen Facultäten überhaupt geben könne. Und daraus entstand bis auf die neuere Zeit in der „ganzen Christenheit" die Ansicht, daß der Pabst das Recht habe, die Gründungen aller Universitäten als Ganzes

zu bewilligen, während ihm das Recht, die theologica facultas zur Theilnahme an der Universität überhaupt zuzulassen, ohnehin zustand. Wir sind der Meinung, daß die oft berührte Frage worauf jene historischen Privilegia der Universitäten beruhen, für die man wie in Paris keine eigenen Quellen nachweisen kann, wenigstens für die verschiedenen Lehrkörper, die beginnenden Facultäten, mit dieser Nachweisung erledigt sei. Wenn dabei Janssen fast naiv sagt (I, 76), daß „die Stiftungsurkunden aller Universitäten von den Päbsten ausgingen und dieselben nur durch päbstliche Vollmacht in den Vollgenuß ihrer Rechte getreten", so kann das nur dadurch erklärt werden, daß ihm auch hier Wissenschaft und Christenthum in seiner Kirchlichkeit untergegangen sind. Von der Entstehung der Universitäten hat er ohnehin keine Vorstellung. Jedenfalls ist damit wieder erklärt, daß die Bischöfe, die Hüter aller kirchlichen Immunität, nunmehr auch die Oberaufsicht über den ganzen Lehrkörper in Anspruch nahmen, ein Recht das sich freilich meistens nur auf die wissenschaftlichen Kämpfe in den Lehrkörpern selbst bezog, und natürlich in dem Grade weniger Bedeutung hatte, in welchem die andern Facultäten die theologische zu überragen begannen. Immerhin aber war auf diese Weise mit der neuen Organisation der Kathedralschulen zugleich die Grundlage für die erste Facultät in diesen Hochschulen der Theologie gelegt; sie hat Lehrkörper, Lehrplan, Lehrrecht; es war der Schlußstein und Grundstein des Kirchenthums Innocenz III.; durch diese Schulen sollte dasselbe von nun an sich selbst erzeugen.

Und allerdings erscheint jetzt die theologische Schule, schon jetzt die theologica facultas genannt, als ein großer und bedeutender Lehrkörper, der in den unteren Classen als Grammatik und andere elementare Lehrgegenstände der Latinität — die aliae artes, von denen Innocenz spricht — sich seine eigene Vorbildung bereitete, und an dessen Spitze der Bischof als Vertreter seiner immunitas ihn gegen Staat und Stadt schützte. Sie war eine zugleich ständische und eine wissenschaftliche Macht, und erschien direct dem in allen geistlichen Dingen souveränen Pabstthum untergeordnet. Auf Grundlage ihrer gemeinschaftlichen kirchlichen Ordnung vermochte sie es daher jetzt auch, nöthigenfalls als geschlossene Einheit aufzutreten. Dazu brauchte sie, da ja jeder Theologus und Magister irgend einer Kirche angehörte und nach dem erwähnten Gesetz des lateranensischen Concils seine eigene Präbende hatte, für diese Einheit auch wieder keine materielle Unterstützung der Städte, und nicht einmal eines gemeinsamen Gebäudes. Sie beruhte vielmehr auf der kirchlichen Disciplin, da jeder Lehrer in ihr ein Geistlicher war, und man wird jetzt leicht erklären, wie diese Einheit der

magistri und professores theologiae natürlich überhaupt nicht von den scholares gewählt werden konnte, was Savigny in seiner Gesch. d. R. R. III, 157 einseitig als einen specifischen Unterschied der italienischen und französischen Universität ebenso geistreich als falsch hinstellt. Das lag nicht in dem Unterschiede von Paris und Bologna, sondern darin, daß Paris eben eine kirchliche, Bologna eine juristische Hochschule war. Ebenso verständlich ist es nunmehr, wie diese Gemeinschaft der magistri regentes, im Unmuth über die glänzenden Erfolge der dialektischen Scholastiker, eines Abälard und so vieler anderer die sich selbst zu Magistern machten, unter dem Vorsitz des Pariser Bischofs zusammentraten und ihr Verdammungsurtheil über die Ketzereien aussprechen konnte, wie wir es aus dem 13. Jahrhundert angedeutet haben. Allein trotz alledem gab es eines, was über dieselbe hinausging. Und hier muß man sich den einfachen Gang der Dinge klar machen.

So wie nämlich in der obigen Weise diese theologische Hochschule in sich abgeschlossen da stand, trat sie nicht bloß gegen die constructive und dialektische Richtung der Scholastik auf, sondern sie ließ auch naturgemäß das ganze Studium der Classicität, das ja eben die Quelle des Kampfes gegen das formale Dogma war, fallen. Der theologische Magister konnte materiell nicht weit über die Grammatik der Latinität hinausgehen; der Theologus dagegen hatte weder Lust noch Erlaubniß, die freie Latinität in seinen Vorträgen über die summa, sententia und später das decretum und die decretales auf die alte Classicität als solche auszudehnen. Dennoch hatte jene Latinität nun einmal den Geist für die Classicität empfänglich gemacht, und nicht jeder wollte grade ein clericus werden, oder sich ganz und gar auf Medicin und Jurisprudenz beschränken. Es war damit klar, daß die Organisation von Innocenz es zwar vermocht hatte, die Theologie an sich auch im Bildungswesen aus der allgemeinen geistigen Bewegung auszuscheiden, daß aber auch er nicht im Stande war, mit seiner facultas theologica dem Bedürfniß der letzteren zu genügen. Damit begann nun der Proceß, durch welchen nicht mehr der Hörsaal des Theologus, sondern die Latinität und mit ihr das classische Studium der Inhalt der europäischen Bildung ward. Das war es, was neben der Kirche nunmehr dasjenige Gebiet des Bildungswesens selbständig hinstellte, das wir als Lehre und Studium der artes bezeichnen, und aus dem dann in der entstehenden Universität sich die facultas artistarum, die Mutter der heutigen philosophischen Facultät, bildete.

Die scholae und magistri artium.

Es gibt in der ganzen Geschichte des Bildungswesens Europas keinen Ausdruck, der in Sinn und Umfang so unbestimmt wäre als der der artes. Es ist unthunlich das anders als rein historisch zu erklären. Man erinnert sich, daß zuerst (?) Aristoteles die τέχναι von der ἐπιστήμη scheidet; der Unterschied verliert sich dann bis zur spätesten römischen Zeit; erst mit dem Auftreten des Christenthums und seiner Patristik wie mit der festen Gestalt der römischen Rechtswissenschaft tritt die Auffassung auf, und zwar wie es scheint speciell in der römischen Schule, daß die artes die Summe aller Wissenschaften bedeuten, welche nicht Theologie, Jurisprudenz und Philosophie sind. In diesem Sinne fassen Boethius, Lactantius und selbst Augustinus sie auf. Als nun die germanische Welt die Idee des Christenthums zugleich mit der Latinität aufnahm und die Glaubenslehre sich von den übrigen Wissenschaften als das höchste Gebiet der letzteren scheidet, war es wohl sehr natürlich daß man sich unter den artes alles vorstellte, was die Classiker der alten Welt noch außer der christlichen Lehre zu bieten im Stande waren. Freilich war das höchst unbestimmt, und man kann sagen, daß im 10. und 11. Jahrhundert Begriff und Name der artes in der höheren Literatur verschwindet; selbst bei Albertus Magnus haben wir ihn nicht gefunden. Unterdeß scheidet allerdings die Theologie die Philosophie endgültig von sich aus, und mit ihr das Studium der Classicität, aber doch nicht die Latinität; dann entstehen die beiden Wissensgebiete der Jurisprudenz und Medicin, die auch wieder ohne die Kenntniß der Latinität nicht denkbar waren. Die Latinität war damit Vorbildung für alles Wissen; damit empfing sie jenen doppelten Sinn, der das Wort artes von jeher so unklar gemacht hat. Die artes erschienen zuerst als Unterrichtsgegenstand; dann aber gingen sie mit ihrem Inhalt über diese gymnastiale Vorbildung hinaus, und führten von selbst in die Gebiete derjenigen Wissenschaften ein, deren Kenntnisse sich durch die lateinische Sprache erst erschlossen, indem sie zugleich dem tiefen poetischen Geiste des Germanen die Welt der antiken Kunst öffneten. In diesem zweiten Sinne bedeuteten sie jetzt die allgemeine höhere wissenschaftliche Bildung, die in den Berufswissenschaften nicht erschöpft ward. Insofern diese artes daher die lateinische Vorbildung ausdrückten, schied man in ihnen wieder das Trivium (Grammatik, Dialektik, Arithmetik — ungefähr die Elementarlehre in Schreiben, Lesen und Rechnen) und das Quadrivium (Rhetorik, Mathematik, Musik, Astronomie), aber in höchst unklarer Weise; in der That ist es kaum möglich etwas anderes darin zu sehen als die dunkle Vorstellung von den niederen und höheren

Classen des lateinischen Gymnasiums. Allein das was Boethius und andere unter dem Namen der septem artes boten, war eben nicht mehr Vorbildung, sondern schon wirkliche höhere Bildung. Und wer nun nach beendeter Vorbildung in Trivium und Quadrivium nicht bloß eine der drei Fachwissenschaften studiren, sondern entweder sich allgemein ausbilden und nach der Schulzeit den Geist der alten Welt überhaupt kennen lernen, oder auch sich für die höhere Fachwissenschaft vorbereiten wollte, der mußte Lehrer suchen, welche auf Grundlage der Alten ihm jene höhere Welt eröffneten. Von diesen sagte man daher gleichfalls, daß sie die „artes“ studirten, ohne etwas weiter dabei zu denken, als das daß Studium noch keine der drei Fachwissenschaften umfasse. Man nannte daher alle solche Studenten „artistae“. Wann der Name aufgekommen ist, läßt sich noch nicht bestimmen; eigentliche Geltung aber bekommt er erst mit dem Entstehen der Universitäten; diejenigen aber, welche demgemäß irgend einen Gegenstand lehrten, der außerhalb jener Fachwissenschaften stand, hießen dann nach dem Vorbilde der magistri theologiae die magistri artium. Sie sind es offenbar, die Innocenz III. in der angeführten Stelle (s. o.) meint; es scheint für dieselben anfänglich in keiner Weise eine Prüfung und Ordnung stattgefunden zu haben; es ist vielmehr in ihnen das Bild der alten hellenisch-römischen scholae neben den Berufsschulen in freiester Gestalt wieder entstanden: und in eigenthümlicher Weise tritt uns hier das doppelte Element des germanischen Geistes, in den engen Städten jener Zeit dicht neben einander gestellt, entgegen, die strenge geistige Disciplin in den Fachlehren und die absolute ungebundene Freiheit der Bildung in der antiken Welt. Denn von einer objectiven Lehrordnung war hier keine Rede: der magister artium ging grade so vor wie der magister theologiae oder juris; er nahm ein bestimmtes Buch, sei es einen Theil des Aristoteles oder des Boethius, oder einen römischen Dichter, und interpretirte denselben; dann wurden Thesen in Disputationen lateinisch abgehalten, ganz nach Ermessen des Magisters. Für solche Vorlesungen miethete er sich irgend eine Wohnung, wie uns Wood in seiner Historia Univ. Oxoniensis (Monachi Growlandenses — ann. MCX in conductitio horreo apud Cantabrigienses docebant (I, 107), und so bildete jeder derselben sich seine schola. Diese scholae nun umfaßten alle Studien der lateinischen Bildung; ein scheinbar vollständiges Bild derselben für Oxford gibt uns Wood (II, 2 ff.). Er zählt die scholae grammaticales auf, zehn an der Zahl; dann die scholae sophistarum, dann die scholae variis artibus et scientiis destinatae, daneben dann wieder scholae artium, dann scholae medicinae, scholae legum, und scholae theologiae; diese Gestalt der scholae beruhte allerdings auf der besonderen Eigenthümlichkeit der

englischen Universitäten, aber allgemein gültig war gewiß der Grundsatz, daß jeder Magister auch in einer solchen schola artium der regens war selbst in der untersten grammatica („Regentibus in Grammatica schola magistris“ — Wood II, 3). Wir denken, daß es dieses Recht auf die schola und in derselben ist, aus dem die Bezeichnung des „dominus“ hervorging, die eigentlich den Eigenthümer der schola bezeichnete und absolut keine wissenschaftliche Bedeutung hatte. Der Grundsatz, daß die Eröffnung einer solchen schola an bestimmte Erlaubniß des cancellarius gebunden war, gehört sicher erst der Universitätsepoche, wie die oben citirte Stelle des Innocenz beweist. Dagegen war es ganz consequent, daß alle diese scholae, einmal eröffnet, das päbstliche Privilegium des Cap. III, die Freiheit von jeder exactio sofort in Anspruch nahmen, und damit sich auch ernstlich neben die scholae theologiae als die Gesammtheit der scholae artium hinstellten; von da bis zur Anerkennung einer facultas artistarum war nur ein Schritt. Was nun eigentlich in diesen artes gelesen und gelehrt ward, ist im Einzelnen nicht zu bestimmen; allein ein annähernd richtiges Bild wird es doch geben', wenn wir aufführen, was Wood (ex quodam MS. in Bibl. Coll. Magd. Oxon.) als Bedingung für die „scholastici in artibus Magistratum ambientes“ angibt. Wir theilen die Stelle ganz mit, da sie wie kaum eine andere uns über die artes ein klares Bild gibt, und das Buch Woods denn doch ein sehr seltenes ist. Der „Praelectionum methodus ac leges“ war darnach folgender „pro Gradu Magistri“:

Liber Metaphysicorum per integrum annum diebus quoque Festis legendus erat.

Liber Ethicorum quatuor menses, nec exclusis Festis vendicabat.

Geometriae septem dabantur hebdomadae, sed diebus Festis minime connumeratis

Algorismo }
Sphaerae } dies cuilibet actu, exclusis Festis dabantur.
Computo }

Arithmetica Boëtii tribus hebdomatis praeterquam ubi dies Festi inciderint legebatur.

Priscianus magni voluminis, vel liber Politicorum, vel X libri de Animalibus, connumerando libros de motu et progrescu Animalium VI plenas hebdomades, si dies Festos dempseris occupabant.

Priscianus etiam de constructionibus partium, uti et libro coeli et mundi, nec non libro meteororum, singulis singuli quotannis Termini dabantur.

Quartus Liber Topicorum Boëtii.

Item oportet quod legat II libros Logicales ad minus, unum de veteri Logica et alterum de nova, vel ambos de nova, et unum de libris naturalibus, viz. libros IV Coeli et mundi, vel tres libros de Animalibus, IV libros Meteororum, vel II libros de Generatione et Corruptione, vel librum de tensu et tensatu, cum libris de Memoria et Reminiscentia, de Somna et Vigilia, vel libro de motu Animalium cum duobus minutis libris naturalibus.

Item oportet quod bis respondeat et quater orgnat in solemnibus disputationibus magistrorum, nec non disputando ad Quodlibet, viz. bis quaestioni et semel problemati.

Item oportet quod unum librum Aristotelis, textum viz. cum quaestionibus in scholis publice rite legat etc.

Wood fügt dann selber hinzu, dieser audiendi legendi cursus sei „plura meherile complectens, quam quae deinceps in usu apud nos fuerant". Offenbar ist seine ganze Mittheilung eine systemlose Compilation aus einer ganzen Menge von Vorschriften theils über den Lehrgang, theils über die Ertheilung der gradus in artibus, und es wäre sehr zu wünschen daß jene Manuscripte der Collegia in Oxford und Cambridge einmal systematisch bearbeitet würden. Denn das läßt sich nicht verkennen, daß jenes Studium der artes im Ganzen doch recht ernsthaft gemeint war, und wirklich Grundlagen einer classischen Bildung umfaßte, die neben den Fachwissenschaften sich gar wohl sehen lassen konnten. Merkwürdig ist nur, daß auf keinem Punkte hier oder an anderen Stellen von einem römischen oder griechischen Dichter oder Historiker die Rede ist. Uns scheint, daß dieses Gebiet seine Heimath mehr in Frankreich gefunden habe. Namentlich war Chartres die Schule dieser Seite der Classicität, und Bernhard Sylvester, den Reuter (II, 2) mit so viel Recht hervorhebt, erscheint als ein Hauptträger dieser Richtung, während Johann von Salisbury (Sarisberiensis) mehr die antike Literatur im allgemeinen vertrat und selbst das Griechische schon hineinzog. Aber es ist vor der Hand nicht thunlich, etwas allgemein Gültiges über das ganze Studium der artes zu sagen, da sie von der ersten Grammatik bis zur letzten aristotelischen Philosophie gingen, und doch nur der, welcher einen Gradus haben wollte, die Sache recht ernst nehmen mußte. Uns nun will es scheinen, als ob es grade die Verbindung dieser gründlichen Classicität mit der dialektischen Scholastik und den Scheinerfolgen der öffentlichen disputationes in diesen scholis gewesen sei, welche die erstere verflacht und zu leeren Wortgeprängen gemacht haben, so daß wir sie schon im 13. Jahrhundert in Frankreich öffentlich verspottet, ja carrikirt sehen, wie in jener

„Schlacht der sieben Künste" vom 13. Jahrhundert (Schmid II.), die nicht für die Sache selbst, sondern nur für ihren Verfall bezeichnend sein mag. Immerhin aber sehen wir, wie die artes neben den Fachwissenschaften ein in Inhalt und Umfang, wenn auch nicht in praktischem Werthe ebenbürtiges System von scholis mit eigenem Studium entwickelten, gewiß sehr verschieden an den verschiedenen Orten, und namentlich durch ihren naturwissenschaftlichen Theil im Anschluß an Boethius und Aristoteles der Medicin nahe verwandt, während sie der Theologie sich ebenso vollständig entfremden als der Jurisprudenz. Neben diesen eigentlichen scholis artium nun, deren magistri in dem Trivium und Quadrivium, oder der lateinischen Schule theils Geistliche, theils Laien, in den höheren artes dagegen wohl auch oft Laien waren, entsteht nun gleichzeitig, namentlich aber seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts, die zweite Form der scholae, die gleichfalls in ganz Europa erscheint, aber bei den verschiedenen Völkern wie zu den verschiedenen Zeiten ganz verschiedene Gestalt annimmt. Man wird nur einen Theil des europäischen Universitätswesens übersehen, wenn man dieselbe nicht etwas genauer betrachtet. Es sind die collegia mit dem Stiftungswesen.

Die Lehrorden, die Stiftungen und die bürgerlichen Collegien.

Wenn wir uns nun von den kirchlichen scholis den kirchlichen collegiis zuwenden, so müssen wir allerdings auf einen unserer ersten Ausgangspunkte wieder zurückgreifen.

Alles was wir bisher gesagt, bezieht sich auf das eigentliche Bildungswesen und seine Unterrichtskörper. Betrachtet man dieselben aber grade in dieser Zeit von ihrem zweiten Standpunkte, so muß man gestehen, daß das zweite Element aller Gesittung, die Erziehung, so gut als gänzlich in dieser neuen Gestaltung der Dinge verschwunden ist. Und das war immerhin ernst genug. Denn grade die entstehenden scholae riefen den ganzen Mann von der Heimstätte der Erziehung, dem väterlichen Hause, weit hinweg in weite Welt, mitten in die großen Städte mit ihren Sitten und Unsitten. Die vielfachen Nachrichten von den ewigen wüsten Kämpfen jener Schulen mochten wohl die Herzen der Eltern mit Sorgen erfüllen; der dominus oder magister regens hatte wohl Gewalt innerhalb seiner schola, aber nicht außerhalb derselben. Neben der Hochachtung der Wissenschaft stand die Angst vor der Verwilderung der scholares durch das Studium. Es ist nicht richtig diesen Factor in unserer Geschichte zu übersehen. Und zwar um so weniger, als diese Angst in jenen Jahrhunderten einen ganz bestimmten Charakter hatte.

Wir haben gesehen, wie tief der ganze kirchliche Glaube durch die

Philosophie erschüttert und auf das Gebiet des formalen Dogmas zurückgeworfen war. Allein dennoch lebte das Urchristenthum in den edleren Elementen des Volkes, welche jene Philosophie wohl kaum dem Namen nach kannte, fort, und hatte sich durch den Einfluß der Geistlichkeit allmählig zu dem bereits im Decretum ganz formell ausgesprochenen Satze ausgebildet, daß wer nicht an den rituellen Gebräuchen und Sacramenten der Kirche Theil nehme, den wahren katholischen Glauben nicht habe. Nun aber konnte weder der theologus noch der magister dafür sorgen, daß der Scholar der nicht in einer geistlichen Schule war, fromm die Kirche besuche und dadurch sein Seelenheil wahre. Das scholas regere umfaßte zunächst nur den Hörsaal; wer bewachte den Studenten und hielt ihn an zum kirchlichen Dienst außerhalb desselben? Und dennoch gab es noch Millionen, welchen das als die nahe Gefahr des jungen Mannes erschien.

Das war der Punkt, den selbst Innocenz mit seinem streng administrativen und juristischen Organisationstalent überhaupt gar nicht berührt hatte. Und es war richtig, daß die Weltgeistlichkeit durchaus weder Lust hatte noch dazu angethan war, neben dem Unterricht sich um diese Erziehung überhaupt zu kümmern. Hier mußten andere Factoren in das Bildungswesen neben den Kathedralschulen eintreten, und zwar solche die mit dem Unterricht die Erziehung zu verbinden verstanden. Und diese Factoren waren nun einerseits die Lehrorden, und andrerseits die Bildungsstiftungen, beide gleich tief in das höhere Bildungswesen Europas bis auf den heutigen Tag fortwirkend.

Wir müssen zunächst jeden derselben für sich betrachten.

Unter den Lehrorden verstehen wir das Mönchsthum das das Kloster verläßt und außerhalb desselben Schulen gründend oder selbst erbauend, sich zum dominus der Schule und zum magister regens der Hörsäle macht.

Es war daher einfach, daß die Natur der Mönchsorden sich auf die von ihnen regierte Schule übertrug; das Stiftungswesen dann gab ihnen dafür die Mittel, und in der Gleichheit ihres Lehrberufes wurden aus den letzteren dann die collegia.

Wir haben bereits früher von den geistlichen Orden, die mit dem Ende des 12. Jahrhunderts neben der Weltgeistlichkeit als Kirchen in der Kirche auftraten, gesprochen. Ihr Lebensprincip ist es, durch Lehre und Leben das zu ersetzen was die päbstliche Kirche weder geben konnte noch wollte, eine bestimmte katholische Glaubensform. Wie sich daraus die Ordensscholastik in tödlicher Feindschaft gegen die Philosophie entwickelte, haben wir gesehen. Das nun, was schon seit der karolingischen Zeit in den Klöstern des 8. bis 11. Jahrhunderts zum Ausdruck kam,

fand in der Welt der neuen scholae ein bisher nicht dagewesenes Gebiet. Es war die Uebernahme der frommen Erziehung nicht mehr bloß für den Novizen, sondern für den vom elterlichen Hause getrennten Scholaren überhaupt. Das alte, örtliche Kloster war weder Schule noch Erziehungsanstalt mehr. Die Jugend strömte in die Städte und zu ihren Hochschulen. Jetzt kam es darauf an, ob und wie das alte Princip der Klostererziehung mit dieser neuen Bildung sich wieder verbinden lasse. Und diese Verbindung ist es welche in der Zeit von der wir reden, die Orden an den verschiedenen Hochschulen wenigstens zum Theil wieder hergestellt hat. Denn diese Orden, unter ihnen zumeist die glaubensstrengen Dominikaner und die glaubensfreudigen Franziskaner, erkannten sehr wohl, daß man den Kampf gegen das neue Bildungswesen nicht so sehr bei der schon fertigen Philosophie, als vielmehr bei dem jungen Studenten selbst beginnen müsse. So wie daher eine Schule an Ruf gewinnt, lassen sich sofort die Orden an ihrer Seite nieder mit ihrer klösterlich geordneten Schulanstalt, in der Lehraufgabe mit jener gleich, in der Erziehungsaufgabe von jener wesentlich verschieden. Nur hatten jene scholae entweder durch die Kathedralen selbst, oder durch ihre Scholaren die Mittel für ihre Entwicklung; die Lehrorden dagegen waren an die Armen gewiesen. Ihre Macht wäre daher unbedeutend gewesen, wenn ihnen nicht ein zweites Element zu Hülfe gekommen, und ihnen den Besitz verliehen hätte dessen sie bedurften. Und das war das Stiftungswesen des Mittelalters.

Wir halten fest daran, daß auch das Stiftungswesen nur in seiner großen historischen Continuität recht erkannt werden kann.

So lange wir eine hellenisch-germanische Geschichte kennen, sehen wir alle Stämme und Völker derselben an der Idee einer Genossenschaftlichkeit festhalten, die in einer allerdings stets verschieden gestalteten aber stets lebendigen Gemeinschaft des Lebens zum Ausdruck kommt. Das starke Bewußtsein der Zusammengehörigkeit, die älteste hellenische συνχῶρα, erzeugt die Syssitien der Griechen, die ursprünglich allen Stämme eigen waren. Wir haben die Entwicklung derselben zu den großen Tempelfesten von Hellas bis zu der Idee der Syssitien des Aristoteles gesehen. Aber immer bleibt ihnen der Charakter irgend einer Verbindung mit dem Gottesdienste; bei allen hellenisch-germanischen Völkern wird jede innere Gemeinschaft zu einer Art des Dienstes des Göttlichen in uns, und erst die neueste Zeit hat die rein wirthschaftliche Genossenschaft davon geschieden. Als daher das Christenthum kommt, nimmt es sofort diesen Gedanken in sich auf. Es ist einer der tiefsten Sätze in der Lehre Jesu, daß wo zwei in seinem Namen bei einander sind, er selbst unter ihnen sei. Das ist kein Glaubenssatz des Orients, weder seiner

Mysterien noch seiner Säulenbewohner. Es ist ein hellenisch-germanisches Princip, wie seine mysteriöse Verkörperung, das Abendmahl. Und als nun das Christenthum weiterschreitet, spaltet sich gleichsam diese noch unentwickelte Vorstellung in die zwei großen Gebiete, welche von da an neben einander gehen. Ihre Wirkung beginnt schon in der alten Welt, ihre Folgen reichen bis mitten in die Gegenwart. Sie sind so mächtig und allgegenwärtig geworden, daß wir sie mit zwei Worten gewiß vollkommen verständlich machen.

Das erste ist der Gedanke der Gemeinschaft aller Güter und des ganzen Lebens in dem was wir das Cönobitenthum nennen. Das zweite ist der Gedanke, daß in jedem Einzelreichthum ein Theil der Gottheit gehört, und daß es eine, jetzt christliche Pflicht ist, diesen Theil von dem eigenen Gute auszuscheiden und ihn im Dienste der Gottheit der leidenden Menschheit in Liebe und Demuth zu weihen. Das sind die frommen Stiftungen, die piae causae, die schon die römische Kaiserzeit kennt, die aber das Princip des römischen Rechts auch jetzt noch nicht versteht. Aus dem ersten entwickeln sich dann die Klöster mit ihren Ordensregeln, die nicht weiter hierher gehören, aus dem zweiten das so gewaltige Stiftungswesen bei allen germanischen Nationen. Dereinst werden wir eine Geschichte dieses Stiftungswesens haben, welche, wenn eine Gründlichkeit wie die eines Gierke sich mit der pragmatischen Faßbarkeit eines Stintzing und Stubbe und dem historischen Sinn der socialen Auffassung eines Held verbindet, sich von selbst zu einem großartigen Gebiete der Wissenschaft der Geschichte erheben wird. Wir können hier nur die zwei großen Richtungen andeuten, auf deren Scheidung diese Geschichte beruhen wird.

Die eine dieser Richtungen im gesammten europäischen Stiftungswesen enthält die Gesammtheit dessen was wir als die kirchlichen Stiftungen bezeichnen müssen. Sie sind Stiftungen für den Gottesdienst, dieser großen Gemeinschaft aller christlichen Nationen. Die zweite ist dagegen die mit der wir es zu thun haben. Es sind die eigentlich frommen Stiftungen. Sie sind der erste historische Ausdruck des tiefen Gefühls der germanischen Geschlechter für die sociale Frage, für das Leiden der Armen und Schwachen, für die ewig gleiche menschliche Berechtigung in der ewigen Verschiedenheit der Besitzenden und Nichtbesitzenden. Sie sind daher die wirthschaftliche Verkörperung der gemeinsamen Liebe mitten in der Gewalt, welche die Unterschiede des Besitzes auch über den Einzelnen ausüben. Sie ziehen sich durch ganz Europa; es ist die erste Bethätigung des humanitären, in allen germanischen Geschlechtern unverlöschbaren Elementes des tiefen Mitgefühls der Glücklichen für die Unglücklichen, der Empfindung der Gleichheit vor dem

Göttlichen gegenüber der Ungleichheit in irdischen Dingen. Es ist wohl der Mühe werth sich dieses so bescheidene und doch so edle und starke Stück der Poesie, welche die ganze germanische Geschichte durchdringt, zur vollen und warmen Anschauung zu bringen!

Auch diese eigentlich frommen Stiftungen sind wieder nicht einfach. Es ist auch für unser Gebiet nothwendig ihren wesentlichen Unterschied festzuhalten. In jener Zeit von der wir hier sprechen, gab es nur zwei Hauptarten derselben; erst in unserem Jahrhundert ist eine dritte, die rein wissenschaftliche, hinzugekommen. Die beiden Arten der frommen Stiftungen des Mittelalters aber waren die Stiftungen für die leibliche Noth der Armen überhaupt, und die Stiftungen für die Erziehung und Bildung der armen Jugend. Jede dieser Arten hat ihre Geschichte und ihre Statistik. Wie weit muß unsere Zeit noch von dem rechten Verständniß ihres ethischen Inhalts entfernt sein, wenn wir gestehen müssen, daß seit den etwas confusen aber höchst werthvollen Untersuchungen von Meiners (B. IV) nicht einmal von Savigny eine Berücksichtigung dieser so wichtigen Erscheinung vorliegt!

Das was nun in das Bildungswesen schon des 13. Jahrhunderts so tief hineingreift, sind eben jene Bildungsstiftungen in der ganzen germanischen Welt, die sich zuerst und naturgemäß an die Entstehung der Universitäten anschließen.

Und nun läßt es sich nicht verkennen, daß wenn der innere Drang dieselben zu gründen einen Theil des germanischen Charakters überhaupt bildet, die Ordnung derselben erst durch die Kirche gegeben wurde und gegeben werden konnte. Sie war es die wenigstens in ihrem Princip die Idee der ursprünglichen Gütergemeinschaft festgehalten hatte; das Decretum schon faßt in eigenthümlicher Weise die ältesten hellenischen Anklänge derselben mit den strengen römischen Rechtsbegriffen und den göttlichen Forderungen des Christenthums in der — nur zu selten beachteten und doch die erste Grundlage aller Utopien bildenden Distinct. VIII can. I des Decretums zusammen unter der Ueberschrift: „Jure divina omnia sunt communia omnibus, Jure vero constitutionis hoc meum, illud alterius est“ — mit dem „Dictum Gratiani“: „nam jure naturali omnia sunt commune omnibus, quod non solum inter eos servatum creditur de quibus legitur, (multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una. Act. 4) verum etiam praecedenti tempore a philosophis traditum monitur. Unde apud Platonem illa civitas justissime ordinata traditur, in qua quisque proprios nescit affectus. Jure vero consuetudinis vel constitutionis hoc meum, illud alterius.“ — Die Decretalen haben dann allerdings diesen hohen urchristlichen Standpunkt vergessen; wohl aber nehmen sie dagegen den

zweiten sehr praktischen ein, daß die Verwaltung jeder solchen pia causa der Kirche gehöre. Das war nun allerdings für die Armenstiftungen nur theilweise durchzusetzen; unzweifelhaft aber erschien das Princip da wo es sich um eigentliche Bildungsstiftungen handelte, da die ganze Bildung in geistlichen Händen war. Das war um so verständlicher als grade Innocenz III. das alte schon von Basilius aufgestellte Princip in seiner lateranensischen Schulordnung zum geltenden Recht machte, daß die magistri kein Honorar und die superiores kein Entgeld für die Zulassung der Nichtbemittelten annehmen durften (s. oben). Nun eröffneten die großen Städte ihre vielbesuchten Hochschulen, in Paris für Theologie und Philosophie, in Bologna für Jurisprudenz, in Montpellier für Medicin, in England Oxford und Cambridge für die artes — elend genug ging es wohl da den Armen unter den wandernden scholares. Kaum ein Haus war zu finden, wo er Obdach suchen konnte; mußten doch in vielen Städten die Magistrate in Verbindung mit den nationes eigene Miethordnungen gegen die Prellerei der Hausbesitzer aufstellen (s. auch dazu Wood I, 107), oder den scholares eigene Viertel anweisen. Und wohin sollte jener Scholar wenn er krank wurde? Wer sollte ihn anhalten die Sacramente zu benützen und die Messe für sein Seelenheil zu hören? Da erbarmten sich edle Herzen. Sie begannen wohl zuerst Krankenhäuser, hospitia zu stiften, dann aber auch Wohnhäuser, die zugleich genossenschaftliche Lehrhäuser seine sollten. Namentlich in Paris und in England entstand das; dann schloß sich ein Vermächtniß nach dem andern an die erste Stiftung, und sie wurden mächtige Factoren des großen Lehrkörpers. Allein jetzt mußte die Frage kommen, wer sie denn nun verwalten, und in dieser Verwaltung Unterricht und Sitte zugleich vertreten solle? Die Weltgeistlichen vermochten das nicht, schon des kirchlichen Dienstes wegen. Da traten nun die geistlichen Lehrorden auf. Es waren Mönche, vor allen die Franziskaner, die uns — freilich hat er die Dominikaner dabei übergangen — Reuter in seinem 7. Buche (Gesch. d. rel. Aufklärung) so scharf charakterisirt. Sie hatten gleich anfangs sich bei den Hochschulen angesiedelt, auch ohne Kloster — war es doch Grundsatz der Franziskaner, daß sie absolut kein Eigenthum haben durften, nicht einmal ein eigenes Kloster. Aber das lag ihnen nahe, das alte Cönobitenthum zu erneuern, indem sie die scholares in den unter ihrer Leitung stehenden Häusern unterbrachten, und dann ihre Lehre mit der klösterlichen Zucht, dem regelmäßigen Gottesdienst, der Pflicht der gemeinsamen Studien, dem strengen Verbot des nächtlichen Herumschwärmens verbanden und damit ihrem Ordensgeistlichen die Leitung und Aufsicht — das regere scholas des Innocenz — anvertrauten. Und als nun diese Cönobien auch den Unterricht ertheilten, entstanden

die collegia aus ihnen, zuerst natürlich und im großen Maßstabe in der Hauptuniversität Europas, in Paris. Natürlich nun war es, daß sie anfangs nicht in, sondern neben derselben als eine zweite Lehrkörperschaft auftraten. Als reine Schulhäuser beginnend, werden sie schon im Anfange des 13. Jahrhunderts selbständige Erziehungsanstalten unter mönchischer Disciplin. Die fast einzige Quelle ihrer Geschichte ist noch immer für Frankreich Buläus, für England Wood; Meiners hat das Verdienst, dieselbe zuerst durchgearbeitet zu haben, und es war gar nicht nöthig daß Savigny, der von ihren ersten Anfängen überhaupt nichts zu wissen scheint und von England wirklich nichts weiß, gar so vornehm auf diesen hochachtbaren Gründer der Geschichte der hohen Schulen herabsah. Meiners zeigt uns gleich im Anfang seines Buches (B. IV), wie in Paris ein solches Collegium nach dem andern sich auf Grund jener Stiftungen bildete, die freilich anfangs wohl kaum etwas anderes als untergeordnete kirchliche Schulen, ganz der mönchischen Leitung überlassen, sein konnten; in Oxford und Cambridge bestand gradezu die ganze Universität nur aus der Gemeinschaft von lauter solchen collegiis, wie wir sehen werden. Dann aber, namentlich als die Franziskaner anfingen sich ernsthaft mit der Wissenschaft zu beschäftigen und Männer wie Duns Scotus hervorbrachten, stellten sie sich gradezu an die Seite der theologica facultas, forderten direct den Eintritt in dieselben, und machten dabei ihre Selbständigkeit selbst gegenüber der episkopalen Jurisdiction so geltend, daß schon die Decretalen ausdrücklich vorschreiben mußten daß kein „Collegium“ ohne höhere kirchliche Erlaubniß gegründet werden solle (c. dilecta 14 de excessib. Praelatorum). So werden sie anfangs die Privatlehranstalten der Mönchsorden, jede derselben im eigenen Hause, mit ihrem Gottesdienste eben nicht der Kathedrale, sondern irgend einer andern Parochialkirche angehörend (Oxford und Cambridge), aber gewiß gleich anfangs sich als Theil der Hochschule, und dann der Universität selber fühlend. Als daher im 13. und 14. Jahrhundert um den Eintritt der Bettelmönche in die Universitas von Paris gekämpft ward, handelte es sich keineswegs um ihre Befugniß magistri oder professores zu werden, die ja „quaelibet schola“ besaß, sondern darum, diese collegia als solche in die Universitas aufzunehmen; während in England die alte Universität seit dem 13. Jahrhundert genau das blieb was sie jetzt ist, nichts als eine Gemeinschaft grade solcher Parochialcollegien ohne eigentliche facultas theologica juridica, oder artistarum (s. u.). Und das ist nun der Charakter dieser aus den Stiftungen sich herausbildenden ältesten collegia. Sie sind ursprünglich weltliche scholae mit Kirchendienst und kirchlicher Erziehung, und wenn man mit Recht sagt, daß die Orden in der Kirche eine Kirche bildeten, so bildeten diese Collegien Universitäten

in der Universität. Sie zeigen uns ein ganz selbständiges Stück der Geschichte der letzteren; und wenn man ihren Ursprung festhält, so ist auch schon auf diesem Punkte leicht zu sagen, in welchen Formen sich ihr Einfluß bis auf die heutige Zeit erhalten konnte. Nur daß wir hier wieder der tiefen Verschiedenheit der Culturvölker und ihres ganzen Bildungswesens der Folgezeit begegnen.

Frankreich, England, Deutschland.

Frankreich scheint die eigentliche Heimath solcher collegia zu sein. Das erste hospitium des Johannes, Leibarzt des Königs von Frankreich, war 1217 den Dominikanern übergeben; von andern ähnlichen aus dem Anfange des 13. Jahrhunderts, wie von dem Collegium bonorum puerorum St. Honorati (Buläus III, 45), ist es zweifelhaft, ob sie Bildungsstiftungen gewesen (Meiners a. a. O. 107 ff.). Als den Dominikanern die Franziskaner folgten, war der Andrang in ihren Klöstern so groß, daß sie bald eigene Häuser dafür bauen mußten. Bald wurden diese collegia reich; die Cisterzienser konnten schon 1242 eine eigene Bibliothek anlegen und aus den alten hospitiis ein erträgliches Unternehmen machen — „a Coenobiis seu domibus suis annuas pensiones obtinebant" (Bul. III, 185) grade wie in Oxford (s. u.). Dann wurden sie, und gewiß neben ihnen auch andere mit bestimmten Einkünften (certis reditibus, ib.) dotirt. Das berühmteste dieser collegia aber war das, welches Robert von Sorbon im Jahr 1230 für die pauperes in Theologia studentes gründete, der Anfang der heutigen Sorbonne in Paris, deren Geschichte Duvernet, Histoire de la Sorbonne speciell behandelt hat. Zunächst waren alle solche collegia von Paris wesentlich für den kirchlichen Stand bestimmt; jeder Orden zog sich seine eigene Novizen in denselben, jedes Collegium empfing — die Sorbonne im Jahr 1276 — nach der Vorschrift der Decretalen (s. o.) eine bulla des Pabstes, welche dasselbe bestätigte und ordnete; nur die Sorbonne, welche jene bulla direct unter den Kanzler der Universität und die Rectoren und Domäne derselben gestellt, ging schon im 13. Jahrhundert über die reine Theologie hinaus und nahm die humanitäre Bildung in sich auf, wodurch sie allmählig die Hauptträgerin derselben selbst innerhalb der Universität ward; Duvernet sagt, daß eigentlich erst mit der Sorbonne die culture des langues savantes als solche, das Element der philologischen Facultät entstanden sei, aus der sich dann für Frankreich die culture des belles lettres entwickelt habe, die Grundlage der noch heute bestehenden Faculté des lettres, neben welche dann später das Collège de France 1530 mit seiner specifischen Stellung in der Napo-

leonischen Université auftritt. Fast gleichzeitig stiftete dann die Königin Johanna das nicht minder berühmte Collège de Navarre, dessen innere Ordnung Buläus (l. l. T. III u. IV) beschreibt; andere Beispiele aus Crevier bei Meiners. Wir dürfen das Einzelne nicht verfolgen; über andere Universitätsstiftungen in Frankreich fehlen uns Nachrichten; aber Eins haben sie der ganzen Folgezeit bis heute hinterlassen, was dem französischen Bildungswesen im Unterschiede vom deutschen seinen Stempel aufgedrückt hat.

Jene französischen collèges nämlich haben theils durch ihre Hinwendung zu der unbemittelten Classe, theils durch ihre wenigstens formell gute Organisation und strenge Erziehung das in ganz Frankreich hervorgerufen, was wir das Internat nennen: die Uebergabe der Kinder an Erziehungsinstitute, in denen sie das elterliche Haus ganz verlassen. Denn die Pariser Erfolge eiferten die ganze Geistlichkeit zu gleichem Streben in allen Unterrichtsanstalten des Landes an, und die Einrichtung solcher Internate, von den kirchlichen Anstalten auf alle weltlichen Bildungsgebiete übergehend, ist mit Recht seit dieser Zeit als ein charakteristisches Element des französischen Bildungswesens betrachtet worden. Es steht seit dieser Zeit wenigstens für alle Städte Frankreichs fest, daß das Haus seine erziehende Gewalt verloren hat. Die üblen Folgen zeigten sich schon in diesen collèges bald genug; schon im 15. Jahrhundert trat in jenen Stiftern eine Verwilderung ein, welche das entschiedene Eingreifen der Regierung nothwendig machte, und wenigstens formell vieles besserte. Meiners hat aus Buläus uns eine ganze Reihe solcher Kämpfe, speciell solcher der Sorbonne aufgezeichnet. Aber Eins konnte weder durch gute Einrichtung noch durch praktische Regierungsmaßregeln geändert werden, und das wirkt grade in Frankreich bis zu unserer Zeit fort, und prägt dem ganzen französischen Bildungswesen im Unterschiede von dem deutschen und englischen seinen dauernden Charakter auf. Dieses Princip der Internate gab dem ganzen Unterricht in Frankreich jene formale Gleichförmigkeit, die noch heute auch in seiner höheren Bildung herrscht. Das Internat hat nicht nur den Unterricht bis auf dies Jahrhundert ganz in die Hände der Geistlichkeit gegeben, sondern es hat in demselben die Individualität des geistigen Lebens vernichtet, auf der das Bildungswesen der beiden andern Culturvölker beruht. Das ist sein eigentlicher Fluch, und wohl den andern, daß sie es entweder wie Deutschland ganz, oder wie England doch von der Masse seiner Familien fern zu halten wußten! — Dennoch haben jene Stiftungen für jene Zeit in hohem Grade heilsam gewirkt. Zunächst aber mußte für unser Gebiet allerdings die Frage entstehen, wie sie sich denn nun zu der entstehenden Universität verhalten würden; und in der That kann

grade die Pariser Universität ohne Natur und Organisation dieser collegia nicht klar werden. Wir werden sie daher unten wiederfinden.

England bietet uns nun allerdings dieselbe Erscheinung der Collegien, aber sowohl in anderer Form als mit anderer Wirkung. Nur müssen wir gleich gestehen, daß uns hier auf gewissen Hauptpunkten die Quellen verlassen, obwohl grade die Eigenthümlichkeit der englischen Universität groß ist. Schon Alfred soll eine „Academia" nach karolingischem Muster in Oxford gestiftet haben; es scheint kaum zweifelhaft, daß es sich dabei um eine Kathedralschule mit Internat handelt. Allein schon hier tritt uns die Grundlage des Unterschiedes von Paris entgegen. Denn die erste Verleihung Alfreds ist nicht so sehr eine eigentlich fromme Stiftung als vielmehr eine königliche Ueberweisung von öffentlich rechtlichen Schuleinkünften an die neue Lehranstalt, da sie, wie Wood in seiner Historia Oxoniensis I, 46 erzählt, schon anfangs von Alfred mit „stipendiis e fisco regio seu scaccario" versehen wurde. Die Schule selbst ward dadurch ein Hauptsitz der alten angelsächsischen Bildung, so daß nach Wood „Guilelmus ille Conquestor" der Schule diese Einnahme entzog, bis Eduard III. sie wieder herstellte, „ut Scholares Clericique quacunque de causa spoliati in integrum restituerentur". Und das war es, was grade diesem Kerne der Oxforder Universität ihnen Charakter gab; denn die scholares dieser scholae hatten dadurch ein Recht auf ein öffentliches Einkommen, und nahmen damit, und gewiß schon früher als wir es nachweisen können, auch das alte angelsächsische Recht auf die eigene Verwaltung des Vermögens in Anspruch, während sie die Lehre ihren eigenen Weg gehen ließen. Das ist es, was die ganze folgende Geschichte der englischen Universitäten beherrscht. Denn schon im 13. Jahrhundert siedelten sich die Orden auch in Oxford an: Wood setzt das Auftreten der Dominikaner und Franziskaner in das Jahr 1221 (p. 62); nach ihnen kamen andere, welche „propterea quod in Urbe illa aedes Scholarium plenae essent" neue Häuser bauten und diese vermietheten, sich damit ein Einkommen schaffend für das sie keine Rechenschaft ablegten, und so entstanden die zwei wir können sagen Rechtsgruppen der scholae und der scholares, die Wood „praetermissis antiquissimis illis scholis", über die auch er keine Quellen hat finden können, gleich anfangs als neben einander bestehend, scheidet: die scholae seculares, welche die scholares entweder selbst besaßen (domus suas) oder von den Bürgern mietheten (conducebant) und in denen weltliche Gegenstände gelehrt wurden (in quibus seculares maxime legebant et exercitia praestabant), und die regulares, die Internate der alten Klosterschulen, quae infra Hospitii cujusque Religiosi praecinctu jacebant (II, init.). Die ersten ent-

sprechen offenbar den deutsch-italienischen bursis, die zweiten aber sind eigentliche Klosterschulen, welche von den verschiedenen Orden errichtet wurden: coenobia, in denen aber wie in den alten Klosterschulen der karolingischen Epoche nicht bloß die novitii et juniores Conventuum nostrorum Monachi, sive Benedictini, sive Franciscani, sed et alii quamplurimi pro sodalitiorum ratione de variis Angliae Coenobis adventantes, ad pietatem bonasque literas instruebantur". Der kirchliche Vorstand dieser Cönobien hieß dann der coenobiarcha, und Wood führt sieben solcher Cönobien verschiedener Orden in Oxford auf. So bestand die universitas durch dieses Eindringen des mönchischen Elementes aus zwei scharf einander entgegenstehenden Classen von scholares, während die magistri regentes doch zusammen ihre universitas bildeten. Die Folge war ein beständiger, oft höchst blutiger Kampf zwischen beiden, und das Ende desselben — und hier ist der Punkt wo wir nicht mehr klar sehen — das Unterliegen des mönchischen Elementes, aber nicht als Vernichtung jener Cönobien überhaupt, sondern als Aufhebung des klösterlichen Princips der absoluten kirchlichen Verwaltung und Umgestaltung derselben in lauter Selbstverwaltungskörper der scholares, die damit auch alle Stiftungen in ihre eigenen Hände bekamen. Diese Stiftungen, als solche Selbstverwaltungskörper unter die eigenen scholares gestellt, behielten die strenge kirchliche Ordnung bei, die den Rechtstitel ihrer Stiftung selbst bildete, und übertrugen dieselbe — wann und wie im Einzelnen können wir nicht mehr nachweisen — auch auf die königlichen Stiftungen, so daß jede derselben ihren eigenen Besitz mit eigenem Hause und Stiftgütern, in dem Hause aber die alte Cönobitenordnung bewahrte in Kirchendienst, Kleidung, häuslicher Abgeschlossenheit, gemeinsamem Mahle und eigener innerer Jurisdiction. Und diese, auf dem Continent ohne Beispiel dastehenden, der Selbstverwaltung ihrer Angehörigen unterworfenen Stiftungskörper sind nun die Collegia von Oxford und Cambridge; ihre Mitglieder haben ein erworbenes Recht auf die Einkünfte des einzelnen Collegium, aber sie müssen dafür im Hause des College wohnen, dürfen nicht heirathen (bis 1882), und werden daher auch von den Collegen gewählt, um vermöge der Wahl und des Eintrittes an den Einkünften und dem Unterhalt als Genossen und nicht mehr als bloße scholares Theil zu nehmen. Diese wahlberechtigten scholares, jeder mit seiner Präbende wie nach canonischem Recht, heißt jetzt der fellow. Solcher Collegien zählt Wood 27 auf, jedes derselben mit genauer Angabe seiner Organisation und seiner Besitze; sie sind ursprünglich nur zum geringen Theil wohlhabend, aber sie bestehen fast ausschließlich aus Grundbesitz, und das ist die Ursache weßhalb sie als ständische Körper-

schaften ein Recht auf Parlamentssitze haben, und zugleich der Grund weßhalb der fellow den kirchlichen Homagialeid leisten muß, während das Stiftungselement wieder darin durchbricht, daß der Eintretende den Eid leisten muß daß er weder einen eigenen Besitz noch ein Einkommen von fünf Pfund habe: „that he has not an estate in land or inheritance, nor a perpetual pension of five pounds per annum". So erzählt wenigstens ein im Anfang des vorigen Jahrhunderts vielgelesenes Pamphlet gegen Oxford: Terrae filius, or the secret History of the University of Oxford (2. Aufl. 1726), das wohl mit mehr Vorsicht zu gebrauchen ist als Meiners es gethan; denn es ist eine reine Parteischrift. Aus diesen Verhältnissen erklärt sich denn auch der Charakter des ganzen Studiums, das auf Grundlage jener Colleges seinen Schwerpunkt nicht eben in den Universitäts-Hörsälen und Häusern, sondern in den Colleges selber hat und daher fast nur auf dem Privatstudium der Einzelnen beruht; der englische Tutor ist der, hier als regelmäßiger Factor des Studiums wiedererscheinende Pädagogus, und dadurch die ganze englische Universität mit den continentalen überhaupt kaum zu vergleichen. Doch fehlen, wie gesagt, nach Wood spätere Quellen und Bearbeitungen.

Die dritte Hauptform, in welcher die Stiftungen als Element der Universität auftreten, ist nun die deutsche, da in Italien dieselben höchst vereinzelt und bedeutungslos sind. Man muß diese Stiftungen für die deutschen Universitäten in zwei große Gruppen scheiden, von denen die erste bereits eingehend von Meiners behandelt ist, die zweite aber noch jeder historischen oder statistischen Behandlung entbehrt. Wir fassen die erste als die alten Bursen zusammen, die letzteren als das Stipendienwesen. Die Bursen beruhten auf dem allgemeinen französischen Princip der Collegia, des Zusammenwohnens — „habitationes scholarium pauperum e diversis nationibus" (Meiners I, 150; Kink, Gesch. d. k. Univ. Wien I, 35. 36 hat von den Wiener Bursen nur kurze Andeutungen, von den Wiener Stipendien gar nichts). Dieselben hatten sehr verschiedene Gestalt und Umfang, aber in einem Punkte scheinen sie alle gleichartig gewesen zu sein. Die Burse verwaltete sich selber mit einem selbstgewählten Rector oder praefectus bursae, wobei der Unterhalt der Studenten sehr oft Gegenstand von Unternehmungen graduirter Personen war (pensiones — pension); dabei ist gewiß oft gemeinsame Repetition vorgekommen, allein Grundsatz war das nicht. Denn die deutschen Bursen haben nie unter geistlichen Orden gestanden wie in Frankreich und England; sie waren nichts als Wohnungen und Pflegeanstalten, und ich finde auch nirgends daß sie, wie in Frankreich zum Theil, aus Hospitälern hervorgegangen sind. Daher spielen sie in

der Geschichte der Universitäten so gut als gar keine Rolle; sie haben nie den Charakter von Lehrkörpern angenommen, und daher auch nie das eigentliche Wesen der deutschen Universität angegriffen, die von Anfang an den Schwerpunkt ihrer Bedeutung in den Organismus der bestimmten vier Facultäten legte, wie wir gleich sehen werden. Dagegen hat sich das Stipendienwesen in keinem Lande Europas so sehr entwickelt als in Deutschland. Man kann sagen daß diese Stipendien fast von Anfang an auf zwei durchgreifenden Principien ruhen, die von außerordentlicher Bedeutung im Einzelnen, aber freilich von sehr geringer im Ganzen sind. Das erste Princip ist das allerdings gewöhnliche der Bedürftigkeit, das zweite aber ist die Verbindung ihrer Ertheilung mit irgend einer Studienleistung. Hält man so dieses Bursen- und Stipendienwesen mit den collegiis von Frankreich und England zusammen, so wird man sagen, daß es auf deutschen Universitäten überhaupt keine Colleges im französisch-englischen Sinne gegeben hat: das Collegium ist hier gleich anfangs der Hörsaal; mit den deutschen Universitäten beginnt daher auch hier eine andere Epoche.

Nicht ohne Interesse ist schließlich dabei eine Stelle aus Wood, die auch Reuter entgangen ist, über die Stellung der Juden in Oxford. Vom Jahr 1075 sagt derselbe: In praecipuis Urbis parochiis — habitacula consecuti, magnas paullatim opes accumulabant, totque deinceps sedes in Parochiis coemerunt, ut iisdem veteres novique Judaismi nomine adaptata brevi fuerint. Hier errichteten sie Schulen, in welchen sie linguam Hebraicam praemonstrabant et dogmata Rabbinica haud levi Academicorum emolumento. Clerici praeterea nostrates in aliis eorum habitaculis docebant, Aularum titulis insignitis. Vom Jahr 1289 sagt er dann: Hoc anno et proximo sequenti, Anglia pelluntur Judaei propter varia quae patrarunt crimina; in Oxford wurden ihre Güter eingezogen und ihre Bücher fielen in die Hände der scholares, „inter quos habitur Roger Baconus, qui, ut obscura quaedam annotatiuncula testatur, illis se linguae Hebraicae initiis instruxit“ (I, 132). — Freilich waren die Juden mit Wilhelm dem Eroberer nach England und Oxford gekommen, und das vergaß ihnen Oxford nicht!

Die Hochschulen der Medicin. Salernum und seine eigentliche Bedeutung.

Wenn wir uns so lange bei der Entstehungsgeschichte der Hochschulen aufgehalten haben, so geschah das weil es sich dabei nicht um die Einzelgeschichte dieser Schulen handelte. Sie sind vielmehr die ersten Träger der europäischen Wissenschaft. Und bei jeder derselben ist

das das Bedeutsame und wahrhaft Historische, was sie für alle anderen zugleich leistet.

Es ist ein Beweis für das keineswegs sehr entwickelte Verständniß der europäischen Bildungsgeschichte, daß man in den Behandlungen grade der Universitäten und ihrer Grundlagen, speciell aber in der Geschichte der Philosophie, die Entstehung und den Einfluß der medicinischen Hochschulen in den Hintergrund drängt. Allerdings wird man wenig von ihrer Bedeutung ersehen, wenn man sich nicht auf einen Standpunkt stellt, der die ganze Geschichte des Bildungswesens Europas umfaßt.

Die medicinische Wissenschaft ist auch hierin ihren eigenen Weg gegangen. Sie beginnt als Wissenschaft bereits bei den Aegyptern, erzeugt mächtige Schulen und eine ganze Literatur bei den Hellenen und Römern und geht von ihnen in gleichem Schritte mit allen andern antiken Wissenschaften auf die Germanen über.

Von dieser Medicin als Wissenschaft haben wir nun hier nicht zu reden. Aber das wodurch sie gleich im Beginne unserer Zeit allen andern Gebieten der wissenschaftlichen Bildung an die Seite tritt, und dann derselben, wenn auch erst spät, eine ganz neue Welt eröffnet hat, zeigt sich in seinen Anfängen vollkommen ebenbürtig und gleichzeitig mit den übrigen Theilen des Bildungswesens in dem Auftreten der medicinischen Hochschulen des Mittelalters. Für die Geschichte und Literatur derselben ist auch in den Behandlungen der Entstehung der Universitäten so gut als nichts gethan, und Savignys Andeutungen sind nicht der Rede werth. Erst nach einem Werke wie dem von Häser ist es möglich, nunmehr ohne auf Einzelnes einzugehen, das Entstehen der medicinischen Hochschulen und ihre Bedeutung für die große Gesammtarbeit des europäischen Geistes zu charakterisiren.

Die alten Germanen hatten eine Art von Heilkunde, mystisch und traditionell wie alle ungebildeten Völker. Aber kaum haben sie das römische Reich erobert, als sie auch sofort beginnen sich von derselben loszureißen, und auch in der Medicin ihre Wissenschaft auf die der alten Welt zu bauen. Die Medicin ist in der That derjenige Theil des germanisch-europäischen Bildungswesens, der zuerst und am klarsten die alte Literatur als ihre, fast einzige Basis anerkannt und so auch auf diesem Gebiet die eigentliche Wissenschaft erst durch den Anschluß an die alte Welt erzeugt hat. Grade diese Hingebung an ihre Fachclassiker wiederum ist es, welche den Keim der in ihr lag, so weit über das Gebiet ihres Namens hinausgedehnt hat, daß sie zuletzt aus einer bloßen Fachwissenschaft zur Mutter einer Weltanschauung geworden ist, die sich vollkommen gleichberechtigt neben der kirchlichen der Theologie

und der politischen der Jurisprudenz hingestellt hat. Und so fremdartig sie daher auch Jahrhunderte lang neben den anderen Schulen dasteht, haben, wie wir sagen möchten, doch gleich anfangs alle Universitäten das bestimmte Gefühl gehabt, daß ohne ein medicinisches Fachwissen sie selbst unfertig seien.

Dieses Element der Medicin besteht nun darin, daß dieselbe vom Beginne an aus der alten Welt das Bewußtsein aufgenommen, die wahre Heilkunde stelle den Menschen in die Mitte aller natürlichen Erscheinungen und Kräfte und habe Gesundheit und Krankheit als einen Naturproceß zu betrachten, in dem sich zuletzt alle Factoren des natürlichen Daseins zu einem menschlichen Zustande kristallisiren. Und das ist es was dieselbe vom Beginne ihrer neuen Geschichte an aus einer Fachlehre zur Grundlage einer selbständigen Wissenschaft der Welt gemacht hat. Sie wird gleich anfangs die Begründerin der kommenden Naturwissenschaft. Es ist überflüssig, hier die ungeheure Arbeit zu beleuchten, die das auf der einen Seite derselben gekostet, und die sie auf der anderen damit angeregt hat. Aber mit der Naturwissenschaft beginnt eine zweite Welt des Geistes. Die Heilkunde allein ist ein Fach und ein Gewerbe, durch die Naturwissenschaft wird sie zum Berufe. Und das ist die Ebenbürtigkeit derselben mit den anderen Wissenschaften.

Denn das wissen wir jetzt alle, daß aus dem Studium des physischen Lebens sich das Studium der Natur überhaupt, aus diesem durch Chemie und Beobachtung das Studium ihrer letzten elementaren Kräfte, und aus diesem eine Weltauffassung entwickelt hat, die dann, wenn auch erst in Jahrhunderten geklärt, tief verschieden neben jeder theologischen und philosophischen dasteht. Denn sie ist die Wissenschaft nicht des Wahren in dem Werden der Welt, sondern des Gewissen im Dasein derselben. Sie allein ist absolut unfähig zu glauben; sie weiß nur zu wissen.

Wenn man nun die Stellung der Medicin in der germanischen Welt mit der in der antiken Welt vergleicht, so tritt uns eben dieser tiefe Unterschied entgegen. In der alten Welt hat sich die Medicin fast absolut nicht über die Heilkunde erhoben; in der germanischen dagegen fängt sie vom ersten Anfang an die Naturwissenschaft mit der Medicin zu verschmelzen und nach der höheren Einheit beider in einer höchsten Gesammtauffassung des Daseins zu suchen. Während alle andern Wissenschaften ihr Gebiet immer bestimmter begränzen, hat sich durch jene Verbindung die Forschung des begränzten Stoffes allmählig zur Wissenschaft des Unendlichen erhoben und damit aus dem was früher die Hauptsache war, der Medicin, jetzt einen Theil einer das wissenschaftliche All umfassenden Anschauung gemacht.

An der Schwelle dieser nur den germanischen Völkern gehörenden Epoche stehen die medicinischen Schulen.

Denn kaum beginnt mit Karl dem Großen in Kloster- und Kathedralschulen überhaupt das europäische Bildungswesen zu entstehen, so fangen auch die ersten Aerzte, namentlich bei den romanischen Germanen an, die alten medicinischen und naturhistorischen Werke zu lesen und zu bearbeiten. Hier hat der erste der großen kirchlichen Orden, der Orden der Benedictiner, lange vor den Dominikanern und Franziskanern sich seine eigenthümlichen Verdienste um Wissenschaft und Lehre erworben. Die Bedeutung der Leistungen der Benedictiner jedoch besteht nicht so sehr in der speciellen Pflege der Medicin, als vielmehr darin daß sie die letztere und mit ihr die Naturwissenschaften selbständig neben die Theologie und Philosophie zu stellen wußten. Sie schlossen sich daher mit ihrer allgemeinen Bildung wesentlich an die Encyclopädisten der letzten Römerzeit, und hielten die Stellung der Naturwissenschaften mitten in der kirchlichen und dialektischen Scholastik aufrecht. Von der letzteren herüber sind es hauptsächlich Albertus Magnus und Vincenz von Beauvais († 1264), welche das ganze Gebiet jener naturwissenschaftlichen Kategorien in Verbindung mit der Philosophie erhielten, während Roger Baco zuerst den ächt naturwissenschaftlichen Gedanken unter harter Verfolgung — er ward 1257 durch seinen Ordensgeneral Bonaventura in den Kerker geworfen, dann noch einmal 1277 verdammt und wieder eingekerkert, bis er 1291 erst frei ward — ausspricht, daß die eine Grundlage alles Wissens neben Glauben und reiner Vernunft eben die unabweisbare Gewißheit der Beobachtung sein müsse, grade wie sein nicht minder großer Zeitgenosse, Arnold von Villanova († 1312), der ihn allerdings in positiver Naturwissenschaft weit überragt. Von da an geht die letztere ihren eigenen Weg, für den wir hier auf Häsers vortreffliche Arbeit verweisen müssen. Es bedarf wohl kaum der besonderen Erwähnung, daß für diese Richtung, die gleich anfangs durchbrechende Verschmelzung der Philosophie mit der concreten Naturanschauung, Aristoteles die Grundlage und zugleich das Vorbild war. Das aristotelische Element ist es daher, bei dem die abstract wissenschaftliche Verschmelzung beider beginnt, während andrerseits der praktische Träger dieser naturwissenschaftlichen Richtung doch der Mediciner blieb. Nur dadurch ward die Erhaltung jener, gegen die Kirche wie gegen die Philosophie gleichmäßig indifferenten, ja seit dem 13. Jahrhundert feindlichen Richtung möglich, in der die höhere gebildete Welt schon damals die Ueberzeugung gewann die sich auch jetzt noch festhält, daß die Bedingung für den wahren Arzt die Naturwissenschaft sein müsse; des guten Arztes aber hat keine Zeit entbehren wollen. Daher denn

hat historisch der Arzt die Naturwissenschaft aufrecht gehalten, und zu Ehren gebracht, als die kirchliche Reaction sie aufs äußerste gefährdete, während in unserer Zeit umgekehrt die höhere Naturwissenschaft die Trägerin der Heilkunde geworden ist. Das aber hat nun auch über die Geschichte und Stellung der medicinischen Schulen vor und bei der Entstehung der Universitäten entschieden.

Denn natürlich war damit die erste Voraussetzung aller wissenschaftlichen Heilkunde, daß der Mediciner nicht bloß die lateinische Vorbildung überhaupt so gut als der Theolog und Jurist besitzen, sondern daß er sich auch nach derselben mit den lateinischen und griechischen Classikern, die ja allein die Elemente der Naturwissenschaft jener Zeit enthielten, ganz ernsthaft beschäftigen mußte. Nun umfaßte, wie wir wissen, jene Zeit die gesammte Beschäftigung mit der classischen Literatur in dem Ausdruck der „artes" im Unterschiede von Theologie und Jurisprudenz. Jeder wissenschaftlich gebildete Mediciner mußte daher nicht bloß das Trivium und Quadrivium der Vorbildung, die septem artes der Lateinschule, sondern auch die artes in ihrer Hochschule studiren, denn nur hier wurden Aristoteles und Boethius gelehrt und gelesen. Das ist der Grund der Erscheinung die in der Folge Jahrhunderte hindurch ihre selten beachtete Geltung hat, daß nämlich anfänglich, fast allenthalben bis zur zweiten Epoche der Universitäten, die Mediciner zu den Artisten gezählt werden. Es ist jetzt leicht verständlich welche tiefe Bedeutung diese Ordnung enthielt; sie war der Ausdruck des Gefühls, daß es sich bei dieser Medicin zuerst und vor allem um die Zukunft der Naturwissenschaft handele, und das um so mehr als eine Gränze zwischen ihr und anderen Gebieten der letzteren gar nicht äußerlich zu ziehen war. Das allerdings führt uns nun zu der Frage welche für unsere Aufgabe entscheidend wird.

Denn jene artistischen Studien waren eben doch noch keine Heilkunde. Wir müssen gestehen daß wir trotz der einschneidenden Untersuchungen Häsers zwar eine selbständige Literatur der eigentlichen Heilkunde finden, die vielleicht doch ihren ersten selbständigen Vertreter in der „Physica" der frommen Hildegard von Bechtelsheim (1099—1179) besitzt, aber nicht die Beantwortung der Frage, ob es schon damals diesseits der Alpen eigene scholae der Heilkunde als solcher gegeben, und wie an ihnen gelehrt wurde. Nach der ganzen Gestalt des mittelalterlichen Unterrichts kann es allerdings kaum anders gewesen sein, als daß einzelne Lehrer — den Namen magister medicinae gibt es wohl nicht — aufgetreten sind und in ganz freier Weise die anfänglichen „Schulen" um ihre Person herum gegründet haben. Es ist die alte Form der σχόλη, die hier wieder neu wird. Der Beginn solcher regel-

mäßigen scholae medicinae soll nun Salernum, und zwar schon im 9. oder 10. Jahrhundert gewesen sein. Genaueres wissen wir nicht. Um das 13. Jahrhundert aber tritt uns die fast mythische Gestalt der Salernitanischen Stiftung durch Friedrich II. entgegen. Vielleicht würde Savignys Scharfsinn, wenn er Lindenbrogs Constitutiones siculae wirklich nachgesehen, auch hier feste Grundlagen gefunden haben. Wir halten es aber für historisch wichtig daß sich ein ernster Forscher damit einmal beschäftige. Denn wir können uns des Eindrucks nicht erwehren, daß in den salernitanischen und neapolitanischen Versuchen Friedrichs II. etwas viel bedeutenderes zum Ausdruck kam, als die Organisation einer gewöhnlichen Schule. Nur muß man eben europäische Verhältnisse im Auge haben, und nicht bloß Süditalien oder die Geschichte der scholae.

Wir wissen, daß Friedrich II. im tiefsten Gegensatz zum Pabstthum, und dadurch auch zum ganzen Kirchenthum stand. Alles was beide angriff, fand in ihm einen treuen und festen Bundesgenossen, alles wodurch sie stark waren, in ihm einen thatkräftigen Gegner. Nun war eine der Hauptstützen dieses Kirchenthums eben die Pariser Universitas, und die ganze Lehre wie der ganze Einfluß dieser großen kirchlichen Pariser Schule, in der ganz Europa die Elemente seiner wissenschaftlichen Bildung fand, ruhte doch zuletzt auf der kirchlichen Lehre des Dogmas und dem dogmatischen Katechismus der Sententiae und Summa. Die Pariser Universität war daher die Universität des kirchlichen Glaubens. Diesem Glauben gegenüber war die Philosophie zu schwach. Wir haben ihren Kampf und ihr Unterliegen gesehen. Wenn man nun schon am Hofe Friedrichs II. gradezu aus Haß gegen das Kirchenthum auch den Glauben haßte, und doch mit der Philosophie nicht ausreichte gegen denselben, gab es dann nicht eine andere Form menschlicher Erkenntniß, auf welche man eine Weltanschauung erlangen konnte, groß genug in sich, um als Gegensatz zur kirchlichen Wissenschaft ein ganzes System von Wissenschaften darauf zu bauen? Und hier war es, wo ihm die bereits zur europäischen Berühmtheit gelangte Salernitanische Schule mit ihrer rein auf der Naturanschauung beruhenden medicinischen Arbeit entgegenkam. Es war das grade die Zeit, in der die arabische Wissenschaft nicht bloß in der Philosophie mit Alfarabi und Averroes gegen alles Dogma auftrat, sondern auch in Naturwissenschaft und Medicin Bahn brach. Häser hat uns das nachgewiesen (S. 682 ff.). War es daher nicht naheliegend, der Pariser kirchlichen Hochschule eine naturwissenschaftliche in Salernum entgegenzustellen, und vielleicht in Neapel diese, dem kirchlichen Lebensprincip direct entgegenstehende, alle Wissenschaften auf Naturkunde und Naturphilosophie zurückführende Universität zu gründen? Das, meinen wir, hat jene so unklare

Geschichte von Salernum und der beabsichtigten neapolitanischen Universitas Friedrichs II. zu bedeuten. Es ist wohl der Mühe werth, diese Erscheinung einen Augenblick festzuhalten. Freilich erklärt sich das Mißlingen von selbst. Eine theologische Facultät war an und für sich mit allen ihren Consequenzen ausgeschlossen. Eine juridische war gegen Kirche und Natur gleichgültig. Die artes waren ohnehin schon Gegenstand vieler scholae, und der naturwissenschaftliche Stoff war denn doch trotz Aristoteles noch nicht annähernd ausreichend. Dazu die stille aber starke Arbeit der ganzen dogmatischen Geistlichkeit gegen dieselbe, deren erste Aufgabe es war, den Plan selbst todtzuschweigen. So trat jener an sich so großartige Gedanke des deutschen Kaisers in das historische Dunkel. Aber eines blieb. Von da an werden die Lehrstätten auch der Heilkunde zu eigenen scholis; freilich keine kirchliche, von den Benedictinern gegründete, was schon Huber in seiner Geschichte der Engl. Univ. I, 15 als unmöglich erkannte, wohl aber weltliche, wesentlich in derselben Weise wie die juristische in Bologna, zuerst in Salernum selbst, von da aus — oder auch selbständig — an anderen Orten wie zu Mons Pessulanis (Montpellier). Von einer selbständigen schola medicinae in Oxford berichtet auch Wood (II, 18), ohne jedoch irgend etwas genaueres anzugeben. Sie stand offenbar mit den anderen scholis in Verbindung. Dadurch nun konnte allerdings ein bedeutender Einfluß in formaler Behandlung wie in dem Geiste der Lehre von dieser Seite nicht ausbleiben, der dann um so stärker ward, je mehr sich die Medicin mit den andern Hochschulen zur Universität zusammenschloß. In der That erscheint im Laufe des 13. Jahrhunderts die bestimmte Gestalt rein dogmatischer Behandlung der Medicin in Paris, im wesentlichen Unterschiede von der naturalistischen Richtung in Montpellier. Simon von Genua (1270—1303) schreibt bereits nach dem Vorbilde der Theologen eine Clavis sanitatis, nach Muster der Sententiae, und Mathias Sylvaticus († 1342) die Pandectae medicinae; während dieser Richtung gegenüber Arnoldus de Villanova (1235 bis 1312) als Träger der eigentlichen medicinischen Forschung gilt. Häser bezeichnet das Verhältniß vortrefflich, indem er sagt, daß die Lehrer von Montpellier auf die empirische und praktische Ausbildung das Hauptgewicht legten, Italien und Paris dagegen auf die Scholastik. Wir denken daß nach dem Princip der Lehrfreiheit in der Medicin jeder eine schola eröffnen konnte, und daß dies natürlich da am ersten und meisten geschah, wo überhaupt viele scholares sich für die artes zusammenfanden, so daß die scholae medicinae lange Zeit hindurch hier nur als die natürliche Fortsetzung der artes, namentlich für die Naturwissenschaften erscheinen, während in der That, wie es sich aus Häsers

Literaturgeschichte ergibt, die eigentlich medicinische Fachliteratur mit der artistisch-philosophischen oder scholastischen bis zur Entstehung der Universitäten nicht viel mehr zu thun hatte, als daß sie namentlich in Aristoteles dieselbe Quelle, und in der Latinität dieselbe Sprache besaß. Diese zwei Richtungen nun erscheinen daher auch in den beiden ersten Arten der scholae. Die strenge, eigentlich medicinische Schule geht aus dem ernsteren Studium der salernitanischen Bildung hervor, die „ihren Ruhm dem treuen Festhalten an der griechischen Heilkunde verdankt" und aus dem die erste Prüfungsordnung des medicinischen Studiums von König Robert von Sicilien (1140) und dann der erste gesetzliche Lehrplan aller Fachschulen, zunächst allerdings nur für die medicinischen Schulen von Salernum, von Friedrich II. erlassen (1224) hervorging. Diese Lehrordnung hat sich offenbar aus der kirchlichen Lehrordnung des lateran. Concils gebildet (s. oben); sie bestimmt, dem Ideengange des Kaisers gemäß, daß die ganze Heilkunde ein dreijähriges Studium der artes und dann ein zweijähriges der eigentlichen Medicin umfassen solle, worauf dann ein Jahr praktischer Lehre (unsere Klinik) bei einem Arzte zu folgen habe. Für das erste war Aristoteles (libri physicorum und parva naturalia) die Grundlage; für das zweite Galen und Hippokrates. Dabei fanden die disputationes wie bei den Artisten freien Raum. Wir dürfen uns dabei nicht auf das Einzelne einlassen, das uns jetzt durch Häsers lichtvolle Gründlichkeit vorliegt. Allein es ergibt sich im Ganzen, daß das ganze medicinische Bildungswesen in dieser ersten Epoche der medicinischen Hochschulen bereits einen in sich geschlossenen und mehr als hundertjährigen Organismus bildete, als es in die Universitäten eintritt, allerdings auf derselben Grundlage wie jene, der allgemeinen Latinität und Classicität Europas stehend. So mußte sich in Montpellier jeder Docent einer Prüfung durch den Bischof von Maquelonne unterwerfen; der Kanzler steht an der Spitze der Universität mit den doctores regentes. Hier ward 1242 eine Facultas artium und 1298 eine Facultas juristarum der medicinischen hinzugefügt; in Paris ward schon im 14. Jahrhundert gefordert, daß jedes Mitglied des ärztlichen Collegium de Ste. Come magister artium sein müsse. Denn wir wissen, daß vermöge dieser uncontrolirten Weise, Medicin zu studiren und dann als Arzt Gewinn zu machen, schon die Synode von Regensburg (877) strenge dem ganzen geistlichen Stande das Studium der Medicin — nebenbei auch der Rechte, s. u. — verbot: Leges et physicam non studeant sacerdotes, was mehrmals wiederholt und im Conc. Lateranense genau entwickelt wurde: Avaritiae namque flammis accensi, sagt das Concil, übernehmen die Priester Anwartschaft, patronas se causarum faciunt; da aber der impudicus

oculus impudici cordis sit nuntius, so soll ihnen auch das studium der medicina verboten werden. Daß aber auch für die Weltlichen jene Leichtfertigkeit medicinischer Lehrer ebenso gewöhnlich war wie zur Zeit der Römer, zeigt die Klage des Aegidius von Corbeil (Häser S. 822) und die des Johann von Salisburi (1110—1182, s. u.), die freilich zugleich sich auf alle magistri bezieht, und die uns die innere Nothwendigkeit einer Vereinigung aller scholae zu einer großen Einheit und objectiv festen Ordnung der Universitäten recht verständlich macht. In dieser nun erlangen daher auch die medicinischen Schulen, wenn auch erst langsam, ihre Stellung als medicinische Facultät. Und hier werden wir ihnen wieder begegnen.

Die juristischen Hochschulen. Bologna und das Corpus Juris Civilis. Paris und die Decretalen. Vacarius in Oxford.

Nach dem, was Savigny über die erste Schule des römischen Rechts beigebracht hat, wird es wohl keinem Zweifel mehr unterliegen, wie diese Schule entstanden ist. Es mag ungewiß bleiben, wann und wie die Florentina aufgefunden ward; aber daß Irnerius oder Werner einfach wie jeder andere wissenschaftlich gebildete Mann anfing den Text derselben vorzutragen, indem er, wie wir denken, diese Vorlesungen zuerst einfach an die artes anschloß, welche in der Kathedralschule wie in jeder andern Stadt gelehrt wurden, liegt so ganz in der Natur der Entstehung der damaligen scholae, daß wohl hier alles wenn auch nicht urkundlich bestätigt, so doch vollkommen klar ist. Allein es ist etwas anderes in dieser merkwürdigen Erscheinung, das uns bei ihr stillstehen läßt.

Als Irnerius auftritt, steht er mit seinem Corpus Juris Civilis ganz allein da in der Welt. Es ist ganz richtig, daß das römische Recht nicht gradezu untergegangen ist; außer dem was Savigny nachweist, kann man wohl jetzt den Schulbericht von Walafrid Strabo (s. ob.) und die Verbote der Synoden und Concilien schon aus dem 10. und 11. Jahrhundert anführen, in denen der Ausdruck „Leges" ganz wohl auch auf die Reste der römischen Jurisprudenz bezogen ward, da man in St. Gallen die Leges Barbarorum und das Theodosianum kannte. Es ist daher wahr, daß das C. J. Civilis nicht auf einen, der römischen Jurisprudenz ganz entfremdeten Boden fiel, selbst abgesehen von dem römischen Inhalt der Lex Visigothorum und dem Forum judicum in Spanien, das Savigny nicht einbezogen hat. (Freilich ist die neue Ausgabe des letzteren erst von 1826.) Allein trotzdem ist der Erfolg des Auftretens der Bologneser Schule ein so wunderbarer, daß er größere Factoren zu seiner Grundlage gehabt haben muß

als Ulpians Fragmenta und Pauli Receptae sententiae. Auch erklärt die Verfassung der lombardischen Städte zwar die Rechtsordnung und Stellung der schola in Bologna, aber nicht die Gewalt mit der ihre neue Rechtslehre in die ganze europäische Welt hineintrat. Hier haben andere, größere Gewalten gewirkt. Doch lagen sie so nahe, daß wenig Worte genügen, sie zu bezeichnen.

Wir haben gesehen, wie auf allen Gebieten in denen sich das Gesammtleben Europas geistig entwickelt, die Latinität und Classicität die große gemeinsame Grundlage bilden. Theologie, Philosophie, die artes, selbst die Medicin werden durch sie erst zum Range der europäischen Bildung erhoben. Nur ein wesentliches Gebiet gab es, das noch immer des Anspruchs entbehrte, in diesem Sinne eine europäische Wissenschaft zu sein. Das war das Recht. Wenn man nicht bestreiten wird daß es neben dem positiven Recht ein Rechtsbewußtsein gibt, so hatte Europa durch die Karolingische Monarchie allerdings ein großes germanisches Rechtsbewußtsein gewonnen, das neben dem christlichen und neben dem classischen selbständig das Reich als Einheit umfaßte. Die beiden letzteren Elemente arbeiteten nun in ihrer Weise fort, und ganz Europa erkannte sie freudig an als Grundlage seines geistigen Lebens. Aber das germanische Rechtsbewußtsein war als solches schon in dieser Zeit gebrochen. Nicht allein daß das Orts- und Landesrecht gleichsam jede größere Gemeinschaft in sich aufsog und verschwinden ließ, sondern eine zweite viel ernstere Thatsache überragte diese erstere. Die alten Germanen waren so gut wie die alten Hellenen das Volk der Gleichheit, wenigstens der Gleichheit der Freien. Jetzt hatte der Gang der Dinge das umgestaltet. In allen Völkern hatten sich nicht bloß die Stände, sondern innerhalb der Stände auch die Classen derselben gebildet. In dem Laufe der Zeit und ungehemmt durch eine über allen stehende Staatsgewalt hatten nun die ständischen wie die Classenunterschiede die thatsächliche Verschiedenheit zu einer positiven Rechtsgestaltung entwickelt. Auf allen Punkten war der alte Germane verschwunden, und lange bevor der Sachsenspiegel von den sieben Heerschilden sprach, gab es schon keine Rechtsgleichheit mehr in ganz Europa. Das vollzog sich von Landrecht zu Landrecht; jeder Theil Europas bildete sich sein System der Rechtsverschiedenheit; dasselbe ist freilich länger als hundert Jahre hindurch nur noch Gewohnheitsrecht, aber schon im 12. Jahrhundert beginnt es zum öffentlich geltenden zu werden, im 13. ist es bereits in großen Rechtsbüchern formulirt; zugleich hat die Nationalität das Rechtsleben erfaßt, und an die Stelle des bisher gemeinsamen Rechts die Ordnung der Landesrechte gestellt, die alle auf dem Princip der ständischen und Classenunterschiede beruhen. Europa hat als Ganzes die Einheit seines Rechtsbewußtseins verloren.

Und dennoch ist es in allen andern Dingen Eins. Im Rechte aber kann es das nicht werden, weil es scheint, daß das Recht ohne den Staat ein leeres Wort ist. Der einheitlich germanische Staat aber ist verschwunden. Kann es jetzt noch ein europäisches Rechtsbewußtsein neben und über dem Rechtsbewußtsein der gesellschaftlichen Ordnung und der örtlichen Gestalt der Landesrechte geben? Das war die eigentliche Frage, die neben der kirchlichen und der philosophischen mit jenen Jahrhunderten hervortritt.

Und hier ist es wo es nicht mehr genügt, vom römischen Rechte für sich zu sprechen. Es ist unerläßlich nicht bloß seinen römischen, sondern seinen europäischen Charakter ins Auge zu fassen. Wir betonen das ausdrücklich, weil die heutige römische Jurisprudenz — möge sie es uns verzeihen — ihr weltgeschichtliches Bewußtsein gegen das altrömische umgetauscht und dadurch ganz das Verständniß ihrer großen Function im Gesammtleben Europas verloren hat. Wann und wie wird sie dies höhere historische Verständniß mitten in ihren Specialuntersuchungen wiedergewinnen?

Sollte nun ein solches neues europäisches Rechtsbewußtsein in jener Auflösung desselben in die Einzelrechte wieder geschaffen werden, so war das dem Obigen entsprechend nur durch zwei große Voraussetzungen möglich. Zuerst mußte eine solche Rechtsbildung sich unbedingt an die Basis aller europäischen Bildung im Unterschiede von der nationalen, an die alte Welt und ihre Latinität, anschließen; dann aber mußte sie, sollte sie nicht bloß philologische Gelehrsamkeit bieten oder wie die Poesie in die artes hinabfallen, das alte germanische Princip der Gleichheit aller Menschen auch vor dem Recht wieder lebendig machen. Sie durfte weder ein ständisches noch ein Landesrecht, sie mußte ein classisches Recht schaffen.

Und das war eben das römische Recht. Es war eigentlich wunderbar, daß dies Recht, dessen Worte und Begriffe dem ganzen germanischen Leben so fremdartig waren daß man keine derselben durch sich selbst versteht, seinen Weg finden konnte. Und doch war es wieder einfach. Denn dasselbe knüpft nicht bloß an die größte Epoche der antiken Rechtsbildung an, damit dem unaustilgbaren classischen Bedürfniß der Germanen aller Zeiten entsprechend, sondern es enthält zugleich eine Rechtsbildung, deren erstes und letztes Princip die Gleichheit aller ihrer Rechtssätze auf den letzten einfachen Grundbegriff des rein menschlichen Rechts zurückführt, und daher seine Rechtsforderungen nicht bloß ohne Ansehen aller Person, sondern auch aller ständischen und Classenunterschiede geltend macht. Das römische Recht war das einzige Recht in Europa, das die freie und unverletzliche Rechtspersönlichkeit in all

den Verschiedenheiten, welche Gewalt und Unrecht des Mittelalters erzeugt hatten, wiederzufinden und als den Grund aller Rechtsbegriffe auch im einzelnen durchzuführen wußte. Es war darum das einzige das jetzt noch darauf Anspruch machen konnte, „bei allen Völkern vermöge seiner Natur“, das ist seiner inneren Berechtigung, Geltung zu fordern. Wenn das europäische Element in der Kirche das Göttliche, in der Philosophie der freie Gedanke, in der Medicin das höchste Natürliche, so war im römischen Recht das europäische, eben das allgemein menschliche gleiche Rechtsbewußtsein zum klaren und bewußten Rechtssystem geworden. Das ist es, was zwar weder damals noch auch heute die römischen Juristen erkannten, und das dennoch dieses Recht zu einem europäischen Recht machte. Wenn es wahr ist, daß dies Corpus Juris bis auf Bologna nur durch die Rechtsgeschichte Roms begriffen werden kann, so kann seine Stellung und Function in Europa nur durch die europäische Rechtsgeschichte begriffen werden. Von einer solchen weiß noch unsere Jurisprudenz nichts. Wir werden später im Humanismus darauf zurückkommen.

So wie nun Irnerius mit der ganzen Autorität des größten classischen Werkes in aller Jurisprudenz der alten Welt auftritt, bemächtigt sich, wir möchten sagen der Instinct der germanischen Völker des neuen Besitzthums, und das Studium des römischen Rechts beginnt.

Wir haben nun über seine Literatur hier nichts zu sagen; die Bibliographie derselben bei Savigny ist in ihrer Art vollendet. Aber auf die scholae müßen wir einen Blick werfen.

Denn das wird wohl aus dem früheren schon klar sein, daß es sich bei dem Beginn jener römischen Lehre vom Corpus Juris so wenig zur Zeit des Irnerius als zu der der vier Doctoren um eine Universität handeln kann. Es waren ganz einfache Schulen, in welchen jene Männer wie jeder andere magister theologiae, artium oder medicinae Vorlesungen über die Bücher der Pandekten eröffneten; der ganze Lehrgang war genau derselbe wie etwa bei einem Buche des Aristoteles; die Gesetze wurden einfach hergenommen und erklärt; nur bestand der große Unterschied darin, daß es dabei nicht etwa viele verschiedene Quellen gab, wie z. B. bei den artes, unter denen man wählen mußte, sondern daß das große Rechtsbuch eine innerlich und äußerlich geschlossene Einheit war, und daß daher alle scholae sich strenge nur auf dies Buch beschränkten, was ihnen von Anfang an eine Einheitlichkeit in Lehre und Ordnung gab, die weder die Theologie, noch die Medicin und noch viel weniger die artes besaßen. So lag schon in der Structur des C. J. Civ. jene innere Geschlossenheit der Lehre, die zunächst als Wissenschaft der Jurisprudenz den äußerlichen Charakter

einer facultas gab, und sie neben die facultas theologiae stellte. Diese bis auf das Einzelnste gehende Beschränktheit des juristischen Studiums ist nun von da an bis zur folgenden Epoche der ausschließliche Charakter dieser Pandektenbildung gewesen, und das ist eine der bedeutsamsten Folgen dieser Zeit, wie heut zu Tage sie es für den römischen Juristen noch ist, daß, weil bis zum Anursius kein Jurist Griechisch verstand, auch heute noch kein Romanist von den griechischen Quellen des römischen Rechtes irgend etwas weiß. Aber, und darauf kommt es für unsere Aufgabe an, eben deßhalb war es auch ganz unmöglich, daß sich aus den bloßen Rechtsschulen an und für sich eine Universität entwickeln konnte. Dabei bedurfte jedoch grade diese höchst beschränkte aber mächtige römische Jurisprudenz vor allem einer lateinischen Vorbildung, die sie nicht gab und doch nicht zu entbehren vermochte. Und hier müssen wir uns zwei, wenn auch kurze Bemerkungen erlauben, da das Bild welches Savigny entwirft, als ein einseitiges erkannt werden muß.

Zuerst hatte das Eintreten in die schola irgend eines Glossators ohne Zweifel die Voraussetzung, das der juristische Scholar die lateinische Vorbildung in den artes durchgemacht haben mußte; bis zum Eintritt in diese schola war er daher artista; nur war man sich wohl nicht einig, wie weit diese artistische Vorbildung zu gehen habe, namentlich ob der studens schon baccalaureus oder gar magister artium sein müsse; wenigstens sagt Wood I, 24: „Jurisprudentiae et Medicinae facultatum studiosi ad Regentiam in Artibus non erant obstricti“, ja sie wurden in den Universitätshäusern (Domus Congregationis und Convocationis) überhaupt nicht zugelassen, „priusquam Doctoratu essent insigniti“. Es war daher ganz natürlich, daß es neben den Juristen wenigstens solche scholas artium gegeben haben muß wie neben den Medicinern, während es neben den scholis artium durchaus nicht immer scholas legum gab. Innerhalb dieser schola legum war dafür der Lehrer grade wie bei den Theologen und Artisten magister regens mit der Disciplinargewalt über den studens, und wenn der Magister nicht ein Haus für seine Scholaren zur Miethe inne hatte, so hieß er in Bologna so gut als anderswo der „Hausherr“, der „dominus“ lange bevor es Universitates gab. Und das ist der Sinn des Privilegium Friedrichs I. vom November 1158, wenn dasselbe schon damals sagt, daß der Scholaris data optione „coram domino vel magistro suo (wohl auch wenn der magister in conductitia aede lehrte, d. h. nicht als dominus im eigenen Hause) vel ipsius civitatis episcopo, quibus hanc jurisdictionem dedimus, conveniat“. Dominus bezieht sich daher keinesweges auf die bolognesischen Rechtslehrer, wie Savigny sagt (III, 131), während weder der professores

noch der doctores, die mit dem Begriff der Jurisdiction noch in gar keiner Verbindung standen, erwähnt wird. Solche Magister gab es allenthalben. Grade darum aber war jenes Privilegium für das kommende Universitätswesen im allgemeinen so wichtig, muß aber neben das c. III Decretal. V, 5, dessen wir eben gedacht, gestellt werden: mit ihm zusammen erst begründet es das Recht der entstehenden Universitäten. So sind diese scholae auch in Bologna lange Zeit für sich dagestanden; aber wieder ist es falsch zu meinen, als seien sie allein die Rechtsschule von Bologna gewesen. Die ganze auf das C. J. Civilis beschränkte Auffassung hat die zweite Gestalt der juristischen scholae so gut wie ganz übersehen. Und diese ist für die ganze Rechtsgeschichte Europas grade in der vorliegenden Epoche von höchster Bedeutung geworden. Es ist kein Zweifel, daß schon die Patristik nicht bloß die artes, sondern auch die jurisprudentia der Römer in ihrer Weise in die christliche Auffassung aufgenommen hat. Allein das patristische Princip der Beschäftigung mit dem Rechte ist ein durchaus anderes als das scholastische. Zur Zeit der Patristik ist die Jurisprudenz nicht bloß eine großartig ausgebildete und in sich geschlossene Wissenschaft, Schule und Lehre, sondern sie erklärt von sich selber, daß sie auf der innersten Natur der Menschen beruhe, und die religiöse Richtung findet dabei ihren Ausdruck in der Definition der Institutionen, die gewiß nicht aus der Zeit der classischen Juristen, sondern erst aus der nachconstantinischen herstammt, daß sie die rerum humanarum et divinarum scientia sei. Das Gefühl, daß diese Jurisprudenz zuletzt wie alles andere im Ganzen auf der christlichen Religion beruhe, drückt niemand besser aus als Lactantius in seinen Divin. Institution. V, 7: „justitia — quae nihil aliud est quam Dei unica et pia religionis cultura.“ Aber auf die einzelnen Rechtssätze und Begriffe ließ sich die Patristik nicht ein. Anders ward das im Mittelalter. Und hier hat das Verhältniß der kirchlichen Lehre zur römischen Jurisprndenz zwei ganz bestimmt geschiedene Stadien.

In dem ersten Stadium kommt es darauf an, die höchsten Begriffe des Rechts aus dem römischen Recht in die kirchliche Lehre zu verlegen, und diese Epoche bedeutet uns das Decretum.

In dem zweiten dagegen muß die Kirche gegenüber dem bereits in die Fachbildung aufgenommenen C. J. Civilis ihr ständisch gewordenes Recht zu einem Rechtssystem ihrer eigenen ständischen Körperschaft machen, und das geschieht in den Decretalen.

Es ist daher eine durchaus einseitige und das wahre Verhältniß verkehrende Auffassung, die Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter für sich und ohne ernstes Studium seiner beständigen Wechselwirkung

mit dem canonischen Rechte und zwar gerade in jenen beiden Epochen aufstellen zu wollen. Das Rechtsleben Europas hat wahrlich eine andere, größere Basis als das C. J. Civilis.

Denn so wie die Kirche beginnt, sich mit der jurisprudentia zu beschäftigen, will sie natürlich auch sofort diese ganze Rechtswissenschaft sich einverleiben, um auch hier die Lehrerin Europas zu sein. Um das zu können, muß sie damit beginnen, ihre Rechtslehre der des C. J. Civilis so weit gleichartig zu machen, als dies möglich war. Und hier beginnt das zu wirken, was uns, wie wir meinen, zwingen muß zu sagen, daß man das Decretum nicht ohne seine Basis, das C. J. Civilis, wenigstens in seinem allgemeinen Theile, den ersten 40 distinctiones, verstehen kann.

Denn Gratian beginnt gleich im Anfange damit namentlich alle Definitionen des jus naturale, des jus civile, des jus gentium u. s. w. aus den Institutionen abzuschreiben. Der Grund aber, der Gratian bewog diese Sätze an die Spitze seiner Bearbeitung zu stellen, lag natürlich nicht in der bloßen Wahrheit oder Klarheit derselben. Sondern schon zu seiner Zeit erkannte die Kirche, daß mit dem Auftreten der römischen Rechtslehre eine Rechtsentwicklung beginne, die ihrem ganzen Wesen nach der Kirche selbst fremd war, und zwar einerseits weil dieselbe grundsätzlich keiner Beziehung zu irgend einem kirchlichen Lehrsatz bedurfte, dann aber weil dies römische Recht die Begriffe und damit die Rechtsordnungen ständischer Unterschiede ein für allemal abwies, ja die betreffenden Worte und Rechtsausdrücke nicht einmal übersetzen konnte, und doch seine letzte Quelle in den höchsten Begriffen menschlicher und göttlicher Dinge zu suchen verstand. Die Idee der Alleinherrschaft der Kirche über den entstehenden Geist der kommenden Jahrhunderte so gut als das instinctive Princip derselben, aus ihrem Priesterthum einen ständischen Körper mit ständischem Rechte zu machen, mußte daher, so wie die gewaltige Rechtsgestalt des C. J. Civilis am Horizont der geistigen Welt erschien, für so bedeutende Männer wie die Verfasser des Decretum es waren den Gedanken erzeugen, zuerst eine rein kirchliche Rechtsbildung an die Seite der romanistischen hinzustellen, und dann wenn dies geschehen, mit diesem kirchlichen Rechte das römische aufs äußerste zu bekämpfen. Leider fehlt uns das Bewußtsein des ersten ganz bei Savigny, und daher ist das Verständniß und die Verfolgung des zweiten bei ihm weggefallen. Ohne diesen größten Mangel in seinem ausgezeichneten Werke hätten wir in ihm den Begründer der europäischen Rechtsgeschichte besessen. Die Sache selbst aber ging ihren Weg. Wir können ihn hier nur mit wenig Worten charakterisiren.

Das erste was für die Kirche in jener Lage der Dinge nothwendig

ward, war demgemäß das Aufstellen eines eigenen kirchlichen Rechtsbuches, und zwar naturgemäß mit einer, auf den damaligen Lehrgang in allen scholis berechneten, dem C. J. Civilis einigermaßen entsprechenden Eintheilung mit Büchern, Titeln und Einzelgesetzen, mit Beziehung auf Senatus-consulta, autoritas, constitutiones, leges u. s. w., so daß jeder magister theologiae je einen Theil aus demselben gerade wie bei dem Liber sententiarum herausnehmen und interpretiren konnte. Nur mußte ein solches Rechtsbuch zwei Elemente haben. Zuerst mußte es, in einer Zeit in der ja die Hälfte aller Theologie Philosophie war, wie wir wissen, die allgemeine Kategorie des entstehenden europäischen Rechts, die Begriffe von jus und justitia, von leges, constitutio, consuetudo u. s. f. gleichartig dem römischen Rechte zum Grunde legen; that es das, so konnte jeder auch ohne dies römische Recht den höchsten Standpunkt für sein entstehendes europäisches Rechtsbewußtsein in ihm finden, und daher auch ohne Cleriker zu sein das jus canonicum als die Grundlage des neuen europäischen Rechts studiren und hören. Das war ja das erste, worauf es ankam. Damit ward dem römischen Recht, das das Recht des freien und gleichen Staatsbürgerthums zu werden versprach, der einzige auch innerlich berechtigte Concurrent für das Rechtsbewußtsein Europas geschaffen. Das zweite Element, in welchem nun der tiefere Hintergrund dieser ganzen, an sich ja höchst großartigen kirchlichen Idee zur Geltung kann, bestand dann darin diese allgemeinen Principien alles Rechts zu einem eigentlich kirchlichen Rechtssystem zu entwickeln, dessen beide dem römischen Recht zugewendeten Seiten sich in die zwei im Decretum bei jeder Gelegenheit wiederholten Sätze zusammenfassen ließen, daß die Kirche verstatte den constitutionibus principum obtemperare — „generale quippe pactum est societatis humanae obedire Regibus suis“ (c. II dist. VIII — Hobbes hatte sein Canonicum gewiß gründlich studirt!) — allein sofort wird hinzugefügt „quicumque legibus Imperatorum, quae contra veritatem Dei feruntur, obtemperare non vult, acquirit grande praemium“ (c. I dist. IX). Ebenso klar ist der kirchliche Standpunkt gegenüber der consuetudo, die aber zunächst hier die entstehenden Landesrechte bedeutet. Man soll sie anerkennen; nur lautet das canonische Princip anstatt des bekannten römischen „non ea est vis consuetudinis ut aut rationem vincat aut legem“ vielmehr so, daß statt der ratio die veritas gesetzt wird, und die besteht auch gegenüber der consuetudo in dem „quod in melius fuerit a spiritu sancto revelatum (c. VIII dist. VIII). Auf den ersten Blick erkennt man hier den tiefen Unterschied der beiden Rechtsauffassungen, welche auf den C. J. Canonici und C. J. Civilis beruhend, das ganze Mittelalter durchziehen. Und jetzt

wird man begreifen, daß so wie beide im 12. und 13. Jahrhundert das Bewußtsein ihres unaustilgbaren Gegensatzes auch in der Lehre der Jurisprudenz entwickeln, das canonische Recht nicht etwa bloß gezwungen ward, in der Form des civilen Rechts sein großes Rechtsbuch in den Decretalen dem C. J. Civilis an die Seite zu stellen, sondern auch gegen dies römische Recht direct den Kampf zu eröffnen, und zwar um sich selber auf den neu entstehenden Universitäten an die Stelle desselben zu setzen. Das ist der zweite Theil der Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter.

Dieser Theil wird erst geschrieben werden, wenn die Historiker und die Romanisten anfangen werden, die Bekanntschaft des C. J. Canonici zu machen. Wir dürfen ihn nur mit wenigen Worten berühren.

Wir sind der Ansicht, daß die Verbote für die clerici, die weltlichen Rechte zu studiren, deren wir aus dem 10. und 11. Jahrhundert erwähnt haben, sich höchstens indirect auf jenen tiefen Gegensatz zwischen beiden Rechtsordnungen beziehen. Man wußte selbst im Lateranum wohl nicht gar viel vom jus civile; daher wird in ihnen auch nur das rein ständische Element des Clerus, die Ausscheidung desselben aus allen weltlichen Angelegenheiten und die clericale Disciplin zur Geltung gebracht. Allein es ist natürlich undenkbar, das ein gleiches Verbot für das Studium des Decretum gegolten haben kann. Freilich überließ man das letztere lange genug dem Privatfleiß. Als nun aber, gemäß der Sitte der damaligen Zeit, das C. J. Civ. Gegenstand der Lehre in bestimmten scholis ward, da war es natürlich daß die theologi sich sofort auch des Decretum bemächtigten und daß daher gewiß gleich nach den scholis jur. rom., wenn nicht gleichzeitig mit ihnen auch scholae und magistri decreti entstanden sind. In der That gibt es, wie wir aus Santi und Savigny wissen, in Italien, und nach Wood (s. u.) in England schon am Ende des 12. Jahrhunderts „Doctores Decretorum" neben den Doctores juris mit eigenen scholis, in denen sie regentes waren wie alle andern magistri. Aber das Decretum enthielt denn doch zu wenig eigentliche Jurisprudenz um ein Nebenbuhler der Pandekten zu sein; deßhalb gelang es anfangs hier nicht das canonische Recht direct neben das römische zu stellen; dies konnte erst dann eintreten, als die Decretalen mit ihrem vollständig ausgearbeiteten Rechtssystem auftraten, namentlich aber das was dem römischen Rechte gänzlich fehlte, eine neue Lehre vom Proceß begründeten. Jetzt konnte Honorius III. diese Decretalen direct an die Universitas von Bologna schicken und anordnen, daß regelmäßige, den Pandektenvorlesungen ebenbürtige Vorträge darüber gehalten werden, und mithin die Doctores Juris Canonici mit gleichem Rechte in die juridische Facultät eintreten sollten. Doch war das kirch-

liche Element hier nicht mächtig genug, um einen offenen Kampf mit dem romanistischen zu eröffnen. Anders war es in Paris, dem Sitze der Herrschaft der kirchlichen Wissenschaft.

Bei der Beweglichkeit der Lehrer in jener Zeit, die so viel größer war als die gegenwärtige, wäre es kaum zu erklären gewesen, wenn nicht das entstehende römische Rechtsstudium auch in Paris seine Vertreter in scholis und magistris gefunden hätte. In der That finden wir schon in der zweiten Hälfte des 12. und im Beginn des 13. Jahrhunderts eine sogar glänzende römische Rechtsschule in Paris; die quaestiones canonicae et civiles werden als ganz gleichstehend genannt (Savigny III, § 139) und die innere Beziehung des Canonicum im Decretum zu dem römischen Recht erzeugte wohl von selbst, daß die Vorträge der Doctores Decretorum vielfach das römische Recht direct in sich aufnahmen. Der Anklang den das letztere fand, war so groß, daß der h. Bernhard schon in der Mitte des 12. Jahrhunderts klagt, in dem Palaste des Herrn würden die Gesetze Justinians gehört, nicht die des Herrn (Neander, Leben d. h. Bernhard). Allein das war nicht zu vermeiden, so lange die Kirche noch kein anderes Rechtsbuch besaß als das Decretum. Die Verbote gegen das Studium des römischen Rechts von 1131 (Conc. v. Rheims), von 1139 (im II. lateran. Conc.), 1163 (von Tours) und 1180 durch Alex III., daß die Religiosi professi — ad Physicam legesve mundanas legendas non permittantur exire (c. 3 X. de clericis III, 50), haben noch entschieden einen rein disciplinaren Charakter, und werden nicht richtig von Savigny auf das jus civile beschränkt. Aber ganz anders ward das, als sich die Decretales jetzt neben das Decretum stellten, und ein eigentlich kirchliches Recht mit der ausdrücklichen Prätension begründeten, das europäische Recht bilden zu wollen. Schon während die Decretalen zu Stande kamen, konnte Honorius III. in seiner vielbesprochenen Bulle, deren einer Theil (c. 10 X. de clericis III, 50) über die Organisation der kirchlichen scholae handelt (s. o.), speciell „firmiter interdicere und districte inhibere", daß das jus civile in Paris vel civitatibus seu aliis locis vicinis „gelehrt oder gehört werden dürfe". Damit war die Trennung vollzogen, und das erreicht was man wollte: das römische Recht war grundsätzlich von der Hauptuniversität der Welt mit allen seinen scholis und magistris ausgeschlossen, und die facultas juridica konnte nunmehr, nachdem die Decretalen alsbald als kirchliches Rechtsbuch erschienen, nur noch aus clericis bestehen; es gab keine juristische Facultät anders als die canonistische; der streng kirchliche Charakter der Pariser Hochschule, der wie wir gesehen zu derselben Zeit die Philosophie der gentiles verdammte, war nun auch für die europäische Rechtsbildung gerettet, und

die magistri regentes in theologia sorgten dafür, daß das päbstliche Verbot gut aufrecht gehalten wurde. Die einzelnen Ausnahmen, welche wieder einzelnen docentes gestattet wurden wie Cujaz, bedeuten dagegen nichts, da sie zwar regentes in schola waren, aber in der Facultät nicht erschienen. Allerdings nun konnte die katholische Kirche damit das römische Recht nicht beseitigen, aber es konnte dasselbe für eine ganze Zeit auf die zweite Stelle der europäischen Rechtsbildung herabdrücken; es gewann entschieden den ersten Rang; die Folge aber war, da das europäische Leben des römischen Rechts nicht entbehren, und das Pabstthum dasselbe in dem freien, von germanischem Elemente durch und durch gesättigten Norditalien nicht unterwerfen konnte, daß jetzt jener allgemeine Zustand für das Rechtsgebiet eintrat, der für die ganze erste Epoche der Universitäten gilt. Paris war und blieb der Hauptsitz für die Theologie, seine collegia namentlich die Sorbonne für die artes; Bologna aber galt nach wie vor für die Hauptuniversität des römischen Rechts, und die italienischen Romanisten beherrschen in ihren scholis die gesammte civilistische Bildung des europäischen Rechtsbewußtseins, bis erst mit dem 16. Jahrhundert auch für die Jurisprudenz eine neue Aera hereinbricht.

So muß man sich also wohl den Gang des juristischen Hochschulwesens nach gewissen Epochen getheilt denken. Vor dem Entstehen der Universität gibt es selbständige scholae und magistri sowohl des römischen Rechts als auch, wenn auch nur ausnahmsweise, des canonischen Decretums. Mit dem Entstehen des 13. Jahrhunderts dagegen wird Paris die Heimath der canonistischen, Bologna die der romanistischen Rechtsbildung, und es ist anzunehmen daß dieser Charakter auch für die übrigen Universitäten Frankreichs und Italiens gleich gewesen ist. Die Schwierigkeit zu einem endgültigen Resultat im Einzelnen zu gelangen ist dadurch so groß, weil jede Universität wieder ihre Geschichte hat. Hier ist Savignys Untersuchung für das römische Recht maßgebend; das canonische hat er leider nicht aufgenommen. Von Deutschland ist in dieser Zeit noch keine Rede in Beziehung auf das Rechtsstudium. Dagegen zeigt uns England eigentlich den ursprünglichen Zustand der juristischen scholae als einen dauernden, wie derselbe, vor der Organisation der Universitäten, noch ganz auf der Individualität der Lehrer beruht, allein daneben noch ein zweites Moment zur Geltung bringt, das in seiner Nachwirkung noch heut zu Tage für das englische Universitätswesen entscheidend geworden ist.

England hat nämlich vermöge der Eroberung durch Wilhelm nie das gehabt, was wir ein Rechtsbuch im Sinne des Volkrechts, und vermöge des heftigen Gegensatzes zwischen den Angelsachsen und den fran-

zösirten Normannen nie das, was wir eine Codification nennen. Es schien daher vor allem berufen, grade für das römische Recht empfänglich zu sein. Allein es besaß ein drittes Element seiner Rechtsbildung, das wiederum seinerseits das Eingreifen des römisch-rechtlichen Elements in England bis zum heutigen Tage unmöglich gemacht. Das war sein Geschwornengericht. Vor dieser Selbstverwaltung der Rechtspflege durch das Volk konnte eine, auf römischer Rechtslehre begründete Rechtswissenschaft niemals zur Geltung gelangen. In der That setzt sich die ganze englische Rechtsgeschichte aus diesen drei Momenten in ihrer beständigen Wechselwirkung zusammen. Allerdings fehlt uns noch eine Darstellung derselben für sich; allein es ist für die europäische Geschichte des römischen Rechts mehr als bloß interessant, den kurzen Anlauf zu beachten, den das letztere in England, wenn auch fast ergebnißlos, gemacht hat. Wood erzählt vom Jahr 1149, daß unter den beiden Wilhelmen „jus Civile in Anglia non erat receptum"; aber, wie Gervasius von Dover bezeuge, haben Irnerius Bononiae, Oxoniique Vacarius, Jus illud explicabant; denn nach Gervasius „regnante Henrico I, leges et Causidici in Angliam vocati sunt, quorum primus Magister Vacarius hic in Oxfordia legem docuit". Dieser Vacarius habe eine große Menge von scholares in seine schola gezogen, indem er „e Codicibus ac Digestis libros novem contextuit", wobei natürlich wieder der Streit über die Priorität zwischen Oxford und Cambridge auftritt. Gewiß scheint nur, daß schon damals sich das englische Wesen gegen das fremde Recht erhob. Die Artistes, eruditionem suam evalescere indigne ferentes, erhoben Klage beim Könige — als ob jene Lehren „cum Anglicano ingenio pessime habentes" seien; der König verbot dann die Vorträge des Vacarius; was aber ebenso bedeutsam, ist daß Roger Bacon in einer für jene Zeit höchst merkwürdigen Stelle, die Wood I, 52 citirt, zuerst so viel wir wissen in der Rechtswissenschaft die Idee des nationalen Rechtes und seiner Berechtigung gegenüber dem fremden Rechte Ausdruck gibt: „Omne Regnum habet sua jura, quibus Laici reguntur, ut jura Angliae et Franciae, et ita fit justitia in aliis regnis per constitutiones quas habent, sicut in Italia per suas. Quapropter cum jura Angliae non competunt statu Clericorum, nec Franciae, nec Hispaniae nec Alemanniae, similiter nec jura Italiae ullo modo." Man hört den fernen Klang der schismatischen Ideen des Oxforder Wicliffe und der High-Church Heinrichs VIII. klar genug heraus, wenn Bacon, der hier mehr Engländer war als Franziskaner, fortfährt: „quod si Clerici debeant uti legibus patriae, tunc est minus inconveniens ut Clerici Angliae utantur legibus Angliae, et Clerici Franciae utantur legibus Franciae,

quapropter maxima confusio Clericorum est, quod hujus modi Constitutionibus laicalibus subduntur colla." Freilich, er wird für diesen ältesten Jansenismus hart genug bestraft. Uebrigens blieben trotzdem, daß dieser Vacarius, von dessen Abhandlung de Praescriptionibus Wood sagt, sie sei die Quelle für die Werke von Placentius und Azo gewesen, die Universität räumen und zu dem Coenobiarcham Becio (Kloster Bec in der Normandie) abgehen mußte, in Oxford mehrere scholae legum, die Wood (II, 19—21) beschreibt, und in denen sowohl das Civilrecht als das canonische Recht vorgetragen ward, stiftet; diese scholae müssen sogar eine eigene Facultät gebildet haben, denn nach einem „Statuto pervetusto, quod me alicubi vidisse memini," sagt er, de variarum Facultatum Gradibus et exercitus habe es Canonistae und Decretistae (Decretalen und Decretum, s. o.) gegeben, ebenso Doctores perplures. Aber diese Schulen gingen allmählig unter, so daß Wood nicht einmal mehr auffinden konnte, wo sie gestanden. Höchst beachtenswerth ist daneben sein Zusatz, der seiner Tragweite wegen hier einen Platz finden möge: „Ad juris municipalis scholas quod spectat nobiscum (bloß in Oxford?) aliquas existisse ausim", obgleich Seldenius das geläugnet zu haben scheint, da nach den Statuten Eduards VI. „tenetur Juris Civilis Professor in praelectionibus suis et Juris Municipalis antinomias enarrare" (II, 20). Dennoch erwähnt er unter den „Lecturae" (s. u.) keiner Vorlesung über die Leges. Victor Huber hat nichts darüber, so wenig als Savigny. Es war eben kein Boden in England, weder für das canonische noch für das römische Recht; hier blieb ein anderer Factor der europäischen Rechtsgeschichte lebendig. Doch müssen wir hier mit diesen Andeutungen schließen. —

Es war nun, will man anders eine Vorstellung von der Gestalt der Universitäten in dieser ersten Epoche ihrer Geschichte haben, unumgänglich, diese scholae, oder das Hochschulwesen der vier Gebiete der Wissenschaft für sich zu beleuchten. Man sieht, wie dieselben weder „gegründet" noch Jahrhunderte hindurch vom Staate unterstützt oder geordnet sind. Das geistige Leben Europas hat sie durch sich selber erzeugt nnd großgezogen. Selbständig, theils von der Geistlichkeit, theils von Stiftungen, theils von ihren Lehrern getragen stehen sie da; sie sind noch ausnahmsweise Rechtskörper mit Statuten und Privilegien; sie entstehen nicht durch die alten Universitäten, sondern diese entstehen aus ihnen. Und auch das nur dadurch, daß sich in ihnen das zweite Element der Universitas selbständig in ihnen zur Geltung bringt, das des Rechtes ihrer Schüler.

B. Die Scholares.

Uebergang vom studens zum scholaris. Das Privilegium von 1158 und das Pariser von 1200. Die Procuratores, die Nationes, der Rector, die Universitas scholarium.

Es ist nicht möglich sich von den Universitäten dieser ersten Epoche ein Bild zu machen, wenn man nicht ebenso wie die Hochschulen auch die scholares für sich betrachtet; denn auch sie sind mit allen Elementen ihrer späteren Stellung schon lange vor den Universitäten vorhanden. Doch müssen uns an dieser Stelle die Grundzüge genügen.

Man muß dabei davon ausgehen, daß die bloße Lehre und das Studium an sich den studentem im Mittelalter machten wie zur Zeit Ciceros. Der scholaris aber entsteht aus dem studens dagegen durch das Recht einer besonderen Jurisdiction, die ihrerseits wieder auf Privilegien mit europäischem Charakter beruhen.

Wir haben gesehen, wie schon zur Zeit des römischen Reiches die jungen Männer aus allen Theilen desselben nach Athen, Alexandrien und Rom in die alten scholae zogen, und der Pseudo-Boethius, dessen Worte wir (I, 343) gebraucht, hat wohl kaum alles erfunden was er mittheilt. Jedenfalls war die Bewegung aus allen Theilen Europas nach den berühmten Hochschulen des Mittelalters der der alten Welt gleichartig. Auch wir halten mit den gesunden Bemerkungen Victor Hubers (in s. Gesch. d. Engl. Univ. Bd. 1) alle Angaben über die Zahl von 10, 20, ja 40,000 Zuhörern für absolut werthlos; die höchste nachweisbare Ziffer war wohl 4400. Gewiß aber bleibt, daß diese Zuhörer, wenigstens die nicht Ortsangehörigen, schon erwachsene junge Männer, sehr oft Fürsten und hohe Adliche und Geistliche waren. Nun war es im tiefen Unterschiede vom römischen Recht Princip des germanischen Rechts, daß das Volksrecht an der Person hafte. Kam also ein solcher Zuhörer in eine fremde schola, so war er damit eben kein bloßer Schüler — studens — mehr, sondern er war Träger seines Landesrechts. Das hatte in jener Zeit eine Menge sehr wichtiger Folgen; vor allem die daß er weder in Civil- noch in Criminalsachen unter der Gerichtsbarkeit des Ortes stand, an dem die schola war, und auch keineswegs unter derselben stehen wollte. Er war also eigentlich rechtlos — ein „Elender"; gewiß aber konnte er nie wissen, wessen er sich in der fremden Stadt zu versehen hatte. Er entbehrte aller ordentlichen Gerichtsbarkeit, wenn der Deutsche nach Italien oder Paris oder der Gallier nach Bologna zog, und so fort. So lange es sich dabei um Einzelne handelte, mochte es gehen. Als aber die Bewegung allge-

mein ward, mußte sich hier ein specifisches Rechtsprincip für die studentes bilden, wenn der Besuch dieser hohen Schulen in weiteren Kreisen möglich werden sollte.

Man kann daher sagen, daß die rechtliche Ordnung dieser Frage nach der Jurisdiction über die scholares zum eigentlichen Beginn nicht etwa der Universitäten, sondern des europäischen Hochschulwesens geworden ist, und daß nur die Unklarheit über das Wesen der Universitas die Sache selbst unklar gemacht hat, indem man die landesherrliche Jurisdictionsordnung der scholares als Universitätsstatut betrachtete, obgleich von einer Universitas in ihnen erst später die Rede ist. Nur daß eben dieser Beginn auch selbst wieder eine wesentlich verschiedene Gestalt für Italien und für Frankreich hatte, und selbst nur für diese erste Epoche des Universitätswesens gilt, während sich das alles in der zweiten (deutschen) umgestaltet.

Die erste Grundform dieser Jurisdiction über die scholares hat noch mit einer gemeinsamen Selbstverwaltung der Rechtspflege durch das Scholarenthum gar nichts zu thun, sondern befreit nur noch den einzelnen Scholar von der örtlichen Gerichtsbarkeit.

Dies Princip ist es, welches zuerst das bekannte Privilegium Friedrichs I. von 1158 aufstellte. Es sprach den Grundsatz aus, daß den Schülern die Wahl gelassen werden solle, entweder den Dominus resp. Magister suus — also eben den Magister regens in dessen Haus oder wenigstens in dessen schola sie lernten, oder den Bischof vorkommenden Falles als Richter in ihren Angelegenheiten anzuerkennen (s. o.). Wir machen uns mit Savigny, der dieses hochwichtige Privilegium mit wenig Worten selbst für Bologna abthut, die Sache leicht, indem auch wir nicht genauer auf die einzelnen Fragen eingehen, und weder die Glossatoren zur Authentica-Habita, noch die Literatur des 17. Jahrhunderts untersuchen, ob sich dieselbe auch auf Criminaljurisdiction bezogen oder auf Execution des Urtheils, ob der Cancellarius den Bischof ersetzen kann u. s. w., nachdem Meiners das sehr gut zusammenstellt hat (Bd. II). Daß dies Privilegium übrigens auch auf etwaige Schulen in Deutschland Anwendung finden könne, scheint kaum zweifelhaft, obwohl eine wirkliche Anwendung bisher nicht nachgewiesen ist. Ein ganz anderes Princip dagegen erscheint annähernd gleichzeitig in Frankreich. Hier hatten, in Paris, die scholares in der Vermischung der eigentlich kirchlichen und der freien scholastischen Hochschule am Ende des 12. Jahrhunderts noch gar kein eigenes Recht; nur die kirchlichen Magister hielten Ordnung, aber nur wieder innerhalb ihrer schola. Nun entstand ein Tumult und Kampf der scholares mit der städtischen Gewalt, den uns Meiners nach Buläus beschreibt. Da die Ausübung

der städtischen Gerichtsbarkeit über den fremden, nach damaligem Rechte exterritorialen scholaris aber den Fremdenbesuch wesentlich bedrohen mußte, so beschloß Philipp August, aus den nationes, die sich zu Genossenschaften schon früher vereinigt hatten, jetzt rechtsprechende Körperschaften zu machen, indem dieselben autorisirt wurden, sich jetzt ihre Anwälte, die Procuratores, selbst zu wählen, das Haupt derselben, den Rector, einzusetzen, und die ganze Jurisdiction über die scholares denselben somit selber zu übertragen, so zwar daß der königliche Stadtvogt, der Prevot, die scholares weder bestrafen noch auch mit Ausnahme der handhaften That sie verhaften dürfe; die etwa Schuldigen sollten der justitia ecclesiastica zur Aburtheilung übergeben werden (den Magistris in theologia regentes), das Urtheil aber sollte von dem Rector — capitale der nationes, wie er noch heißt — vollzogen werden (Buläus VI, init.). Das Gleichartige in beiden Privilegien ist klar — es ist die Befreiung der scholares von der örtlichen Jurisdiction der Stadt; das Ungleichartige ist es nicht weniger, da zur Zeit des Privilegiums Friedrichs I. wohl nur noch an kirchliche Hochschulen gedacht werden konnte, während um 1200 in Paris schon viele scholae und Magistri regentes nicht bloß in theologia, sondern auch in artibus neben einander docirten. Daß Philipp August die Rechtsprechung aber nur den geistlichen magistris übertrug, lag wiederum klar darin, daß nur die letzteren von der päbstlichen Gewalt als kirchliche Jurisdiction anerkannt waren, während die Ueberlassung der Execution an den Rector eben bedeutete, daß der exterritoriale scholaris als Laicus nicht der kirchlichen Gewalt unterstehen könne. Das waren die beiden Ausgangspunkte für die Vorstellung, welche den alten studens zu einem Rechtsbegriffe, und somit zum „scholaris“ machten.

Zugleich aber sieht man, daß zwischen dem italienisch-deutschen Privilegium von 1158 und den Pariser Statutis von 1200 eine bedeutsame Entwicklung stattgefunden hat, welche wohl auf allen Hochschulen jener Zeit mehr oder weniger zur Erscheinung kommt, und nicht bloß den, wir sagen jetzt unbedenklich europäischen Rechtsbegriff des scholaris in allen entstehenden Universitäten gleichmäßig erzeugt, sondern auf die Rechtsbildung für den letzteren einen entscheidenden Einfluß hat, und endlich einen derjenigen Punkte bildet, in denen die Universitäten dieser ersten Epoche von denen der zweiten sich unterscheiden. Offenbar gibt es zur Zeit Friedrichs I. noch keine anerkannte natio; in den fünfzig Jahren bis auf Philipp August dagegen sind aus den Nationalitäten bereits die Rechtskörper der nationes geworden. Der Proceß, durch den das vor sich geht, muß bei dem Mangel an speciellen Documenten durch die Natur der Sache erklärt werden. Als sich am fremden Ort die Lands-

leute zusammenfanden, wird die gesellige Genossenschaft bald einen selbstgewählten Schiedsrichter gebildet haben; die Procuratores nationis, die sich von Paris aus über alle Universitäten verbreiten, sind daher i. J. 1200 kaum etwas anderes als die landesherrliche Anerkennung dieser freiwilligen Gerichtsbarkeit. Diese Richter empfingen dann natürlich auch die Vertretung der Rechte jener Genossenschaft nach außen, also namentlich gegenüber den Städten und ihrer bürgerlichen Rechtspflege, in deren Bann die scholares wohnten. Diese gewählten Sachwalter jeder solchen Genossenschaft hießen dann auch auf anderen Universitäten die Procuratores derselben. Unter diesen Procuratoren traten die Mitglieder zusammen; nach kirchlichem Gebrauch hatten sie je für sich ihre Kirche und ihren Schutzpatron, schafften sich den Schmuck für Festgepränge, die jocalia, an, wohnten so weit thunlich zusammen, und eine solche Genossenschaft hieß „natio“. Jede solche natio konnte wieder aus unbestimmt vielen Theilen, Landsmannschaften, bestehen; allein in ihrer Gemeinschaft, als außerhalb des Ortsrechtes und seiner Gerichtsbarkeit stehend, beschloß sie nun auch über sich selber, und machte, anfänglich ohne weiter zu fragen, ganz selbstverständlich je ihre Statuten; erst später ward dann an vielen Universitäten dieser Epoche das als ein Recht förmlich anerkannt was sich von selber ausgebildet hatte, indem aus dem Statut ein Privilegium ward. Ob und in wie weit schon solche selbstgeschaffenen Statuta bei den ältesten Hochschulen vorhanden, können wir nicht sagen. Aber an das so gebildete Scholarenthum schlossen sich bald andere Momente, welche den ursprünglich nur für den scholaris geltenden Rechtsbegriff erweiterten.

Das erste, was wohl schon sehr frühe von Seiten der Städte für diese scholares geschah, war eine Sorge für ihre Wohnungen und ein Schutz gegen Ausbeutung derselben durch die Bürger. Darauf bezügliche Rechtsordnungen scheinen die Entwicklung der hohen Schulen in allen Ländern zu begleiten, und zu ihnen gehören zum Theil auch die Errichtungen der Collegia, von denen wir geredet haben. Mit den Mieth- und Wohnungsordnungen entstanden dann an verschiedenen Orten auch allerlei Befreiungen, theils von städtischen Abgaben und Mauthen, theils von städtischen Leistungen. Diese nun, wie alles damalige Recht, waren anfänglich persönlich; allmählig aber wurden sie, bei dem Entstehen der eigentlichen Universitäten, auch auf die Diener und selbst auf gewisse Gewerbe ausgedehnt. Sowie das eintrat — wir kommen sogleich darauf — genügte nun der bloße Procurator nicht mehr, der bloß die Statuta und nicht die Privilegia zu vertreten hatte. Denn solche Vorrechte, an verschiedenen Universitäten verschieden, waren auf keine natio beschränkt, und um sie als eine Einheit zu vertreten genügte daher kein Procurator

um dessentwillen wir die Universität in Wahrheit die Alma mater nennen.

Freilich hatte nun diese Selbständigkeit der Universitas scholarium eine weitere Folge, welche viel Unheil enthielt. Jene rechtliche Stellung derselben nämlich enthob sie gänzlich der Rechtspflege der Orte, in der die scholae waren; sie bildeten eine Stadt in der Stadt. Und nun entstand hier wie stets in solchen Fällen ein fast nie ruhender Kampf beider Theile des Ganzen mit einander, des Bürgerthums und des Scholarenthums, der nur zu oft in die wildeste Rohheit ausartete und mit förmlichen Schlachten zwischen beiden endete. Die Geschichte aller mittelalterlichen Universitäten ist voll von diesen Kämpfen, und voll von Versuchen, Ausgleiche zwischen Bürgerthum und Burschenthum herbeizuführen; oft genug mußten sich die Landesherren selber ins Mittel legen, wie in Paris, in Padua, in Oxford während des ganzen 14., ja auch des 15. Jahrhunderts. Da wo diese Kämpfe von den Rechtskörpern der nationes auf die Nationalitäten übertragen wurden, wie das vor allem in England der Fall war, wurden dieselben sehr ernst. Hier liegt ein Gebiet in der Geschichte der entstehenden Universitäten, das wir nur zum Theil kennen. Fast alle großen Universitäten haben Zeiten, in denen ein großer Theil der Universitas scholarium aufbricht, die Stadt zu Hunderten verläßt, und anderswo eine solche Universitas gründet. So Paris, so Bologna, so Prag, so Oxford. Von Prag wissen wir, daß die deutsche Nation lieber die Universität verließ, als sich einer rohen, die anerkannt rechtliche Ordnung der Universitas verletzenden Brutalität der Tschechen zu unterwerfen. Lag etwas ähnliches den ähnlichen Ereignissen in Paris und Bologna zum Grunde? Daß es in Oxford der Fall war, wissen wir. Von solchen Kämpfen erzählt Wood; am blutigsten war der des Jahres 1380; die Angelsachsen griffen zu ihren Strongbows, und „missis undique sagittis“ tödteten und verjagten sie die Welschen mit ihrem Schlachtrufe den uns Wood (p. 195) aufbewahrt hat: „War, War, War; Sle, Sle, Sle the Welsche Doggys and her Whelpys, and who so loketh out of his house, he shall in good soothe be deade.“ Mit großer Mühe ward der Friede hergestellt. War es der tolle Hochmuth der Welschen, der die Germanen bis aufs Blut gereizt hatte? Die Kämpfe mit dem Bürgerthum in Paris, namentlich unter der Königin Blanche, schildert Meiners, die in Padua Savigny: ist es nichts als die ewige Wiederholung des Kampfes zwischen Stadtrecht und Privilegium? Uns will es scheinen, als hätten hier allgemeinere Dinge mitgewirkt; gewiß ist indeß, daß als der Prager Auszug zu Stande kam, eben dadurch die älteste deutsche Universität ihren mit so vielem Ernst angestrebten europäischen Cha-

rakter verliert, und eine untergeordnete Landesuniversität wird. So wie diese letzteren nun an die Stelle der alten treten, verschwindet allerdings überhaupt das mittelalterliche Scholarenthum. An die Stelle der nationes tritt die individuelle Rohheit des Studenten gegenüber dem, erst hier entstehenden „Philister“, und die obrigkeitliche Gewalt der Landesherren beginnt direct einzuschreiten. Immerhin ist es wohl diese ursprüngliche privilegirte Stellung der natio, welche uns den gleichfalls erst der folgenden Periode angehörenden Pennalismus erklärt, den Raumer in s. Gesch. d. Pädagogik mit drastischen Zügen gezeichnet hat. Da nämlich diese scholares sich und ihr Recht Jahrhunderte hindurch selbst verwalteten und das Recht der magistri nicht über ihre schola hinausging, so fand auch keine studentische Immatriculation in dieser Zeit statt, sondern das Eintreten in die natio war eben die Aufnahme in die Universitas und ihre Rechte und Privilegien. Wie diese eigentlich im Anfang geschehen, wissen wir nicht; allein da keineswegs immer eigene Documente für die Angehörigkeit beigebracht werden konnten, so haben gewiß stets Hunderte von nichtsnutzigem Gesindel als scholares die Privilegia nationum mißbraucht und nicht wenig zum endlosen Streit zwischen Stadt und Universitas beigetragen. So lange nun nur eine Hochschule bestand, hatte noch immer der einzelne Magister regens seine gewisse Gewalt über den einzelnen scholaris. Als aber aus der Verbindung mehrerer scholae die Universitäten entstanden, reichte das nicht aus; und so entsteht denn damit auch hier die formale Rechtsgrundlage des Scholarenthums, die inscriptio, die sich erst mit den Universitäten ausbildet, und der wir bei diesen wieder begegnen werden. Immer aber war dabei der Unterschied zwischen den scholares der Collegia (s. o.) und den freien scholares wohl ein durchgreifender. Denn die ersteren, an das Internat ihres Hauptes gebunden und dem Vorsteher desselben, der meist ein Ordensbruder (Dominikaner, Franziskaner und andere) war, wurden zum Theil, wenigstens so lange sie noch in der Vorbildung der ars grammatica standen, unter strenger Zucht gehalten und daher von den freien scholares, den laicis wie sie in England hießen, sehr mißachtet und gelegentlich mißhandelt (s. o.). Von Bologna dagegen wissen wir, daß die Scholaren welche Bürgerkinder von Bologna waren, gar nicht als der Universitas scholarium angehörig betrachtet, daher auch nicht in die nationes aufgenommen wurden. Es scheint das ganz consequent, da dieselben als Bürgerkinder unter der Jurisdiction der Stadt blieben, daher keinen Procurator mitwählen konnten, keiner natio angehörten, und somit keinen privilegirten internationalen Gerichtsstand hatten. In Paris finden wir anstatt dieses Unterschiedes den der Universitäts- und der Collegialstudenten; in dem

übrigen Italien sehen wir nicht wie es war; in der zweiten Epoche der deutschen Universitäten siegt überhaupt die einheitliche Gerichtsbarkeit der neuen Universität über die besondere der nationes. So ist schon hier große Verschiedenheit in der Bildung, dem Umfang und der Bewegung des örtlichen Rechts mitten in der inneren Gleichartigkeit dieser großen Bildungskörper, welche das europäische Element in seiner noch allgemeinen Herrschaft über das nationale zum Ausdruck bringt. Und wenn man sich diese beiden Factoren in ihrer Selbständigkeit neben einander und doch wieder innig verbunden denkt, wie sie sich verschmelzen, entwickeln, bekämpfen, gleichartig und doch schon nach den Ländern verschieden, so ist, wie wir glauben, die richtige Grundlage für das gefunden was wir die Universität dieser ersten Epoche nennen.

C. Die Universität der ersten Epoche.

Denn nunmehr wird es wohl klar sein, daß die Unsicherheit über Begriff und Wesen der Universität immer da entsteht, wo man den Rechtsbegriff und die Vorstellung von der heutigen deutschen Universität auf die europäische Gestalt derselben im Mittelalter überträgt, und die einzelnen Erscheinungen an den letzteren von dem Standpunkt der ersteren betrachtet, oder sich vorstellt, das im Namen gleiche sei auch in der Sache wirklich gleich gewesen. Wir haben uns bei den Hochschulen und dem Scholarenthum eben darum so lange aufgehalten, um zu zeigen, daß das Wort Universität statt eines bestimmten Bildes vielmehr auf Grundlage jener beiden, ihr voraufgehenden Elemente einen der großartigsten Entwicklungsprocesse in der germanischen geistigen Welt und ihrem Bildungswesen bedeutet, und daß wir unsere deutsche Universität in Wahrheit erst dann recht verstehen, wenn wir das was sie sind als ein Glied in der Kette dessen erkennen, was gewesen ist und was werden will.

Man muß zu dem Ende damit beginnen, daß in dieser ganzen ersten Epoche überhaupt keine Universität gegründet wird, daß es noch gar keinen festen Begriff, geschweige denn einen Rechtsbegriff der Universität gibt, sondern daß Lehrordnung und Recht der Universitäten in objectiven Bestimmungen noch überhaupt nicht existiren, daß es daher auch keine Statuten der Universitäten in unserm Sinne gibt, sondern der Bildungsproceß jeder Universität in Recht und Ordnung ihr selber überlassen bleibt, und daß daher keine einzige Universität der andern in dieser Epoche gleich ist. Darin liegt die Schwierigkeit der Behandlung dieser Frage, aber freilich auch das hohe Interesse mit dem wir dem Entstehen dieser so wichtigen Körperschaften zuschauen,

die dann allerdings in der zweiten Epoche zuerst ihre innere Natur, und dann ihre Rechtsordnung und Stellung wesentlich ändern.

Dennoch wird man stets, trotz des mangelnden festen Begriffes und Namens, nach dem Punkte suchen, auf welchem sich aus den bisher bezeichneten Elementen nun die eigentliche Universität zu bilden und als solche zu wirken beginnt.

Dieser Punkt nun erscheint da, wo an einem bestimmten Orte entweder sich aus einer Hochschule zwei (Theologie und artes) bilden, oder sich eine Hochschule an eine oder mehrere andere anschließt (Jurisprudenz, Medicin und artes), die selbständigen Lehrkörper (magistri) sich damit zu gemeinsamen Beschlüssen in gewissen Angelegenheiten verbinden, und so als Gemeinschaft neben die Gemeinschaft ihrer scholares auftreten. Indem sie das thun, wird der Name der Universität, den ursprünglich nur die scholares haben, auch auf die magistri übertragen, und die Universität entsteht als die, im Beginn weder klar gedachte noch juristisch formulirbare doppelte Universitas magistrorum et scholarium. Jede dieser Universitates ist factisch und rechtlich von der andern fast in dieser ganzen Epoche unabhängig, hat eigene Rechte, eigene Organe und eigene Function, und zwar besteht dies darin, daß die Universitas magistrorum wesentlich die Verwaltung des Lehrberufes, die Universitas scholarium dagegen die Rechtspflege vertritt. Zwar sind nun Gränze und Ordnung dieser Selbständigkeit wieder, wie wir gleich sehen werden, in den verschiednen Ländern sehr verschieden; aber da ihre Gemeinschaft allenthalben die Grundlage der neuen Bildungskörper abgibt, so entsteht gleichfalls allenthalben ein Proceß, der allmählig für beide eine rechtlich anerkannte Einheit herstellt, die alsdann weder mit der Universitas magistrorum noch der Universitas scholarium erschöpft ist; damit beginnen beide Kategorien zu verschwinden, und an die Stelle ihrer anfänglich ganz selbständigen Bedeutung tritt die allgemeine, beide zugleich umfassende Bezeichnung der Universitas, deren Verschiedenheit dann auf der Verschiedenheit der Zusammensetzung und des Rechtes eben jener beiden Universitates beruht, aus deren Gemeinschaft in einem ständischen Rechtskörper sie gebildet ist.

Man muß daher weder mit Meiners bloß von den „hohen Schulen“ noch mit Savigny bloß von „Universitäten“ reden, sondern das Wort und der Begriff der Universität bedeutet in dieser ersten Epoche grade den Proceß vermöge dessen sich aus den hohen Schulen und ihrem Scholarenthum diese Universitäten bilden.

Will man nun diesen Proceß sich klar machen, so muß man zwei Dinge festhalten. Zuerst das Gleichartige in den Erscheinungen, das durch jene Verbindung in allen Universitäten dieser Zeit auftritt; zweitens

aber die wesentlich verschiedene Gestalt, in der sich die letztere in den verschiedenen Universitätsländern dieser Epoche vollzieht.

In diesem Sinne muß man nun das feststellen, was in den beiden schon vor der Universität vorhandenen beiden Factoren, dem Scholarenthum und den Magisterien, eben durch jene Verbindung zu einem gemeinsamen Körper umgestaltet wird.

a) Die Universitas scholarium, die Statuta, Privilegia, die Inscriptiones und die Universitäts-Angehörigen.

Man wird kaum fehl gehen, wenn man nunmehr sagt, daß so lange es nur einzelne Hochschulen gegeben, wie die kirchlichen in England und Frankreich, die juristischen und medicinischen in Italien, es vielleicht Stiftungen und Verleihungen, und vielleicht sogar privilegirte Jurisdictionsverhältnisse für Einzelne, aber weder statuta noch privilegia von Universitäten gegeben habe. Ebenso sicher scheint es, daß keine Universität mit solchen statutis und privilegiis begonnen hat, sondern daß dieselben, gewiß aber die ersten, nur die öffentliche Anerkennung einer durch das Scholarenthum selbst schon gebildeten, oder erst bei der Entstehung der Universität formell abgefaßten Rechts- und Gerichtsordnung gewesen. Man wird dabei wohl das Richtige treffen, wenn man sagt, der Unterschied der statuta und privilegia bestehe darin, daß die statuta die Organisation der eigenen Gerichtsbarkeit der scholares, die privilegia die Anerkennung und Verleihung von materiellen Vorrechten bedeuten, weßhalb die privilegia auch keinesweges allenthalben vorkommen. Allein aus der Gemeinschaft dieser Rechte gehen nun, wenn auch im Einzelnen schwer nachweisbar, die zwei Dinge hervor, welche zunächst aus den Einzelnen wie den nationes der Scholaren eben vermöge ihres Zusammengehörens unter dem gemeinsamen Lehrkörper die Universitas scholarium zu einem öffentlichen Rechtsbegriff machten, mit dem sie dann in die Universität eintritt.

Das erste war, daß die Wichtigkeit der eigenen Jurisdiction allmählig eine bestimmte Form forderte, durch welche das Angehören an die natio und ihre Gerichtsbarkeit bewiesen werden konnte. Es ist ersichtlich, daß man lange nach einer solchen Form gesucht hat, und daß es Jahrhunderte dauerte, bis man sie fand. Doch ist es hier, wo man gleich anfangs in dem Ineinandergreifen beider Elemente die entstehende Einheit erkennt. Der Magister war regens innerhalb seiner Schule; er mußte daher wissen, wer derselben angehörte, und auf ihn konnte sich daher auch der scholaris berufen. Es war daher der natürliche Anfang der späteren inscriptio, daß der Magister die Identität des scholaris

ris und damit seine Angehörigkeit an die jurisdictio seiner Nation vorkommenden Falles bestätigte; besser noch, wenn zwei magistri es konnten. Dadurch entstand bei der Aufnahme des scholaris schon in die einzelne schola ein feierlicher Act, der in Paris zum Eide der scholares wurde. Daran schloß sich dann später der zweite Grundsatz, daß dieser bloße Eintritt in die schola nicht genüge, sondern daß der Scholar auch die Vorlesung wirklich besucht haben müsse. Aber auch das ward leicht umgangen. Dagegen war es natürlich, daß der Rechtsanwalt der natio, der die scholares eventuell zu vertreten hatte, dieselben selbst aufzeichnete; und da wieder der Rector das Haupt der Procuratoren war, so ging ebenso naturgemäß diese Aufnahme wohl sehr rasch auf den Rector selber über. Wenigstens beschloß die Universität von Paris schon 1251 die Führung eines liber rectoris, die Anlage eines Gesamtprotocolles der Universitas scholarium, in welchem eine „Provisio magistrorum, qui debent dici Scholares“ vorgeschrieben wurde. Aber erst im Jahr 1356 erscheint die erste Immatriculations-Ordnung von Paris, welche wohl dadurch praktisch wurde, daß sie eine Immatriculations-Gebühr für den Rector bestimmt, was 1456 genauer bestätigt wird. Das alles mag wohl auf den verschiedenen Universitäten verschieden gewesen sein; so finde ich nichts derartiges in England, wo es eben überhaupt weder Procuratoren noch Rectoren gab; allein der erste Punkt in der Gemeinschaft der nationes und die erste Auffassung des Rectorates der zweiten Epoche tritt uns doch schon mit dieser inscriptio entgegen. Schon Conring hat in seinen Antiq. Academ. darauf hingewiesen, wie dem allem wohl der Cod. Theodosianus (c. 1 Lib. IV Tit. 9 de studiis liberalibus) zu Grunde gelegen haben mag. Mit der inscriptio aber entstand zugleich die erste Idee einer Universitätsdisciplin für alle scholares deren Princip die oben erwähnte Provisio magistrorum dahin aufstellt, daß jeder Magister, ja selbst jeder Baccalaureus seinen Zuhörern einen Eid abzuverlangen habe, jeden Mitschüler, Geistliche sowohl als Laien dem Bischofe anzuzeigen, widrigenfalls er nicht Mitglied der Universitas scholarium bleiben solle (Meiners III, 354). Die Absicht war vielleicht gut, das Mittel gewiß schlecht; nützen konnte es nicht, und hat nichts genützt, wie die Geschichte zeigt. Immer aber verband alles das die scholares zu einem Ganzen, und aus der Gemeinsamkeit dieser Institution für alle nationes entstand dann das zweite, das jener Universitas scholarium erst ihren positiven Inhalt, gleichsam ihren Körper gab.

Das nun bestand in dem was das Scholarenthum eigentlich und gültig von dem Studententhum schied, das Wahlrecht des freien scholaris, durch welches er sich, mit Ausnahme von Bologna, zwar nicht seine Lehrer, wohl aber allenthalben seine Richter, den Procurator und

Rector selber erwählte. In diesem Wahlrecht erscheint das tief im germanischen Wesen liegende Princip der Selbstverwaltung, und das war es was aus der formal römischen Vorstellung von einer juristischen Universitas erst die Genossenschaft der scholares machte. Von da an ist dies Princip der Selbstverwaltung zu einem Lebensprincip der Universitäten geworden; unerschütterlich erhält es sich bis auf unsere Tage, wenn auch in veränderter Form; nur dies Recht hat es verhindert, daß aus den Universitäten einfache Schulen und mit ihnen bloße Anstalten geworden sind. Ohne eine bestimmte Form dieses Rechts gibt es von da an keine Universität mehr; und wenn dieses Recht für den Lehrkörper in der Wahl von Rector und Decanen, so hat es sich für den Studenten in der freien Wahl seiner Collegien als ein Palladium aller Universität erhalten!

Das dritte Element bestand darin, daß die Gesammtheit des Personals, welche die Gerichtsbarkeit über alle nationes vollzog, also speciell der Pedell und die Diener des Rectorats als der Universitas scholarium angehörend unter den statutis mit einbegriffen wurden. Daran dann schloß sich das spätere, daß auch auf eine Reihe von Gewerben die dem Lehrwesen dienten, die privilegia der Universitas übertragen wurden, namentlich auf die Schreiber der Bücher, die Buchhändler, selbst die Pergamenthändler, und unter Umständen auch auf andere. Das war keineswegs unwichtig, denn so verordnete ein Edict 1363 von Charles VI. für Paris, daß nicht bloß die maîtres und écoliers der Pariser Universität, sondern auch „les serviteurs et officiers d'icelle, sans fraude, de quelque état que ce soit soient francs, quittes et exemtes de taille, impositions et autres aides unis“ — was dann später mehrfach bestätigt wird. Zu diesen Angehörigen der Université rechnet dann Charles VI. in seiner patente vom 5. November 1368 die „serviteurs, libraires, écrivains, relieurs, enlumineurs, parcheminiers et autres de l'Université“, die außerdem davon befreit werden „de faire guet et garde dans la ville de Paris“ (vgl. Conring de Antiq. Ac. Diss. VI p. 182 und Répertoire de Jurisprud. 1785, vol. 17, art. Université). Aehnliches geben Meiners und Savigny an. Diese Dinge hatten direct mit den Facultäten gar nichts zu thun; sie haben sich als einfache Ausdehnung der Rechte der Universitas scholarium länger erhalten als man glaubt; so ward die Zollfreiheit für die Professoren der Universität Kiel erst im Anfange der vierziger Jahre dieses Jahrhunderts gegen Entschädigung abgelöst, und die Universitäts-Buchhändler, Buchbinder u. s. w. bestehen noch als letzte historische Reste der alten Universitas scholarium, wenn auch ohne anderes Rechtsverhältniß, als daß es der Universität zusteht, den Titel zu verleihen.

Damit nun erklärt es sich, wie diese Universitas in jeder Stadt neben der Wissenschaft auch sehr bestimmte Interessen um sich vereinigte, und wie sie auch einen materiellen Einfluß auszuüben sehr geeignet ward. Wir dürfen dabei die Rechtsverhältnisse der Angestellten und des Dienstpersonals hier nicht mit Savigny weiter verfolgen; aber, und das ist die Hauptsache, man erkennt grade an ihnen deutlich, wie diese Universitas scholarium etwas anderes ist als die nationes, die als solche nur ausnahmsweise, und das auch fast nur in den Bestimmungen über die Wahlordnungen, wieder unter einander Vorrechte hatten, wie namentlich die deutsche Nation in Italien und besonders in Orleans. Im wesentlichen Unterschied von diesen nationes wird eben die Universitas scholarium ein einheitliches Ganzes; sie ist eben der Körper der entstehenden Universität, ein Rechtskörper für sich, der jetzt durch die Ertheilung solcher Statuten und Privilegien aus den einzelnen nationes eine selbständige Einheit bildete, der die nationes in sich aufzulösen vermochte, und der daher auch fähig geblieben ist, den Rechtsbegriff und die Organisation derselben zu überleben. Denn schon in der zweiten Epoche verschwinden die Nationen, aber nicht jene Universitas scholarium, deren Grundgedanke noch heute in Namen und Gefühl des Studiosus, des „Studenten der Universität“, fortlebt. Wie kläglich nimmt sich daneben der „Hörer“ mit seinem handwerksmäßigen „Anmeldebuch“ gewisser Universitäten aus!

Während nun so jene Universitas scholarium ein Rechtsbegriff wird, erzeugt zugleich langsam die Gemeinsamkeit der scholae ihre Einheit des Lehrwesens, die sich an der Seite der ersteren in die entstehenden Facultates ordnet, und zur Universitas magistrorum wird.

b) Die Universitas magistrorum, die Facultates, die Gradus und die Prüfungen.

Es ist wohl Meiners der zuerst die Unklarheit über Begriff und Name der Facultates klar gemacht hat, nachdem Conring grade hier wenig unterrichtet war. Man wird jedoch wohl jetzt festhalten müssen, daß auch hier nur dann das richtige Verständniß gewonnen wird, wenn man mit dem Worte zugleich die allmählige historische Entwicklung seiner Bedeutung verfolgt. Die Facultas fängt nicht an als ein fertiger Begriff. Zuerst heißt sie vielmehr überhaupt Fähigkeit; im T. V L. V der Decretalen bedeutet sie dann die Mittel für die Lehre, und bezieht sich vorzüglich auf die Fähigkeit, für den theologus und die Magister Präbenden auszuwerfen; so lange es dann nur noch scholae einer und derselben Wissenschaft gibt, wird von einer Facultas noch nicht ge-

sprochen, selbst nicht wenn neben den Schulen derselben die Magistri et Scholae artium bestanden; historisch endlich wird sich auch schwerlich die Frage endgültig erledigen lassen, ob die Examinationes und Gradus aus den Facultates, oder diese aus jenen entstanden sind, obwohl der Sache nach das erstere kaum zweifelhaft ist. Grade diese Unbestimmtheit in Sache und Wort beweist, daß in jenen Facultäten etwas viel bedeutenderes zum Ausdruck gelangt als die bloß formale Bildung von Lehrkörpern, deren allgemeine Natur übrigens schon Bulaus vortrefflich charakterisirt (I, 251): „Facultatis vero nomine, quod ad regimen et administrationem attinet, intelligimus corpus et sodalitium plurimorum magistrorum certae alicui disciplinae addictorum, sine ulla distinctione nationis." Er hat ganz richtig empfunden daß es sich, indem er die Facultät als ein selbständiges Element der Universität hinstellt, um etwas wesentlich anderes handelt als um bloße Lehrfächer oder um das Selbstverwaltungsprincip der natio. Will man aber die eigentliche Lebenskraft dieser merkwürdigen Gestaltungen erkennen, ohne die wir uns auch jetzt noch keine Universität zu denken vermögen, so muß es uns erlaubt sein, einen Schritt weiter zu gehen.

Wir haben die positive Bedeutung der natio darin gesehen, daß in ihr der Unterschied der germanischen Volksstämme sich für die Selbstverwaltung ihres Rechts selbständige Körper schafft, die dann mit der Wissenschaft noch gar nichts zu thun haben. Neben und mitten unter ihnen schreitet nun die letztere vorwärts. Sie aber hat von Anfang an das Bewußtsein, daß sie ihre eigene Aufgabe unabhängig von jeder körperschaftlichen Form zu lösen habe. Gleich bei dem Beginn unserer Epoche betritt sie diesen Weg und verfolgt ihn von den ersten scholis angefangen unbeirrt bis zu ihrer heutigen Gestalt. Das Wort das diesen ihren geistigen Inhalt bedeutet, ist die „scientia"; ihre äußere Ordnung aber empfängt sie zunächst dann in der Gemeinschaft der scholae für dieselbe scientia, und diese Gemeinschaft derselben ist die Facultät. Die Bedeutung der Entwicklung der scholae zur Facultas aber liegt nicht auf der Oberfläche.

Wenn wir uns die Hochschulen, wie wir sie dargestellt haben, vergegenwärtigen, so sind sie, mit der einzigen nicht einmal durchgreifenden Ausnahme der kirchlichen Hochschulen, nur individuelle Lehranstalten. Die Schöpfung derselben beruht auf der Persönlichkeit der Lehrer, ihre Ordnung und ihr Lehrgang auf seinem Willen und seinem Recht, und die Theilnahme der Schüler auf nichts als auf ihrem Drange, überhaupt Wissenschaft zu lernen. Mit der Verschiedenheit dieser Schulen entsteht dann innerhalb der Wissenschaft und ihrer Lehre das was wir das Fach nennen, und das unmittelbare Gefühl das den Einzelnen

treibt sich einem Fache zu widmen, ist bei dem Mangel jeder Ordnung des öffentlichen Dienstes nur noch ein innerer individueller Beruf. Aber unterdessen schreitet der europäische Gedanke, daß die Grundlage alles Wissens zuerst die classische Wissenschaft bleiben müsse, auf seinem Wege weiter. Er erkennt daß dieses Princip, welches zur karolingischen Zeit noch ganz unentwickelt war, jetzt bereits in jenen Schulen sich zu ganz bestimmten Fachlehren und Fachwissenschaften auszubilden beginnt. Er fordert daher jetzt auch von jedem einzelnen Fache was er bisher nur für die allgemeine Bildung gefordert hat, eine feste Gestalt derselben auf classischer Grundlage. Und grade hier nun tritt uns, mit oder ohne Zuthun der Einzelnen, sein eigentliches Wesen und sein tiefer Unterschied von der alten Welt entgegen. Er weiß daß auf der Entwicklung grade dieser Fachbildung seine eigene beruht. Er will die letztere daher keinem Einzelnen und seiner Individualität mit allen ihren Zufällen überlassen, und zwar weder dem Lehrer, noch auch dem Lernenden. Denn schon beginnt die Erkenntniß, daß eben diese Fachbildung die erste Bedingung für die Lösung der großen Aufgaben des Gesammtlebens sei; und an diese Erkenntniß schließt sich die zweite, daß demgemäß auch nur der nachgewiesene Erwerb der Fachbildung eigentlich allein die Berechtigung geben dürfe, an der Lösung jener Aufgaben mitzuarbeiten. Schon kommt daher die Zeit, wo ihm jene allgemeine Bildung nicht mehr genügt; es ist die Zeit wo die Scholastik, die ihr bisheriger höchster Ausdruck gewesen, eben weil sie eigentlich nichts ist als diese allgemeine Bildung, von der Theilnahme Europas allmählig verlassen wird. Das Gesammtleben beginnt seine großen Bedürfnisse zu formuliren; für jedes derselben will es eine Fachbildung, für jede Fachbildung einen Bildungskörper, und für jede Stelle in seiner entstehenden Organisation einen fachmäßig gebildeten Mann, der aber in dieser seiner Fachbildung zugleich jenes höchste Princip, die Grundlage der allgemeinen classischen Bildung, festhält. Diese innige Verbindung der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung mit dem Fache ist es dann, die das letztere über den bloßen Erwerb wie über den Dienst erhebt. Durch sie wird das Fach zum Berufe; dieser Beruf, indem er seinem Wesen nach doch wieder eine große allgemeine Aufgabe erfüllt, wird aus dem individuellen zum öffentlichen Beruf; und so wird auf jener tiefen europäischen Grundlage die bloße Fachbildung zur Berufsbildung. Die gewonnene Berufsbildung aber gibt dann im Anfange wenn auch noch nicht das Recht, so doch gegenüber dem allgemeinen Bewußtsein die eigentliche Berechtigung, an jener Arbeit der Gesittung in ihren bestimmten großen Aufgaben Theil zu nehmen; dazu wieder bedarf es der selbständigen und durch die Natur des Faches auch formell organisirter

Berufsbildungskörper mit einer bestimmten, der Willkür des Individuums entzogenen Ordnung der Berufsbildung, das ist eines bestimmten Lehrganges, und nach Vollendung desselben eines Beweises der gewonnenen Berufsbildung, die dann allerdings mit dem Recht auf Ausübung des Berufes die Ehre desselben gibt. Das alles kann weder die zufällige Schule noch der einzelne zufällige Lehrer geben; dazu bedarf es einer selbstthätigen, öffentlich anerkannten Körperschaft für diese Berufsbildung; und diese Körperschaften für die allmählig entstehenden Berufsbildungen, selbst allmählig entstehend und die scholae zur Einheit für die einzelnen Gebiete der Berufsbildung erhebend, ist die Facultät.

Wir würden das nicht mit so vielen Sätzen gesagt haben, wenn wir nicht hier wieder die Thatsachen der Geschichte den abstracten Entwicklungsproceß des Gedankens verwirklichen sähen, in welchem der tiefe Unterschied der Facultäten von den Hochschulen jener und aller Zeiten mit seiner wahren geschichtlichen Bedeutung zum Ausdruck gelangt. Denn dadurch sind sie entstanden, und dadurch sind sie geblieben was sie sind, und werden es bleiben.

Es ist dabei historisch vergeblich, nach einem festen zeitlichen und documentirten Anfangspunkte der Facultäten zu suchen. Sie entstehen da, wo Wissenschaft und Lehre die Besonderheit der bestimmten Berufsbildung innerhalb der allgemeinen classischen Bildung sich zum Bewußtsein bringt und körperschaftlich zu organisiren anfängt, und das ist da der Fall, wo die einzelnen Fächer auf Grundlage einer gemeinschaftlichen Vorbildung örtlich neben einander Lehrkörper bilden. Es ist sehr wohl möglich, von einer Schule zu reden; eine Facultät für sich ist nicht denkbar.

Sowie nun aber die Facultäten zusammentreten, fängt auch dasjenige in ächt historischer Weise zu wirken an, was sie eben selber geschaffen, die große wenn auch unbewußte Gemeinschaft ihrer Aufgaben. Ihre Besonderheit entspringt aus ihrem Lehrobject; die gleiche Bestimmung aber erzeugt in ihnen langsam die Gleichartigkeit in Lehrgang, Prüfungen und öffentlich rechtlichen Abschluß des Bildungswesens, den wissenschaftlichen Gradus; ihre gleichartige innere Nothwendigkeit aber macht jedes Lehrgebiet zu einem öffentlich rechtlichen Körper, und erst mit diesem treten sie dann in die Universität hinein. Die Darstellung dieses Entwicklungsganges aber bildet dann die Geschichte des Facultätswesens.

Diese Geschichte des Facultätswesens in Europa beruht nun auf zwei Grundlagen.

Der erste leitende Grundsatz für die historische Untersuchung wird

darin bestehen, daß nicht die Functionen der Facultät aus der Facultät, sondern daß die Facultät aus ihren Functionen entstanden ist. Der zweite besteht darin, daß die Facultätsbildung selber nicht bloß in Italien, Frankreich und England, sondern innerhalb der drei Länder wieder in jeder einzelnen Universität eine verschiedene gewesen ist. Aus diesen beiden Sätzen ergibt sich, daß die Facultät dieser ersten Epoche sich von der der folgenden, der Gründungsepoche der Universitäten, bestimmt unterscheidet. Denn in dieser fängt jede Universität mit den Facultäten an, in jener ist sie die erst zweite Form der Universitas selber, der nach Facultäten sich selber ordnende Bildungskörper gegenüber der Universitas scholarium, das ist die Universitas magistrorum certae disciplinae.

Historisch nun läßt sich dieser Gang der Dinge auf das Zusammenwirken von zwei Elementen zurückführen, die beide bereits in der Geschichte des Bildungswesens ihren Platz haben. Das erste ist die Entstehung der Gradus, welche die Ordnung des Lehrwesens bezeichnen, und das zweite das alte eigentlich kirchliche Bildungswesen, dessen Formen und Principien fast direct auf alle andern Gebiete der Wissenschaft übergehen. Dabei muß festgehalten werden, daß diese entstehenden Facultäten in ihrem wesentlichen Unterschiede von den Facultäten der zweiten Epoche sich selber noch überhaupt nicht als Berufsbildungsanstalten, sondern nur als Lehrkörper ansehen, und daß von Anfang an die verliehenen Grade diesem auch weder eine Befähigung zum Berufe noch eine bestimmte wissenschaftliche Bildung, sondern nur die Anerkennung der Lehrfähigkeit des Betreffenden bedeuten, während in der zweiten Epoche der akademische Grad die Befähigung zum öffentlichen Berufe erzeugt. In dieser ersten Epoche ist alles in beständiger Entwicklung, und falsch wird daher jede Vorstellung, welche wie in unserer Zeit in dem Gegebenen eine bestimmte Form fester Begriffe statt der Bewegung der Factoren zum Grunde legt, die in noch unbewußter Entwicklung erst nach ihrer endgültigen Gestalt suchen.

Die Gradus, deren erste, noch ganz unbestimmte Formen schon mit den scholis entstehen und von diesen auf die Facultates übergehen, müssen nun nicht, wie es gewöhnlich geschieht, als ein Ganzes betrachtet werden. Man muß vielmehr zwei wesentlich verschiedene Arten derselben unterscheiden, diejenige welche die Anerkennung der Fähigkeit zur Eröffnung und Haltung einer selbständigen schola enthält, und die zweite, welche die Bildungsgrade des Schülers bedeutet, der damit die Fähigkeit empfängt, an der Lehrthätigkeit innerhalb einer selbständigen schola mit Gestattung des Magister regens Theil zu nehmen. Die erste Gruppe umfaßt diese Zeit mit dem Namen der Magistri, die

zweite bezeichnet das Wort Licentiati. Beide Worte sind älter als die Facultäten. Als aber diese sich bilden, empfangen beide eine innere Organisation.

Was nun die erstere betrifft, so stammen die Professores, Doctores und Magistri bekanntlich aus der römischen Literatur; wir haben ihrer schon im ersten Bande erwähnt. Name und Gradus des Licentiatus dagegen stammen aus dem kirchlichen Unterrichtswesen und bedeuten, schon vor der Entstehung der Facultas, einen Lehrer der auf Grundlage einer Prüfung, meist vor dem Bischofe, die Erlaubniß erhalten hat, innerhalb der schola seines eigenen Lehrers zu lesen und zu lehren, die licentia legendi oder docendi, wie es bei Innocenz III. officiell heißt, ohne noch eine eigene schola zu eröffnen. Der Licentiatus hat daher nur den (stellvertretenden) Vortrag für seinen Magister, aber er hat keine disciplinare Gewalt über den studens — er ist kein „regens". Das Wort Baccalaureus ist schwierig zu erklären; es mag französischen Ursprunges sein, bedeutet aber stets den studens der eine bestimmte Zeit (meist zwei Jahre) schon eine bestimmte Wissenschaft studirt hat, regelmäßig mit dem von den Magistris in der Facultas vorgeschriebenen Collegienbesuch verbunden, der wieder je nach der Facultät verschieden ist.

Alle diese verschiedenen Namen nebst ihrer verschiedenen Stellung innerhalb des damaligen Lehrwesens werden nun in der Facultät zusammengefaßt unter dem Namen und dem Begriffe des Gradus.

Kein scholaris der nicht irgendwie liest, sondern bloß an der Universität studirt, empfängt anfänglich einen solchen Gradus. Das wird erst in der folgenden Epoche anders, wo der Gradus nicht mehr bloß den Lehrberuf, sondern die wissenschaftliche Berufsbildung überhaupt bedeutet. Der Gradus ist daher der Sache und zum Theil sogar dem Namen nach schon vor den Facultäten da, und bis auf den Baccalaureus ganz unabhängig von den Facultäten entstanden; allein zu öffentlich anerkannten Graden werden sie erst durch das allmählige Entstehen der Facultäten, und zu einem öffentlichen Rechte erst durch die Anerkennung von Seiten der ganzen Universität. Die Entstehung dieses Rechtsbegriffes des Gradus läßt sich daher auch nirgend für einen bestimmten Zeitpunkt nachweisen. Denn noch im 12. Jahrhundert gehen alle jene Namen vielfach durch einander, wie denn z. B. Irnerius bald Judex, bald Causidicus, bald Magister, und gleich nach ihm Walfredus wieder Magister und Doctor genannt wird. Die feste Ordnung dafür bildet sich erst langsam im Anschlusse an die bereits ziemlich festgeordnete Ordnung der kirchlichen Hochschulen. Und hier begegnen wir wohl dem Punkte auf welchem sich faßbar die Facultät aus der schola entwickelt.

Denn die alte schola der karolingischen Zeit enthält in Kathedrale und Kloster noch wesentlich nichts als lateinische Vorbildung. Diese nun muß natürlich bleiben. Eine feste Gränze gibt es dabei für dieselbe nicht. Nun tritt neben ihr und zum Theil aus ihr und in ihr die freie Lehre der scholastischen Vorträge auf, und geräth mit den Dogmen der Kirche in Kampf, die scholastische Philosophie wird verdammt, ja das Lesen ihrer Schriften dem Geistlichen verboten; dagegen bildet sich ein streng ständischer Lehrkörper, der unter geistlicher Gewalt steht, und dessen selbständiger Anfang der theologus in jeder Kathedralschule neben dem Magister für grammatica et alias artes ist. Die natürliche Folge war daß der Magister in theologia die licentia docendi nur von seinem kirchlichen Vorgesetzten auf Grundlage einer examinatio empfing; zugleich verband sich damit die ächt kirchliche Vorstellung einer formalen Weihe und eines eigenen Eides für den Lehrer; und so bildet sich ein ständischer Lehrkörper auf Grundlage der für seinen Unterhalt bestimmten Präbenden (pro facultate — nach Maßgabe des Vermögens) hinaus, der eine rein kirchliche Organisation hat. Dabei aber hatte noch zur Zeit Innocenz III., was man denn doch mit Unrecht stets übersieht, dieser kirchliche Lehrkörper zugleich Vorbildung und Fachbildung (artes, als Einleitung, und theologia mit dem theologus der Kathedralschule, s. o.). So lange nun der Magister in artibus selbst noch Geistlicher war, stand er mit dem theologus auf derselben Stufe und mithin unter derselben Disciplin. Als nun aber die artes auch von andern als von Geistlichen gelehrt wurden, schieden dieselben sich von den letzteren, und zwar um so mehr, als das Bildungsbedürfniß der Laien sich durchaus nicht mehr mit dem ständischen Unterricht der Kirche genügen ließ, sondern einmal von demselben getrennt, sich jetzt frei in der classischen Bildung bewegte. Ihnen gegenüber schlossen sich daher die eigentlichen Theologen als die Magistri in theologia regentes schon darum zu einem selbständigen Verbande zusammen, weil sie doch als Geistliche gemeinsam unter einem geistlichen Haupte, meist dem Bischofe, standen, während nunmehr auch die Magistri artium, die keine Theologen waren und daher auch keine Präbenden hatten, sich wohl gleichfalls vereinten, um ihre Körperschaft der jener Theologen entgegenzustellen. So entsteht hier der Unterschied der zugleich bei den scholares erscheint, der clerici und laici. Das war vor allem in Paris der Fall; ähnlich in Oxford. Wo aber die Grundlage überhaupt keine Kathedralschule, sondern eine ganz bestimmte Fachschule wie die der Juristen war, wie in Bologna, oder der Medicin wie in Salerno und Montpellier, da gab es natürlich neben den Juristen und Medicinern auch Magistri artium, indem Jurisprudenz und

Medicin ebenso gut als die Theologie die höhere lateinische Bildung voraussetzten, und es ganz natürlich war, daß der scholaris selbst als Jurist und Mediciner an den höheren Vorlesungen solcher Magistri über die Classiker Theil nahm. Auf diese Weise schieden sich die artes von diesen beiden disciplinis, wie in Paris von der theologia. Es ergab sich daher schon damals das specifische Lebensprincip der folgenden Universitäten, das dann auch der Ausgangspunkt der Facultäten geworden ist. Die ursprünglich einfache Hochschule spaltete sich in zwei Hochschulen, die Fachschule und die Schule der artes liberales, und so ward die Verbindung der allgemeinen Bildung durch den Besuch und das Studium der artes mit der Fachbildung, bald als theologia und artes, bald als jurisprudentia und artes, bald als medicina und artes, als die Grundlage jeder höheren Bildungsanstalt angesehen, und ist es noch gegenwärtig. Es ist die philosophische Facultät, zugleich der Anfang und das Ende aller Fachbildung, und die große Grundlage der Erhebung der letzteren zur Berufsbildung, die wir hier als Facultas artium entstehen sehen. Sowie nun das geschah, nahmen sowohl die Juristen als die Artisten und die Mediciner das Recht der selbständigen Schulordnung in Anspruch, das Innocenz III. zunächst allerdings nur für die Theologie verliehen, aber doch nicht ausdrücklich auf die schola theologica beschränkt hatte, daß nämlich jeder Magister in seiner schola liber ab omni exactione sein solle, und traten gewiß — das Einzelne sehen wir nicht — grade wie die theologi zusammen, um die zwei Dinge durch gemeinsame Kraft zur Geltung zu bringen, welche die Theologen so stark machte: erstlich das Recht, auch in jeder der drei weltlichen Wissenschaften eine Ordnung für den Eintritt in den Lehrerstand festzustellen, zweitens auch für sich als Lehrkörper jene Freiheit der geistlichen scholae nach außen im Namen des canonischen Rechts in Anspruch zu nehmen. Und diese Verbindung der Lehrer innerhalb jener bestimmten, jetzt schon in allgemeine und Fachbildung sich scheidenden Wissenschaft, grade wie die der Theologen auf der Facultas ihrer eigenen Rechte beruhend, — wie, das wissen wir nicht — ist es, welche dem bisher historischen Begriff der Facultas seine juristische Bedeutung gibt. Natürlich hatte daher im Anfange noch gar keine Facultät eine feste Ordnung; wo eine solche entstand, war sie für die einzelnen Facultates und für jede derselben selbst wieder zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden; aber stets sind wenigstens zwei Facultäten neben einander, die Fachfacultät und die artistische Facultät der allgemeinen Bildung, so daß eine Universität von zwei, drei oder vier Facultäten gebildet werden konnte, aber doch immer erst mit vier Facultäten sich selber für vollständig hielt. Und so ist es gekommen,

daß sich jene historische und zugleich rationelle Grundlage der Universität bis auf den heutigen Tag weigert, mehr als vier Facultäten anzuerkennen.

Damit nun ist es klar, daß grade in dieser Verbindung der eigentliche Kern und Keim der entstehenden Universität liegt. Denn diese Lehrkörper hatten bei aller Verschiedenheit im Einzelnen Eines gemein. Sie ordneten den Lehrberuf jetzt auch durch ihre gemeinsamen Beschlüsse, wie der Pabst sie für die theologische Facultät durch jene Bulle ordnete, indem sie das ganz allgemeine, für die rein kirchlichen scholae aufgestellte Princip, daß der Bischof (oder der Cancellarius, s. u.) mit jedem Magister eine Lehramtsprüfung vornehmen solle, zu einem systematischen Lehrerprüfungswesen durch die Facultät selbst vermöge ihres eigenen Lehrrechts, und zu einer gemeinsamen Anerkennung durch die Universitas magistrorum, zu welcher die Universitas scholarium hinzugezogen ward theils mit der öffentlichen disputatio, theils mit Pomp und Gepränge, erhoben und statutarisch ordneten. Allerdings haben sich namentlich mit dem 14. Jahrhundert gewisse gleichartige Formen dafür auf allen Universitäten erst allmählig herausgebildet; aber da ja jede Facultät sich selber überlassen war, so konnte eine völlige Gleichheit eben nicht erreicht werden. Nur einige wenige Grundsätze, in dem Namen der Gradus academici als europäische anerkannt, griffen durch; der Baccalaureus mußte wenigstens 2 Jahre, der Licentiatus dann 3 Jahre, der Magister wieder einige Jahre studirt haben; dann mußte er, nach dem Vorbilde der Scholastik, öffentliche Disputationen halten, und dann fand eine mehr oder weniger feierliche Aufnahme in den Lehrkörper statt. War die vollzogen, und hatte der Magister jetzt wirklich eine schola eröffnet, so nannte man ihn wohl auch Doctor. Wann eigentlich der Gradus des Doctor auch ohne Lehrbefugniß als bloßes Prüfungsergebniß im Fache gegeben wurde, können wir trotz der eingehenden Untersuchungen von Meiners (Bd. II) nicht nachweisen; fest aber scheint zu stehen, daß der Name eines „Professors" in dieser Epoche formell noch gar keinen Gradus bezeichnet hat und bezeichnen konnte. Der eigentliche „Professor" entsteht erst in der zweiten Epoche, wo aus dem freien Fachmann, dem Magister regens, ein öffentliches Lehramt wird. Daß dabei alle Magistri sich Honorar geben ließen, ist natürlich; aber die Zahlungen der Städte an einzelne Doctores, wie sie namentlich in Italien vorkommen, war kein Gehalt eines Beamteten, sondern eine contractliche Leistung einer Stadt an den Docenten von welchem sich die Bürgerschaft den Aufschwung der Schule versprach, und welche eben deßhalb auch bei den Magistri in theologia regentes überhaupt nicht vor-

kommt, da diese ja, wie wir gesehen, nach canonischem Rechte ihre Präbenden hatten. Selbstverständlich ist dann ferner, daß sich diese Lehrkörper der Magistri in den drei weltlichen Facultäten alsbald ihre Statuta gaben, die ursprünglich mit der Universität gar nichts zu thun hatten, sondern sich bloß auf jene Functionen der Gradus-Verleihungen und etwaige gemeinschaftliche Angelegenheiten der Lehrordnung bezogen, wobei sie aber schon im 14. Jahrhundert wohl ziemlich allgemein die Formen, Zeichen und vielleicht auch schon damals in Nachahmung der kirchlichen Facultät die Insignien einer selbständigen Körperschaft annahmen, wie die nationes sie für sich besaßen. Wenigstens erschien das so natürlich, daß Buläus zu seiner oben gegebenen Definition der Facultät als ein wissenschaftliches Corpus im Bd. III, 83 eine zweite hinzufügt, welche bereits die zu selbständigen ständischen Körperschaften gewordenen Facultäten eigentlich vortrefflich bezeichnet: „si quidem ad constituendum segregem facultatem non satis est statuta condere de facultate seu disciplina illa, sed praeterea opus est, ut illa facultas sua habeat privata comitia, caput seu decanum proprium, sigillum, et alia hujusmodi.“ Ich möchte sagen daß man in jener Zeit förmlich diese Dinge allmählig vor sich entstehen sieht: „quae distinctorum corporum et collegiorum sunt notae certissimae“, wie Buläus hinzufügt. Nur ist dabei jede Facultät von der andern noch ganz unabhängig, denn eben diese Facultät ist noch lange überhaupt kein officieller Name und Rechtsbegriff.

Vieles entsteht und gestaltet sich dabei anfänglich unsicher und langsam, vieles an den verschiedenen Universitäten verschieden. Zunächst war es die große Frage, ob die scholae die den Collegiis der Orden angehörten, und die Mönche welche in ihnen lehrten, zu einer solchen Facultas gehören sollten, wie denn in Paris die Bettelorden erst nach langem Streit und heftigem Widerstand der theologi, die sich erst einem ausdrücklichen päbstlichen Breve von 1259 unterworfen, in die Facultät aufgenommen wurden. Dann entstand die Frage, ob denn ein einzelner oder zwei Doctores, die erst ihre scholae frei errichteten, wie die Juristen in Paris, eine Facultät bilden konnten; daneben fragte es sich, ob ein Doctor decretorum, und dann ob ein Doctor decretalium Jurist oder Theologe sei; dann, ob und wie weit die praktischen Aerzte eine solche Facultas bildeten. Die genaue Verfolgung aller dieser Dinge aber zeigt uns, daß es hier kein Eingreifen von staatlicher Seite und keine Universitätsbeschlüsse wie in unserer Zeit gibt, sondern daß sich vielmehr das alles nach einem ursprünglich ganz spontanen Entwicklungsproceß mit einem jedesmal örtlichen Charakter in jeder Facultät gestaltet, für welchen Meiners viel verworrenes Material bietet, was Savigny da-

durch bewältigt, daß er alles was sich nicht auf das römische Recht bezieht zur Seite liegen läßt. Aber im Ganzen steht wohl nun das fest, daß der eigentliche Unterschied der Facultates bei der Scheidung der artes von jeder der drei Disciplinen beginnt, daß jene die Trägerin der allgemeinen Bildung sind, diese aber die der Fachlehren, und endlich daß diese Facultates ursprünglich gar nichts mit den nationes zu thun haben. Wenn diese die Körperschaften für die Selbstverwaltung der Rechtspflege bilden und darin die alten Gilden fortsetzen, so sind jene die Körperschaften der Wissenschaft. Gemeinsam ist beiden die Freiheit von städtischer Jurisdiction und der Genuß der Privilegien; verschieden sind ihre Statuten; und in dieser Verschiedenheit und Selbständigkeit werden sie auch in der Mitte des 13. Jahrhunderts an der hierfür maßgebenden Stelle, dem päbstlichen Stuhle, aufgefaßt. Die ganze Gesammtheit beider Elemente heißt officiell noch wie in der Bulle von 1259 (von Alexander III., bei Buläus III, 356): „Rector et universitas Magistrorum et Scholarium Parisiis studentium." Das Wort Universitas im späteren Sinne existirt noch nicht. Aber es scheint jetzt klar, wie die letztere jetzt entstehen und ihren eigenthümlichen Charakter entwickeln konnte. Sie beginnt da, wo diese beiden Universitates sich zu einem Körper verschmelzen.

Wir müssen uns verstatten, diesen Proceß als Schluß unserer Auffassung dieser, zuletzt doch welthistorischen Erscheinung zu charakterisiren.

c) Die Universität und ihre Entstehung aus der Universitas scholarium und magistrorum.

Faßt man nun den Inhalt der ganzen bisherigen Darstellung als gleichzeitig wirkender, an bestimmten Orten eng an einander geschlossener, bei großen Unterschieden dennoch auf einander angewiesener Factoren zusammen, so ergibt sich daß die Hauptscheidung zwischen den Jurisdictionskörpern der scholares in ihren nationes, mochten ihrer nun vier oder weniger sein, und den Lehrkörpern der sich bildenden Facultäten, ob ihrer zwei, drei oder vier da waren, auf die Dauer unhaltbar war. Die Universitas scholarium war eine Stadt in der Stadt, die Universitas magistrorum der einzelnen Facultät eine Wissenschaft in der Wissenschaft; dennoch gehörten sie nicht bloß innerlich als das damalige Gesammtorgan der höchsten Bildung zusammen, sondern sie bildeten auch äußerlich eine Gemeinschaft, indem die Immunitas der Facultäten zugleich mit den Privilegiis ihrer Schüler und umgekehrt zusammenhingen. So mußte ein Proceß entstehen, der aus beiden Universitates einen Körper machte. Und diese zur selbständigen Corporation sich ent-

wickelnde Einheit der Universitas magistrorum und scholarium ist die Universität dieser ersten Epoche.

Eben darum muß das Entstehen dieser Universitates als ein spontaner Entwicklungsproceß des europäischen Bildungswesens angesehen und in seiner Continuität mit dem Entstehen des letzteren seit Karl dem Großen verstanden werden. Aber in seinem innersten Wesen und darum auch in seiner rechtlichen Gestaltung ist er so tief verschieden von dem Hochschulwesen der römischen Zeit, daß eine Vergleichung auch ganz formell möglich ist. Denn es ist nicht die höhere Bildung der germanischen Universität und ebenso wenig ihre Universalität, durch welche sie über der römischen Epoche stehen, sondern die hohe Bedeutung derselben besteht darin, daß die Verbindung der Facultates das große Princip der Berufsbildung als ein gemeinsames für das Gesammtleben Europas feststellt, daß trotz der Scheidung der Artes von den drei Disciplinis die Idee der Latinitas als die Grundlage der neuen Wissenschaft für alle, und mit ihr die innerste Verbindung der germanischen Geistesarbeit mit der der alten Welt aufrecht bleibt, während daneben die Gemeinsamkeit der nationes diese an sich bloß in Geist und Wissenschaft liegenden Elemente zu den leitenden Principien für das Bildungswesen Europas macht, und sie für das letztere festzuhalten weiß mitten in der sich mit jedem Jahrhundert gewaltiger entwickelnden Auflösung der germanischen Welt in ihre verschiedenen Culturvölker. Und das alles ist nicht gegründet und nicht verordnet, sondern es hat sich selbst aus dem europäischen Leben als künftiger Träger seiner geistigen Einheit und Mission entwickelt. Das ist das Wesen der Universität.

Will man nun diesen Proceß auf seine concreten Grundlagen zurückführen, so wird man in der gewaltigen Masse des Stoffes bald erkennen, daß es auch hier die zwei leitenden Gesichtspunkte festhalten muß, die wir schon angedeutet haben. Der erste zeigt uns wie dies Entstehen der Universität aus ihren zwei Universitates einige Momente enthält, die in ganz Europa gleichartig sind. Der zweite ergibt daß die Verschiedenheit in der ganzen Entwicklung und Stellung jener beiden Universitates in den einzelnen Ländern so groß ist, daß die Universitäten selbst schon in dieser ersten Epoche bis auf jene obersten Momente gar keine unmittelbare Vergleichung zulassen, und daß nichts ein verkehrteres Bild gibt, als wenn man sich vorstellt, daß man mit dem Worte Universität etwas Gleichartiges bezeichne. Es ist sehr nothwendig sich das schon hier zu vergegenwärtigen gegenüber dem öffentlichen Sprachgebrauch; denn was wir hier vorfinden, das ist heute noch mehr der Fall als vor fünfhundert Jahren.

Wir wollen daher die gleichartigen Bildungsmomente der Universitäten hier kurz bezeichnen, und dann die großen schon damals ganz unverkennbaren Grundzüge der nationalen Gestaltungen derselben charakterisiren, wie sie in die folgende Epoche hinübertreten. Von einer Vollständigkeit kann dabei in dieser Arbeit keine Rede sein; aber eine wirklich gründliche Bearbeitung wird dereinst zu einer der größten Grundlagen der europäischen Culturgeschichte werden.

Jenes gemeinsame, europäische Element in der Entstehung der Universität aus den beiden Universitates nämlich empfängt seine juristische Gestalt in zweifacher Form.

Die erste besteht darin, daß von Anfang an, und wohl schon bei der Scheidung der Artisten von Theologie und Jurisprudenz, die Idee der Gemeinsamkeit in der Anerkennung eines zunächst für die Facultates gemeinsamen Hauptes auftritt. Dieses gemeinsame Haupt aber ist nicht der alte Rector, denn dieser war ursprünglich nur das Haupt aller nationes und ihrer Procuratores, also der Universitas scholarium, und wurde daher auch von dieser in irgend einer Form gewählt; es konnte ja auch grade deßhalb mehr als einen Rector geben wie namentlich in Italien. Ebenso wenig der Decanus; denn dieser ist erst mit dem 14. Jahrhundert von der Facultas theologica auf die andern übertragen. Sondern dies Haupt war eigentlich der Kanzler, Cancellarius, für beide Universitates, der unter verschiedenem Namen und mit verschiedener Function eigentlich nur der Vertreter aller Statuta und Privilegia beider Universitates nach außen war und daher auch anfangs die Prüfung der Licentiati, dann die der Magistri hatte, und selbst für die Geistlichen die Promotion ertheilte (Meiners III, 219 „Cancellarius promittit examinare magistros et doctores"). Da nun aber namentlich die französischen Universitäten ihre historische Grundlage in der theologischen Facultät hatten, so entstand gleich im Beginne naturgemäß der Gedanke, daß zunächst der Bischof der Kathedrale das Haupt der ganzen Körperschaft sein müsse, namentlich so lange sich die Jurisdiction der nationes nicht ausgebildet hatte, weßhalb das Privilegium Friedrich I. von 1158 auch dem scholaris die Wahl zwischen Magister und Episcopus freiließ. Während daher die Geistlichen sich an den Bischof hielten, standen die Weltlichen auf der Seite des Cancellarius, und jetzt begreift man nicht bloß die juristische Unklarheit der ganzen Sachlage, da es keine selbständige einheitliche Gesetzgebung für beide Universitates gab, sondern auch den fast endlosen Streit über die oberste Stelle theils zwischen Bischof und Kanzler, theils zwischen dem Bischof und den Aebten, wo verschiedene Schulen sich an verschiedene Klöster anschlossen. Hier gibt es nichts gleichartiges in den ver-

schiedenen Universitäten, als eben diesen Hader, der in dieser ganzen Epoche gar nicht zu einem juristischen Abschluß kommt und doch die innere Nothwendigkeit und das äußere Bedürfniß der Einheit der ganzen Universitas zum Ausdruck bringt. Eben deßhalb war auch das Recht jenes Hauptes ein völlig unfertiges, denn beide Universitates hatten ihre eigenen Statuten, die sie mit Energie vertraten. Da nun aber doch immerhin der Rector das Haupt der Rechtspflege war, so beginnt schon in dieser Epoche der Grundsatz, daß in allen Rechts- und Verwaltungsfragen der Rector als das juristische Haupt beider Universitates behandelt wird (wie in der Bulle Alexanders III. von 1259: „Rector et Universitas magistrorum et scholarium etc. Buläus III, 356), während er über die Facultates gar keine Gewalt hat, und daß daher da, wo es keine solchen Facultäten als wissenschaftliche Körperschaften gibt, überhaupt auch kein Rector in diesem Sinne entsteht. So haben die englischen Universitäten nie einen Rector gehabt, die französischen und italienischen dagegen einen Rector und oft mehrere neben dem Kanzler und neben dem Bischof. Auf diese Weise ist die Gemeinsamkeit da, aber durchaus unklar und unfertig. Das wird erst anders in der folgenden Epoche.

Das zweite Moment besteht nun in der, wenn auch sehr allmähligen und in höchst verschiedenen Abstufungen sich vollziehenden Unterordnung der nationes unter die Facultates. Ursprünglich hatten, wie schon erwähnt, die letzteren mit den ersteren gar nichts zu thun; allein als diese sodalitia zu rechtlich anerkannten Körperschaften wurden und neben den Magistris regentibus auch die Doctores non regentes (das sind die zur Eröffnung einer schola zwar berechtigten Magistri, die aber keine schola eröffnet hatten) in sich aufnahmen, war das Lehren selbst nicht mehr die unbedingte Voraussetzung des Angehörens an die Facultas, sondern allmählig tritt an seine Stelle der Gradus, der allmählig ohne alle Rücksicht auf die natio wie auf die Lehrthätigkeit ertheilt wurde. Dazu kam, daß, wie sich aus dem früheren erklärt, die Facultas artium, der Beginn unserer philosophischen Facultät, beständig alle vier nationes in sich umfaßte, weßhalb auch anfänglich der Rector aus der Facultas artium gewählt werden mußte. So breitete sich die Vorstellung vom Umfang und Recht der Facultas allmählig über alle nationes aus, und jetzt entstand die Frage, ob die Beschlüsse der Facultates nicht auch für die nationes gelten müßten. Das war namentlich in Paris im 13. Jahrhundert der Fall, da hier vermöge des kirchlichen Charakters der Professoren die Nationen überhaupt, im Unterschiede von Italien, keine Rechte über dieselben hatten. Grade die Verwirrung die daraus entstand, wie sie Meiners III, 55 ff. be-

schreibt, führte dann zu einem Beschlusse der „Universitas magistrorum in quacunque facultate regentium“ vom Jahre 1281, daß die „facta facultatum theologiae, Decretorum (Juristen, s. o.), Medicinae et Artium esse facta Universitatis“ (Buläus III, 456). Es scheint nicht daß dagegen von Seiten der nationes Einsprache geschehen sei. Damit war nun die Universitas eine Körperschaft, und jetzt scheint auch die Stellung des Rectors allmählig als die des Hauptes der Universität anerkannt worden zu sein, wenigstens in administrativer Beziehung auch für die Facultates, indem er es jetzt war, der die Matrikelbücher führte, und durch die bei ihm geschehene inscriptio (s. o.) das Recht des scholaris aller Facultäten und Nationen auf die akademische Gerichtsbarkeit gewährte. Den Ausdruck der so entstehenden Einheit bildeten dann die (ursprünglich wöchentlichen) Generalversammlungen aller Nationen; doch ward für Paris erst 1276 das Statut durch die Facultas artium gefaßt, daß von da an alle laufenden Geschäfte, die „negotia — per rectorem et procuratores expediantur“. Zu dem Ende hielten Rector und Procuratoren wöchentlich dreimal Sitzungen für alle Nationen; als dann die Beschlüsse der Facultäten für die Nationen Gültigkeit bekamen, wurden jenem Rectoratsgericht noch die drei Decane der höheren Facultäten beigeordnet. Doch hat sich selbst in Paris eine feste Ordnung nur sehr langsam gebildet, das Wesentliche blieb jedoch der in allen diesen Formen sich langsam vollziehende Proceß der Verschmelzung der beiden Universitates in die eine Universität. Nur ist dieser Proceß weder einfach, noch klar, noch gleichartig. Wir müssen daher jetzt zum Schlusse die Unterschiede des sich auf diese Weise bildenden Universitätswesens und zwar auf Grundlage der früheren Darstellungen hinzufügen. Denn hier ist der Unterschied der damaligen drei Culturvölker so groß, daß ohne ihn alle Einzelheiten kaum je verstanden werden können.

Dabei wird sich unten ergeben, weßhalb wir in dieser ganzen Epoche von Deutschland und seinen Universitäten gar nicht reden. Denn mit den letzteren beginnt eben die zweite große Epoche des Universitätswesens, und alles muß sich verwirren, wenn wir beide nicht ihrem Wesen und ihrer Stelle nach zu scheiden wissen.

d) Die drei Grundformen der Universität. Frankreich, Italien und England; Spanien und Portugal.

Was nun zuerst Frankreich betrifft, so muß man wieder damit beginnen, Paris von den andern französischen Universitates strenge zu unterscheiden. Paris beginnt wie gesagt als streng kirchliche Hoch-

schule; aber die Entwicklung der Scholastik erzeugt alsbald eine Reihe von scholis neben den Kathedralen und Klöstern, in welchen die Philosophie mit der Theologie so sehr vermengt ward, daß beide gleich große Gefahr liefen. Denn so wie irgend ein Magister die licentia docendi erlangt hatte, die ihm anfangs zwar vom Bischof, dann aber vom Cancellarius sogar kostenfrei gewährt werden mußte, las er auch über Theologie so gut als über Philosophie und artes ganz nach seinem Ermessen. Allerdings war es grade diese Freiheit der Bewegung, welche Paris den Charakter und das Gewicht einer europäischen Hochschule gab; allein dem stellte sich sofort das ständische Element des Kirchenthums überhaupt, und dann die entstehende, immer strenger sich auf die Summae und Sententiae beschränkende theologische Fachbildung entgegen, bis endlich auch hier Innocenz III. den entscheidenden Schritt that, und dem Bischof von Paris durch eine Bulle vom Jahr 1207 vorschrieb, daß künftig nur noch acht Magister die Theologie lesen dürften: „ne Parisius magistrorum theologiae numerus Octonarium transcendat“ (Bul. III, 36). Das war zunächst in Paris, und von ihm aus in den anderen Hochschulen der von uns oben bezeichnete Anfang der theologischen Facultät und ihrer Scheidung von der Facultas artium, welche letztere sich dann später allmählig selbst organisirte. Das eigentlich wichtige aber war dabei, daß dadurch das Princip zur Geltung kam, nur der Pabst könne eine theologische Facultät errichten; und da man sich ohne eine solche wenigstens in Frankreich eine Universität gar nicht denken konnte, so folgerte man den später so viel bestrittenen Satz, daß die Universitäten überhaupt nur auf Grund einer päbstlichen Bulle gegründet werden können. In der That begegnen wir solchen päbstlichen Bullen für die Hochschulen von Toulouse und Montpellier. Für Montpellier erkannte schon 1180 Wilhelm Herr von Montpellier das freie Lehrrecht der dortigen medicinischen Hochschule an („quod omnes homines sine aliqua interpellatione regant scholas de phisica in Montepessulano“ Savigny III, 376 ff.). Die päbstliche Bulle ist von 1220. Toulouse ist eigentlich dadurch interessant, daß hier die Scheidung der Facultas theologiae von den artes die alte rein kirchliche Hochschule als Universitas erscheinen läßt (1233); Juristen und Mediciner treten gar nicht auf, während wieder in Orleans aus der juristischen Hochschule sich von selbst durch Aufnahme der philosophischen und medicinischen Facultät eine Universität bildete. In Paris dagegen hielt das Pabstthum an der Kirchlichkeit so strenge fest, daß es den Clerikern sogar das Studium der Leges und Physica verbot (s. o.). Als nun aber aus der juristischen Hochschule in Bologna und aus der Schola artium in Padua sich Universitates entwickelten, traten

natürlich auch in Paris Magister des römischen Rechtes auf, die weder selbst clerici waren, noch sich der kirchlichen Autorität in derselben Weise wie die Magistri in theologia unterwerfen wollten. Die Kirche sah die Gefahr für ihre Herrschaft, die in dieser neuen Docentur lag, wohl ein, und so entstand jenes directe Verbot der Vorträge über römisches Recht, das bekannt genug ist, und das, obwohl mit einzelnen Ausnahmen wie bei Cujaz, beständig gegolten hat. Dennoch aber konnte die entstehende Universitas natürlich einer juristischen Facultät nicht entbehren, sollte sie anders ihre hohe Stellung behalten. Nun hatten sich schon frühe — wann ist nicht zu ermitteln — neben den theologis und den magistris artium einzelne Magister damit beschäftigt, über das Decretum Gratiani zu lesen; das waren die Doctores decretorum, davon hin und wieder Erwähnung geschieht. Allein eine Rechtsfacultät ließ sich darauf nicht gründen. So war es entscheidend, daß Gregor IX. die Decretalen als das eigentliche Rechtsbuch der ständischen Kirche und als das positive Gegengewicht gegen das C. J. Civilis herausgab. Jetzt war die Substanz einer eigenen Rechtsschule gegeben, und die Magistri decretalium begannen im Verein mit den Magistris decretorum die canonische Jurisprudenz zur Grundlage der juristischen Facultät zu machen. So entstand in Paris die (canonisch-) juristische Facultät, die als „Facultas decretorum" im 13. Jahrhundert neben den übrigen Facultates selbständig erscheint. Damit war der kirchliche Charakter der Pariser Universitas gewahrt, so sehr daß hier wie in England allen Professores der ehelose Stand vorgeschrieben ward, was erst mit der folgenden Epoche der Berufsuniversität für die Mediciner 1452 und dann auch für die Canonisten, die jetzt eigentliche Fachjuristen wurden, i. J. 1600 aufgehoben ward, während es für die theologi als Geistliche und für die Artisten als ihr Anhängsel nach Bewältigung der freien Philosophie dauernd geblieben ist. Die medicinische Facultät hat dagegen ihren eigenen, von den drei andern wesentlich unabhängigen Bildungsgang, indem sie beständig das Element der ärztlichen Praxis als Bedingung für die Docentur und den Eintritt in die Facultät festhielt; doch besitzen wir wenig positive Nachweisungen; auch Häser hat dieses Gebiet nicht endgültig zu bestimmen vermocht; jedenfalls begegnen wir hier keinen directen kirchlichen Einflüssen. Auf jenem streng kirchlichen Charakter der anderen Facultäten beruhte nun auch das Verhältniß zu den nationes. So lange die kirchliche Obergewalt sich noch nicht klar ausgebildet hatte, standen die nationes mit ihrer freien Selbstverwaltung noch ganz unabhängig neben den Facultates. Nur ein Verhältniß blieb von Anfang an unklar, das war das der Colleges mit ihren studentes. Dieselben unter-

standen nach dem Princip der Magistri regentes unter der strengen Jurisdiction des Ordensvorstandes jedes Collegiums; ich denke nicht daß sie je zu den scholares im eigentlichen Sinne gerechnet worden sind und an der Wahl von Rector und Procurator Theil hatten. Wir wissen jedoch daß die juristischen Studenten — also, da es nur canonisches Recht gab, meist wieder angehende Geistliche — im Jahre 1541 das Recht begehrten an der Besetzung der Professuren Antheil zu haben, was ihnen natürlich im Geiste des canonischen Rechtes vom Parlament entschieden abgeschlagen wird (Savigny III, 361). Als nun mit dem 14. Jahrhundert sich die nationes mit den Facultates zur Universitas verschmelzen, war der Sieg der kirchlichen Facultäten entschieden; die nationes haben nur noch private Rechte, das Rectorat wird auch den Theologen offen, die Magistri artium von den letzteren ganz abhängig, und Paris wird eine wesentlich theologische Universität, welche von jetzt an unter der Herrschaft der Geistlichkeit steht, die keinen Einfluß der Weltlichen duldet. Von da an verliert Paris allmählig seine Weltstellung, während Montpellier und Toulouse, gleich anfangs unmittelbar unter die Geistlichkeit gestellt, sie nie gewinnen konnten. Nur Orleans als Heimath des Studiums des römischen Rechts hatte neben Paris noch eine selbständige Bedeutung und freiere Bewegung. Die andern sogenannten französischen öffentlichen Schulen, von denen wir nicht viel wissen, sind wohl nichts als kirchliche Hochschulen mit Magistris artium gewesen; sie sind selten zu Universitates geworden, weil sie keine nationes mit eigener Jurisdiction hatten. Schon damals war daher Paris die eigentliche Université de France; der spätere napoleonische Gedanke ist aus dieser Grundlage entsprungen, und am letzten Orte nur durch sie verständlich. Nur daß die alte Universität eine selbständige kirchliche Corporation ward, die napoleonische aber den deutschen Gedanken des systematischen Bildungswesens, der in der zweiten Epoche beginnt, zu dem großen von jetzt an rein administrativen Unterrichtsorganismus für das ganze Frankreich ausgebildet hat.

Einen wesentlich andern Charakter hatten die Universitäten Italiens. Was die specielle Geschichte derselben betrifft, so wird zu dem was Savigny aufstellt, nur wenig hinzuzufügen sein. Dagegen erscheinen die Einzelheiten, die keineswegs so reich sind wie in Paris, hier in einem viel klareren Zusammenhang. Zuerst muß man festhalten, daß der natürliche Vereinigungsproceß der beiden Universitates hier nirgends wie in Paris durch das Auftreten von jenen selbständigen Collegiis gestört wird, die in Paris eine so große Rolle spielen. Das wieder beruht darauf, daß die italienischen Universitäten überhaupt nicht wie die Pariser aus der Grundlage kirchlicher Hochschulen hervorgingen,

und daher auch nicht in einer kirchlichen Organisation ihren Mittelpunkt fanden. Sondern sie fangen gleich von Anfang an als rein juristische Hochschulen an, in denen die Jurisdiction des Bischofs nach dem Privilegium von 1158 nur eine facultative ist. Die Folge davon war zuerst die, daß in den italienischen Hochschulen der Unterschied zwischen den zwei Universitates magistrorum und scholarium mit allen Gegensätzen und Bewegungen die ganze innere Geschichte derselben ausschließlich und ohne durch ein drittes Element gestört zu werden, beherrscht. Der specifische Charakter in dieser Wechselwirkung beider Universitates aber bestand darin, daß, da die scholares hier meistens schon reifere Männer waren, sowohl in Bologna als Padua sogleich das entschiedene Uebergewicht der letzteren Universitas über die erstere hervortritt. Den Kern und Träger der ganzen Universität bildet daher hier nicht wie in Paris das sodalitium der magistri, sondern die sodalitia der scholares, die allerdings auch hier die nationes hießen. Während in Paris die magistri mehr noch regentes als docentes sind, sind sie in Italien wesentlich nur die Lehrer, zum Theil sogar als Lehrer dem Wahlrecht der nationes unterworfen. Wie nun eigentlich diese nationes sich zuerst gebildet haben, das wissen wir vor der Hand nicht; auch waren die Kategorien derselben, wie es scheint, keineswegs feste; die Grundlage des Unterschiedes war jedoch stets das Vorwiegen der deutschen natio, welche die Herrschaft des deutschen Kaiserthums auch an den Universitäten zum Ausdruck brachte, übrigens auch wohl auf der Zahl der deutschen scholares beruhte, die verhältnißmäßig wenig nach Paris und Orleans gingen. In Italien kam daher jenes Recht der Selbstverwaltung der scholares in Gericht und Wahl zur vollen Entwicklung, hat sich bis auf die letzte Zeit erhalten, und gegenüber der entstehenden geistlichen Herrschaft in Paris den europäischen Ruf jener Universitäten ebenso sehr begründet als der Ruhm ihrer Lehrer. Denn das Recht der nationes blieb hier nicht bei Jurisdiction und Privilegien stehen, sondern griff sogar direct in das Lehrwesen ein. Denn die scholares, die nach dem Privilegium von 1158 unter der Jurisdiction ihrer Magistri regentes standen und dies Princip weder ändern wollten noch konnten, übertrugen zum Theil noch das Recht der Wahl auf ihre Professoren, was natürlich in Paris bei den theologis der Kathedralen rechtlich undenkbar, und bei den freien Lehrern der Philosophie unmöglich gewesen wäre. Dadurch ergab sich nun, und zwar zunächst in Bologna, ein Verhältniß das mit dem keiner andern Universität verglichen werden kann. Es entstanden zwei Arten oder Gruppen von Docenten. Die eine bestand aus den von den Scholaren gewählten, die nur durch diese Wahl und nur für ihre Dauer das Recht hatten zu lesen, wobei jedoch

die Erlaubniß des Vorstandes der natio, des Rectors, und immerhin eine gewisse Studienzeit (5 und 6 Jahre) vorausgesetzt ward. Die zweite dagegen war die, welche auf dem eigentlichen Lehrberuf beruhte. Sie ward von Doctoren und Professoren gebildet, die entweder selbst eine schola eröffneten, oder von der Stadt mit eigenem Gehalte berufen waren. Doch hatten beide Gruppen wieder einen gemeinsamen Mittelpunkt. Dieser blieb von Anfang an darin gegeben, daß die Fachbildung die wahre Grundlage des Lehrrechts sein, und daß daher dem Erwerbe des letzteren eine Fachprüfung vorhergehen müsse, welche wiederum allein den akademischen Gradus verleihen könne. Das konnte nun nur von Seiten der wirklichen und nicht der durch Wahl berufenen Fachmänner geschehen. Diese Gesammtheit der Fachlehrer eines bestimmten Faches hieß dann ein „Collegium", deren es in Bologna fünf gab, zwei juristische (canonisches und römisches), ein medicinisches, eins der artes, und ein theologisches. Ob an diesen neben den Doctores regentes auch die non regentes, also die bloßen Gradualdoctoren Theil genommen, wagen wir nicht zu entscheiden. Gewiß ist nur, daß vermöge dieser Collegia doctorum sich aus der Vorschrift Innocenz III. das Princip der Prüfung zu einem Systeme derselben in der Examinatio privata und publica herausbildete, welcher dann die Promotio zum Gradus folgte, die bei den Doctores als eine Angelegenheit der ganzen Universitas erschien und daher mit feierlichem Ritus und der gleichfalls aus der kirchlichen Ordnung übernommenen Weihe — Eid des Doctors — schloß. Mit diesen Collegiis — die hier also einen absolut andern Sinn haben als in Paris und Oxford — sind somit schon die Facultates gegeben, die aber Savigny nicht als eigentliche Facultäten in unserem Sinne, sondern treffend als „Promotionsfacultäten" bezeichnet. Diese Facultates bilden dann auch hier die Universitas magistrorum, an denen aber die Scholaren-Docenten keinen Theil hatten, trotz der Prüfung der sie sich unterwerfen mußten. So standen hier beide Universitates mit ihren wesentlich verschiedenen Principien fast fremd neben einander; der Rector, der länger als ein Jahrhundert durchaus kein Rector in unserem Sinne war, — er mußte Scholaris und Clericus sein und wenigstens 5 Jahre studirt haben — vertrat die gesammte Universität nicht, und der Archidiaconus war wohl eigentlich nur das Haupt der kirchlichen Facultät, worüber dann mit dem Bischof Streit genug namentlich bei der Theilnahme an den Promotionen entstand. Nach außen hin aber fühlten sich alle diese Elemente als eines, und nationes und magistri begannen wieder sich so eng mit einander zu verschmelzen, daß sie gemeinschaftlich die zwei Universitates juristarum und artistarum mit eigenen Rectores, und wohl auch mit

eigenen Collegiis bildeten, wobei dann wieder das Verhältniß der Magistri theologiae, die freilich erst später mit den Decretalen eine selbständige Stellung als Collegium einnehmen, im Anfang unklar bleibt, während die Mediciner stets den artistae zugezählt wurden. Ebenso unbestimmt ist die Stellung des Cancellarius; ein eigenes juristisches Bild läßt sich davon kaum aufstellen. Im Ganzen aber bestand der aus der freien Initiative der juristischen Hochschule hervorgegangene Charakter dieses ganzen italienischen Universitätswesens in der Individualisirung des ganzen Lehrwesens. Diese beruhte auf zwei Dingen. Zuerst darauf, daß jeder Professor die schola (Hörsaal) im eigenen Hause hatte, und nicht an eine Kirche oder an ein Kloster gebunden war, und dann darauf, daß die Professur schon sehr frühe ein contractmäßiges Verhältniß des Lehrers, fast immer zu der Stadt selber mit bestimmtem öffentlichen Honorar enthielt, während sie in Frankreich bei den Geistlichen auf Präbenden, bei andern bloß auf Honoraren beruhte. Es ist wohl nicht ganz correct, dies Honorar mit Savigny eine Besoldung zu nennen, denn diese setzt ein dauerndes Amt voraus, und ein Amt war auch in Bologna in dieser Epoche nicht vorhanden. Dagegen sehen wir bereits im 14. Jahrhundert eine allgemeine anerkannte Ordnung der Vorlesungen und der Repetitionen; der Unterschied der lectura ordinaria und extraordinaria mit den libris ordinariis und extraordinariis ist von den Statutis der Universität natürlich nicht etwa eingeführt, sondern erst formulirt worden, nachdem er lange bestanden (Savigny III, 265 u. öfter). Und diese feste Ordnung speciell des juristischen Lehrwesens ist es nun welche für die ganze folgende Geschichte der juristischen Bildung bis auf den heutigen Tag entscheidend geworden ist; denn nicht die Universitätsverfassung, wie einige meinen, ging auf andere Universitäten über, sondern grade die juristische Lehrmethode ist das eigentliche Erbtheil Bolognas für das übrige Europa geworden. Auf Theologie, Philosophie und Medicin hat Bologna gar keinen Einfluß gehabt; hätte es nicht die dauernden Grundlagen speciell für das römische Rechtsstudium gelegt, so würde die im höchsten Grade unorganische Bologneser Universität kaum ein wesentliches Interesse mit ihren verwirrten und wechselnden Universitätsverhältnissen darbieten können. Jedenfalls aber erzeugte die große Unklarheit über das einheitliche Wesen und Recht der Universität und die vorwiegende Herrschaft des Scholarenthums, dem keine mächtige königliche Stadt wie Paris gegenüber stand, eine so große burschikose Freiheit in Bologna, daß sich namentlich die ohnehin besonders privilegirten Deutschen, die noch im 14. Jahrhundert nur die wenigen Lehrstühle des Rechts in Prag und Wien besaßen, mit Vorliebe nach Bologna und Padua zogen,

und so die Auffassung der ersten Gestalt der Universitätsgründungen in Deutschland veranlaßten, nach welcher die Nationes die eine große Grundlage der Universitates neben den Facultates sein sollten. Bologna nun hat in dieser Weise seinen speciellen Entwicklungsgang durchgemacht; verschieden wiederum in vielen Punkten war Padua. Die Universität von Padua zeigt uns in höchst bezeichnender Weise den Proceß, wie sich dort aus einer schola die Universität herausbildet. Es ist bekannt daß in Folge von Streitigkeiten in Bologna mehrere Doctores juris mit ihren Schülern sich in Padua (1222) anfänglich als rein juristische Hochschulen niederließen. Die scholares theilten sich dann nach Bolognas Vorgang in vier Nationes, und zwar nach dem Rechtsprincip derselben in vier Jurisdictionen mit vier Rectoren, die dann 1260 auf zwei reducirt werden, den Cisalpinern und Transalpinern entsprechend. Natürlich fanden sich nun neben diesen Juristen alsbald die Magistri artium ein; diese scheiden sich dann als eine Facultas erst im 14. Jahrhundert von den Juristen und empfangen wieder einen eigenen Rector. So hatte jetzt Padua drei Rectoren und zwei Facultäten, bis 1363 eine schola theologica hinzugefügt wurde, wobei wieder die Besonderheit eintrat, daß zwar diese Doctores theologiae ein eigenes Collegium nach dem Vorbild von Bologna bildeten, die scholares derselben aber zu der Facultas artistarum gerechnet werden; dann wird erst 1473 ein einziger Rector gewählt, und später auch dieser nicht, sondern die ganze Universitas scholarium ist nur noch durch einen Prorector vertreten, bis erst 1738 das Prorectorat von den scholares auf die Professores übergeht, während doch noch immer zwei Prorectores, Juristarum et Artistarum, erhalten bleiben. Alle Stellen werden hier durch die Wahl der Scholaren besetzt, meistens auf ein, zuweilen auf zwei Jahre; erst seit 1560 besetzen Venedig und Padua die Professuren. Von einer medicinischen Facultät findet sich nichts.

Schon wenn man Bologna und Padua bloß unter einander vergleicht, erkennt man wie vollständig unthunlich es ist, den Begriff der Universitas auf einen bestimmten juristischen, ja selbst wissenschaftlichen Inhalt zurückzuführen. Noch mehr ist das der Fall, wenn man die andern, wir sagen gradezu sogenannten Universitäten von Italien neben jene stellen will; uns freilich würde das hier im Einzelnen zu weit führen. So ward in Pisa eine freie römische Rechtsschule ohne eine schola artium schon 1316 gegründet; erst 1472 tritt eine solche unter dem Namen des studium generale auf, von dem wir gleich reden. Weitere Beispiele bei Savigny, mit ähnlichen Erscheinungen in den kleinen französischen Universitäten. Es ist klar, daß unsere heutigen Begriffe hier keinen Raum finden. Universität ist hier jede öffentliche,

von Fremden besuchte Lehranstalt; die Facultäten sind bloße Promotionsfacultäten; der wissenschaftliche Begriff der Universität ist gebrochen; vier Facultäten sind nicht mehr nothwendig, nicht einmal drei; die Einheit im Rectorat ist weder vorhanden noch erforderlich; nur noch das Princip der eigenen Gerichtsbarkeit der scholares hält sich aufrecht, und man kann sagen daß uns mit jedem Jahrzehnt die Unfähigkeit dieser Epoche, dauernd auf der eigenen Kraft des Lehrwesens die alte Ordnung des Universitätswesens aufrecht zu halten, deutlicher entgegentritt. Eine neue Gestalt dieser Dinge muß sich Bahn brechen.

Am schlagendsten aber erscheint diese Unbestimmtheit in Begriff und Kraft der Universität dieser Zeit, wenn man die englischen Universitäten mit den continentalen zusammenhält. Die Geschichte derselben fordert ein eigenes Studium, aber auch dieses wird nur zur Klarheit gelangen, wenn man die allgemeine europäische Auffassung von Natio, Collegium (im kirchlichen Sinne) und Facultas vor Augen hat. Nachdem wir die englischen scholae schon oben dargestellt haben, wird es jetzt verhältnißmäßig leicht sein, nunmehr das Ganze wenigstens zu charakterisiren, was wir als die englische Universität bezeichnen müssen.

Auch hier nun entsteht die Universität — ob mit Wood (I, 18 u. 120) angenommen werden kann daß der Name Universitas schon 1261 gültig war, lassen wir dahingestellt — durch das Zusammentreten der einzelnen scholae und ihrer magistri zu einem Ganzen. Allein dieses Ganze hat einen absolut verschiedenen Charakter von dem der continentalen Universität, dessen Grundlage man in dem Wesen jener scholae selbst suchen muß. Dieselben waren, wie schon gesagt, anfangs reine Kathedralschulen. Dann errichten die Orden, namentlich Dominikaner und Franziskaner grade wie in Paris, neben denselben ihre Collegia mit dem damit verbundenen Cönobitenthum unter dem Cönobiarcha (Wood I, 64), und verstehen es, sich bald großen Reichthum durch Stiftungen und gute Wirthschaft zu erwerben. Das was wir die Oxforder, und die später aus ihr auf ganz analogen Grundlagen entstehende „Universität" von Cambridge nennen (gewöhnlich wird als Gründungsjahr 1239 angenommen, bedeutet aber eigentlich nur die Eröffnung von theologischen scholis durch magistri die aus Oxford ausgewandert waren, s. auch Meiners II, 80 ff.), sind daher was sie noch heute sind, Universitäten von lauter Stiftungen, deren Magistri regentes alle der theologia angehörten. Auch Wood nennt sie noch im 17. Jahrhundert „Schola seu Collegium" (I, 55). In diesen Stiftungen, den englischen Collegiis, wurden nun naturgemäß Theologie und artes zusammen von jenen magistris gelehrt; die Folge davon war die entscheidende, daß sich in England diese artes nicht von der theologia trennten

und sich daher auch hier der Anfang der eigentlichen Universität, das Auftreten der artes neben der theologia als selbständiger Facultät, gar nie vollzogen hat. Allerdings gab es wohl schon im 13. Jahrhundert Magistros jurisprudentiae et medicinae; allein sie spielten von Anfang an eine so untergeordnete Rolle, daß Wood sagt (I, 24), nachdem er die, dem Pariser Gebrauch in Sache und Namen nachgebildete Promotionsordnung für Baccalaureat, Licentiat und Doctorat, stets in theologia, aufgezählt hat: „Caeterum ut de Jurisprudentia et Medecina pergam, earum facultatum studiosi ad Regentiam in artibus non erant obstricti (d. h. sie brauchten keinen Oxforder Magister in seiner schola zu besuchen und sich unter seine Gewalt stellen), verum, quod usque hodie obtinet in utramvis, Congregationis nempe (die Congregatio magistrorum) et Convocationis (der scholares) domum minime admittebantur, priusquam Doctoratu essent insigniti.“ Die Folge davon war nicht bloß daß das Studium ein sehr beschränktes blieb, sondern jenes Princip hat zunächst in England die Bildung der selbständigen Facultäten mit ihrer specifischen wissenschaftlichen Gestaltung, und mit diesen Facultäten zugleich die öffentliche Berufsbildung überhaupt bis auf den heutigen Tag vernichtet, indem sie, da keine Facultät den Lehrgang und die Studien ordnete und überwachte, dieselbe ganz der Willkür des Einzelnen überließ, der dann in seiner Rechtsanwaltschaft wie in seiner Heilkunde ganz auf private Bildung angewiesen war, wie es noch heute der Fall ist. Der Schwerpunkt der ganzen Universität lag damit von Anfang an in der noch gegenwärtig geltenden fast mönchischen Ordnung und Herrschaft der „Magistri Oxoniae in Theologia regentes“ und den ihren Colleges angehörigen scholares; die freie und große Wissenschaft die unter Karl dem Großen noch die Brittannia ausgezeichnet, verschwindet und die Universitäten werden statt eine Universitas disciplinarum und literarum eine Republik von lauter Klöstern, an deren Spitze nicht etwa ein Rector, sondern streng durchgreifend der Bischof steht, der auch allein als das höchste kirchliche Haupt die volle Jurisdiction in Criminal- wie in Civilsachen besitzt, und das in einem Grade wie es auf keiner Universität des Continents der Fall war. Diese persönliche Jurisdiction konnte er dann einem Archidiacon oder dem Cancellarius übertragen; dabei ordinirte er allein die Doctores; seine Macht war bei der Unterwürfigkeit aller andern Geistlichen eine wahrhaft außerordentliche. Diese Ordnung, welche auf der strengen Kirchlichkeit dieser Universitäten und ihrer Verkörperung in lauter gestifteten Colleges beruhte, ward nun im Anfang des 13. Jahrhunderts durch ein Privilegium von 1209 zum geltenden Gesetz, indem in Oxford wie auf allen Universitäten

die scholares mit der städtischen Gewalt in blutigen Conflict geriethen, und jetzt durch jenes Privilegium als Theil des geistlichen Standes ganz der städtischen Jurisdiction entzogen und dem Bischofe unterstellt wurden. Damit begann nun zuerst der Rückgang der gesammten Bildung: „Status autem Doctrinae quoad Theologiam et Philosophiam calamitosus plane erat“ sagt Wood I, 54. Doch das war nur die eine Seite der Sache. Denn noch immer blieben die beiden englischen Universitäten, vor allem Oxford, die Hauptbildungsanstalt der gesammten Bevölkerung von Großbrittannien. Es konnte nun nicht fehlen, daß bei dem beständigen Verkehr zwischen England und Frankreich die englischen scholares nicht ebenso gut als die französischen und italienischen den Wunsch hätten haben sollen, auch in Oxford und Cambridge die Rechte des continentalen Scholarenthums als eigene Universitates zu gewinnen. Freilich gab es dort wenig fremde Studirende; die Behauptung Woods (I, 28) es seien nach Oxford Gallier, Deutsche, Spanier, Böhmen und Ungarn zusammengeströmt, ist wohl einfache Uebertreibung. Dennoch gab es in Großbrittannien selbst ganz analoge Elemente des nationalen Gegensatzes, wie wir schon früher gesehen. Das germanische Element der Angelsachsen verband sich mit dem der innerlich und vielleicht auch historisch verwandten Schotten; ihnen gegenüber traten die Kelten, die Iren in Verbindung mit den Ultramontanen. So entstanden zwei große Verbindungen, deren offene blutige Schlachten — nicht etwa gewöhnliche Studentenraufereien — wir erwähnt haben, und die das ganze 13. und zum Theil 14. Jahrhundert ausfüllen. Trotzdem aber waren diese nationalen Verbindungen keine Nationes im continentalen Sinne, und zwar darum nicht weil ihnen niemals ein Wahlrecht und noch weniger eine eigene Gerichtsbarkeit zugestanden wurde. Procuratores und Aufzüge oder Feierlichkeiten als Nationes im continentalen Sinne besaßen sie nicht. Deßhalb nennt auch Wood jene beiden Verbindungen nicht Universitates und auch nicht Nationes, sondern „Communitates“ (I, 183). Daß sie dennoch stets nach Aufnahme gestrebt haben, zeigt die schon von Rymer Foedera I, 323 publicirte, und von Stubbs Select Charters (3. Aufl. S. 373) wieder abgedruckte Charter für Oxford von 1255: „ad pacem et tranquillitatem Universitatis scholarium Oxoniae“ sollen „IV aldermanni et octo de discretioribus burgensibus“ für die „baillivi nostri Oxoniae ad conservandam pacem“ berufen werden; der Unterschied von den Nationes und der specifische Charakter der englischen Universität erscheint aber sogleich in dem Zusatze „in qualibet autem porochia villae Oxoniensis duumviri de legalis viribus parochianis“. Doch nützte diese Charter nicht viel, denn gegen die Gewalt dieser Genossenschaften war

selbst der Bischof unmächtig. Das einzige was er vermochte, war die Herstellung eines Vergleiches zwischen beiden. Der erste ist vom Jahre 1267, durch welchen sie sich verbanden, ihre Streitigkeiten einem von beiden gewählten Schiedsgerichte (die Boreales wählten fünf aus jedem „Comitatus“, die Hiberni vier aus jeder „Provincia“, dazu die ersteren drei Capitaneos, wohl nach dem Capitale der Pariser Universität, die Hiberni einen Capitanum) zu unterwerfen; der Kanzler bestätigte den Vertrag durch Anhängung seines Siegels, dessen Zeichnung uns Wood aufbehalten hat. Das war ein Ansatz zur Bildung continentaler Nationes. Aber Friede trat nicht ein; ein neuer Vertrag ward 1274 geschlossen; auch der half nichts; der Kampf ging weiter. Zu gleicher Zeit entbrannte auch unter den Lehrern Streit; die magistri actu regentes machten 1288 den Versuch den Kanzler der Universität Oxford selber zu wählen; dabei aber wollten sie die non regentes in ihrem Collegium nicht aufnehmen, wohl darum weil die letzteren zum größten Theil der Kirche nicht angehörten. So war Zerfahrenheit und Unfriede bei den magistris wie bei den scholaribus. Da versuchte die höchste kirchliche Leitung einen letzten Schritt. Sie wendete sich — der Bischof und die Vorstände der Collegia — direct an den Pabst Bonifacius VIII., und dieser stellte nun eine Bulle aus, durch welche er die fast unumschränkte Gerichtsbarkeit dem Cancellarius über alle Personen und Güter der Universität in criminalibus et civilibus übertrug (Oxford 1300). Allein wenigstens die eine Folge davon war, daß jetzt die Verleihungen aller Stiftungseinkünfte und Präbenden an der Universität ganz in kirchliche Hände geriethen, die mehr und mehr die reichen Benefizien namentlich mit römischen Geistlichen besetzten, so daß sich der Zorn der scholares nun auch gegen die Ausländer wandte; es kam zu wüthenden Kämpfen zwischen den clericis und laicis, an denen gelegentlich die magistri selbst Theil nahmen. In einem solchen Kampfe wurden i. J. 1297 die clerici geschlagen und ihr Rector Fulco de Neymete getödtet; der Schaden ward nach Wood I, 142 auf 1000 Pfund geschätzt. „Ubi est“, riefen die laici, „ille simonialis raptor redituum et sititor pecuniae, qui regem perverturus de spoliis nostris ditat alienos?“ (Vgl. Huber, Gesch. d. engl. Univ. I, 182 ff.) So ward aus dem Privilegium der rein kirchlichen Gewalt hier das was auf dem Continent nicht vorkam, der Haß gegen die Ausländer. Und dazu kamen endlich die nicht weniger ernsten Kämpfe zwischen den scholares und den Bürgern, die man trotz der verschiedenen Vergleiche zwischen beiden (die Versuche zu solchen Vergleichen in Cambridge seit 1270 bei Huber I, 120 ff.) nicht zu hindern vermochte. Durch alles das ward es unmöglich, die feste Organisation der beiden continentalen Univer-

sitates auf die englischen zu übertragen. Die Einheit war nicht herzustellen, und so ward dies ganze Universitätswesen beständig auf seine ursprünglichen Elemente, die Einzelstiftungen und ihre scholae seu collegia zurückgeworfen, in deren stillen Räumen die scholares die sich nicht zu Nationes, und die magistri die sich nicht zu Facultates zu constituiren vermochten, wenigstens einigermaßen Ruhe fanden. Das ist es nun, was dem englischen höchsten Bildungswesen und damit auch seiner Bildung selbst bis auf unsere Gegenwart im tiefen Unterschiede vom Continent seinen Charakter gegeben hat. Denn zwei Dinge folgten aus der Wechselwirkung der obigen Zustände. Einmal ward auch für die folgenden Jahrhunderte durch dieses absolute Ueberwiegen des auf die einzelnen Colleges beschränkten und an sie als an den Stamm der ganzen Universitas gebundenen Bildungs- und Studienwesens nicht bloß, wie schon gesagt, jede eigentliche Fachbildung unmöglich, sondern die Lehre selbst beschränkte sich mehr und mehr auf die philologisch-classische Bildung, während jeder eigentliche Beruf sich seine Bildung selber suchen! mußte, dafür aber auch keiner Berufsprüfung unterworfen war. Einen festgeschlossenen Lehrgang mit geordneten Vorlesungen, deren in der Sache selbst liegendes System eine regelmäßige Fachbildung durch sich selbst erzeugt, entsteht nicht; mit Ausnahme der höheren Latinität lernt jeder was er will; Professoren im continentalen Sinne gibt es nicht, und wenn die Eltern sicher sein wollen daß der Sohn etwas lernt, so muß er einen eigenen Pädagogus, den „tutor", seinen Hofmeister haben, der seit dieser Zeit bis heute das regelmäßige Collegium ersetzt, da die „Lectures" nicht auf der Verpflichtung des Docenten, sondern stets auf bestimmten Stiftungen beruhten. Nur die außerordentliche individuelle Kraft der angelsächsischen Rasse konnte unter solchen Umständen noch wissenschaftliche Leistungen wie die eines Wiclif, Baco von Verulam, Loke, Newton und anderer auf diesen Universitäten möglich machen und den englischen Beruf auf der Höhe des continentalen erhalten, wobei allerdings die Rechtswissenschaft aus den Gründen die im Wesen der Geschwornen liegen, auch jetzt noch am wenigsten bedeutet. Dagegen hat die Stellung welche jene Körperschaften theils vermöge ihres gewaltigen Grundbesitzes, theils vermöge des Andranges grade der höheren Classe, die damals wie jetzt in England Bildung suchte aber keine Fachwissenschaft fand, im Leben Englands eingenommen, dieser ganzen formell rein classischen und unseren Gymnasien vergleichbaren Bildung, die etwa das ist was das 16. Jahrhundert in Deutschland das studium sublimius nennt, jenen staatsmännischen Grundzug gegeben, den sie bis auf unsere Zeit im Unterschiede von dem continentalen Universitätswesen sich erhalten hat, und der für Eng-

land der zweite große Factor seiner parlamentarischen Entwicklung geworden ist. Schon im 13. Jahrhundert fühlten diese hohen Schulen trotz all ihrer wissenschaftlichen Verwilderung, daß sie die Träger und der Ausdruck der Bewegungen des ganzen Volksgeistes seien; Wood hat uns einen Reim aus dem 13. Jahrhundert aufbehalten, der wohl mehr die wirklichen Dinge als die Empfindung des Poeten ausspricht:

Chronica si penses
Cum pugnant Oxonienses
Post paucos menses
Volat ira per angligenses.

Das ist es, was dem englischen Universitätsleben seinen tiefen Unterschied von dem des ganzen Continents gegeben hat. Und es wäre sehr falsch, das zu unterschätzen. Es ist das Verdienst Hubers diese so wichtige historische Seite des englischen Universitätswesens richtig empfunden und verfolgt zu haben. Denn während die continentalen Universitäten in ihrem, eigentlich denn doch oft widerlichen, stets aber kleinlichen Hader mit dem städtischen Bürgerthum den wichtigsten Theil ihrer Kraft und Zeit erschöpften, und ihre Fachgelehrten, bei denen mit dem 14. Jahrhundert grade durch die Auflösung der Wissenschaft in die Einzelfächer der ständische Hochmuth an die Stelle der höheren Begeisterung tritt, den geistigen Aufschwung dessen sie selbst zu entbehren beginnen auch auf die Studenten nicht zu übertragen vermögen, werden Oxford und Cambridge die Bildungsstätten des großen nationalen Parteilebens ihres ganzen Reiches, wie jedes einzelne College nach der Vertreibung der Mönche und Orden sich als ein reines Selfgovernment constituirt, in welchen die fellows ihre Vorstände frei wählen und ihr Vermögen selbst verwalten. So ist hier in der That die Universitas tief verschieden von der continentalen sowohl der ersten französisch-italienischen, als der zweiten deutschen des Continents; sie haben keine Rectoren, keine Nationes, keine Procuratoren, keine Facultates, keine Vorlesungsordnung, keine Fachbildung, sondern nur Stiftungen und fellows über eine Reihe von unteren scholis gestellt; und diese Auffassung der englischen Universität ist so ausgesprochen im ganzen englischen Volke, daß als Heinrich VI. i. J. 1440 Eton College und Kings College (in London) gründete, selbst die Vorstellung von einer Universitas, die auch Oxford angestrebt hatte, gänzlich verschwunden ist. Eton ward als ein „Collegium" gegründet mit einem Propositus, zehn Priestern, vier Clerks und vier Chorknaben, mit Stiftung für 25 arme Schüler, täglichem Kirchendienst und Beten, kurz das Bild der strengen alten Klosterschule; von einem Elemente der Erweiterung

auf andere Wissenschaften ist keine Spur, und auch jetzt noch ist Eton nichts als ein höheres Gymnasium. So werden diese höchsten Bildungsanstalten Englands, statt die höchsten Lehrkörper für die Berufserziehung zu sein, vielmehr zu den höchsten Bildungsanstalten für die politische Erziehung, und das was sie ihrem scholaris auf seinen Lebensweg mitgeben, ist statt der Fachkenntniß die politische Gesinnung. Von den zwei Factoren mit welchen das europäische Universitätswesen in Leben und Staatenbildung Europas hineingreift, bringen die continentalen Universitäten der ersteren vor allen die Bildung, der letzteren die Erziehung für das Gesammtleben.

Neben diesen Gestaltungen der europäischen Universitäten stehen nun noch die von Spanien und Portugal. Wir glauben dieselben an diesem Orte nur kurz berühren zu sollen, da sie so viel wir von ihnen wissen durchaus nichts eigenthümliches haben, als daß sie, da sie von gar keinem fremden Volke besucht, auch niemals das Element der selbständigen nationes und damit der Selbstverwaltung bei sich entwickeln. Sie entstehen wie alle andern Universitäten Europas aus den Kathedralschulen, und tragen daher ganz den Charakter der Pariser Hochschule an sich. Die Herrschaft der kirchlichen Lehre und Lehrer findet in den freien Magistris jurisprudentiae et medicinae kein Gegengewicht, und die artes scheiden sich nicht von der Theologie zu einem mit eigenem Rechte begabten sodalitium. Es muß dabei einer eigenen, leider von Savigny nicht aufgenommenen Untersuchung vorbehalten bleiben, welchen Sinn die Worte Facultät und Doctorat dort gehabt, und wann die selbständige Ordnung beider sich entwickelt habt. Gewiß aber ist daß, so wenig wie sie selbst eine eigenthümliche Gestalt besitzen, sie auch auf die Entwicklung ihrer eigenen Nation, geschweige denn Europas nirgends einen Einfluß gehabt haben; Spanien ist von Anfang seiner Geschichte an bis auf die neuere Zeit das westliche große Correlat der Balkanhalbinsel, und Madrid blieb stets in allem was Glauben, Wissen und Bildung betrifft, das Byzanz des Westens. Hier lag kein Entwicklungselement des europäischen Lebens. Daher darf auch für uns das wenige genügen, was Savigny über Spanien anführt; wie weit man dort von den höheren Anforderungen an das Verständniß der Geschichte entfernt ist, zeigt die neueste Geschichte des portugiesischen Bildungswesens von J. J. Ribeiro (Historia dos Establecimentos scientificos literarios e artisticos de Portugal, in 9 Bänden seit 1871), in welcher man neben einer maßlosen Confusion in der Aufzählung aller möglichen, unterschiedslos neben einander gestellten öffentlichen Anstalten für das Lehrwesen umsonst nach den Elementen der Universitätsbildung, der Organisation, der Rechte und des Lehrganges derselben sieht, ob-

wohl auch sie im Ganzen sich der europäischen Entwicklung anschließen. Denn auch in Portugal entstehen wie im übrigen Europa zuerst die Kathedral- und die Klosterschulen (principalmente nas cathedraes e mosteiras, escolas de tudo o que n'estes tempos se julgava como preliminar dos estudos theologicos", Ribeira I, 6); die Lehrer der „lettras sagradas" lebten „in communidade"; es waren Augustinermönche; ihr collegio ou „seminario, junto a sua cathedral de Coimbra" ward gegen 1150 errichtet; doch scheinen die Lehrer zum Theil in Paris studirt zu haben (S. 11); 1288 stiftete ein Prior von Santa Cruz, D. (dominus oder doctor?) Lourenzo Pires, „una universidade em Portugal" indem er Gehalte aussetzte „ao rector, Lentes e officiaes da mesma universidade"; wie aber das Ganze organisirt gewesen, erfahren wir nicht; nur steht fest daß in diesen Klosterschulen die Gegenstände des Unterrichts öffentlich die grammatica, logica und theologia gewesen. Erst 1290 ging aus dieser kirchlichen Hochschule die von Lissabon hervor (Rib. 17), die dann 1307 nach Coimbra übertragen ward, was sich wieder schwer mit der Angabe auf S. 15 (nach André de Resende) vereinigen läßt, daß schon damals „Conimbrigae — utpote ea tempestate lusitanorum regum sede literarum studia tunc vigebant", da hier der hl. Aegidius „magistros coepit frequentare", wobei er „suapte ingenio — philosophica studia sectatus, praecipue autem medicinam"; ebenso unklar bleiben die Angaben, daß die Universität wieder 1338 von Coimbra nach Lissabon, und dann wieder 1354 von Lissabon nach Coimbra verlegt worden sei (S. 25). Aus der ganzen verworrenen Darstellung geht nur das Eine hervor, daß jene ältesten Kathedralschulen (collegio ou seminario) sich vollständig entwicklungsunfähig erwiesen, und daß daher jeder selbständige Zweig des Unterrichts immer einer selbständigen Stiftung bedurfte, während irgend ein Zusammenhang weder unter den magistris (die Bezeichnung finde ich bei Ribeiro nicht) noch unter den Schülern auch nur angedeutet wird. Dennoch, und das ist eigentlich das Interessante, hat der große Proceß der europäischen Universitätsbildung auch hier seinen Weg gemacht. Schon frühe müssen hier gewisse Privilegien der Universität verliehen worden sein; denn am 23. Jan. 1439 gab der Infant Dom Pedro, Herzog von Coimbra, der Universität eine neue und ausführliche Organisation unter Bestätigung von „tudos os privilegios da Universidade"; dann ward von den Cortes von Lissabon im Jahr 1440 28. Aug. eine wahrscheinlich sehr ausführliche Universitätsordnung beschlossen, die aber Ribeiro in einem so dürftigen Auszug mittheilt, daß man gar wenig daraus ersieht. Darnach hatte man den (französischen) Unterschied der Lentes (magistri regentes), estudiantes,

und der officiaes da Universidade, und Ribeiro (S. 42) fügt hinzu daß unter den estudiantes nur solche verstanden werden sollen, die ohne Unterbrechung die Vorlesungen über „theologia, diretto canonico e civil, ou medicina“ gehört haben. Wie nun das gewesen, das erfahren wir nicht; Untersuchungen darüber haben hier keinen Platz; das Hauptresultat aber ist daß sich auch in Portugal derselbe Proceß im Großen und Ganzen vollzieht der die Geschichte der Universität in ganz Europa beherrscht: die Universität beginnt als Kloster- und Kathedralschule durch die selbständige Entwicklung der artes neben der theologia, und dann bildet sich neben beiden wieder die Fachbildung in Jurisprudenz und Medicin; ob und wie diese Fächer dann reine und freie Fachvorlesungen gewesen, oder ob sich die Lehrer zu einem Analogon der Bologneser Promotionsfacultäten ausgebildet haben, das müssen wir vorläufig dahingestellt sein lassen. Mit dem Beginn der spanischen Herrschaft wird aber auch Portugal selbst aus diesem schwachen Zusammenhang mit dem europäischen Bildungswesen herausgerissen; die Gemeinschaft des geistigen Lebens hört so gut wie gänzlich auf, die absolute Herrschaft der mönchischen Inquisition beginnt, jede freie wissenschaftliche Bewegung verschwindet und die große europäische Arbeit, aus der mit dem 15. und 16. Jahrhundert auch Italien heraustritt, ist von da den drei großen Culturvölkern allein übergeben. Davon haben wir dann unten zu reden. —

Faßt man nun das was bisher über die Universitäten dieser ersten Epoche gesagt ward, in seinem historischen Gesammtresultat zusammen, so wird man wohl die gewöhnliche Vorstellung, als könne man den Begriff und die Stellung der Universitas dieser Epoche bestimmt formuliren und der deutschen Epoche gleichstellen, als nicht mehr einfach zulässig aufgeben. Die Universitas dieser Epoche ist die langsame, in höchst verschiedenen Formen sich gestaltende Entwicklung der karolingischen Idee eines europäischen Bildungswesens, das die Aufgabe hatte, die Gemeinsamkeit des europäisch-germanischen Geistes in der Verschmelzung mit der Cultur der classischen Welt zu erbauen, und alle höhere Bildung auf die Antike zu gründen. Der Untergang der Staatsidee macht die Kirche zur Trägerin und obersten leitenden Gewalt in diesem europäischen Bildungswesen; nach ihrem Beispiel und unter ihrem theils directen, theils indirecten Einfluß organisiren sich die einzelnen großen Bildungskörper; das rein germanische Princip des selbständigen und freien Rechtes aber tritt als Selbstverwaltung in diese Bildungskörper hinein, und modificirt je nach seiner materiellen und inneren Kraft die Ordnungen und Verfassungen jeder einzelnen derselben so sehr, daß die Gleichartigkeit des letzten Inhalts dieser europäischen

Bildung, deren Ausdruck die Entstehung der Fachbildungskörper in den Facultäten ist, durch die größte Ungleichartigkeit in der Rechts- und selbst in der Lehrordnung es unmöglich macht, ein einheitliches Bild dieser ganzen Entwicklung zu geben. Die Folge davon ist die fast gänzliche Auflösung ihrer europäischen Function, der dann die neue Epoche, die nationale Gestaltung des europäischen Geistes- und Bildungswesens, folgt.

Diese letztere nun fordert, daß wir wenigstens ihre für die Folgezeit so hochbedeutsamen Anfänge und Grundlagen neben dieses Universitätswesen hinstellen.

II.

Die Elemente der nationalen Bildung in Europa.

Die Völkerbildung des Germanenthums.

Das Volk und der Volkscharakter.

Während nun das was wir die europäische Bildung und sein, über ganz Europa sich wesentlich gleichartig gestaltendes Bildungswesen mit seinen lateinischen Schulen und seinen ständischen Universitäten genannt haben, sich langsam aber mit dem Gefühle einer großen geistigen Gemeinschaft auf der Grundlage der classischen Lehren über ganz Europa ausbreitet, beginnt nun gleichzeitig das zweite Element des europäischen Lebens seine, in der That weder minder merkwürdige noch minder bedeutsame Entwicklung. Es ist das Element der einzelnen germanischen Völker, und mit ihr und durch sie das der einzelnen Staatenbildung.

Es ist nun unabweisbar, sich neben jener ersten großen Bewegung ein klares Bild auch von dieser zweiten zu machen. Alle Mängel der bisherigen Behandlung des europäischen Bildungswesens lassen sich in der That darauf zurückführen, daß man jene beiden ursprünglichen Factoren unseres ganzen geistigen Lebens nicht zu scheiden gesucht hat. Dennoch ist es kein Zweifel, daß vom Anfange des Mittelalters bis zum gegenwärtigen Augenblicke die ganze geistige Welt Europas grade auf diesem Doppelleben beruht, und daß Gestalt und Entwicklung derselben nur durch die nie ruhende, wenn auch oft ganz unbewußte Wechselwirkung beider erzeugt werden. Vor allem aber ist es unmöglich, die Eigenart und die Bedeutung grade des deutschen Volkes im übrigen Europa ohne eine solche Scheidung ganz zu verstehen. Das größte Resultat aber das dieselbe uns grade auf unserem Gebiete fast unwidersprechlich nahe legt, ist die Erkenntniß, daß der wahrhaft historische Werth jedes

Volkes nicht in dem besteht was es ist, sondern in dem was es für Europa und damit für die ganze Welt leistet.

Will man sich aber jenes klare Bild von der ersten Gestalt dieser doppelten Bildungsarbeit, die heute so thätig ist wie vor tausend Jahren, verschaffen, so wird man wohl den Blick auf das bisher Dargestellte zurückwerfen müssen.

Jene geistige Welt der omnis latinitas ist zunächst eine Welt für sich. Sie hat ihre eigene Sprache, ihre eigenen Gedanken, ihren eigenen geistigen Reichthum für sich. Sie hat sich auf Grundlage dieser ihrer selbständigen Aufgabe sogar ein eigenes Rechtsleben, sowohl nach außen als im Innern, ausgebildet. Wer in sie hineintritt, muß eine fremde Sprache lernen, und sich bestimmten Vorschriften und festem Bildungsgange unterwerfen. Die Berührung mit dem Volke und seiner geistigen Welt ist abgeschnitten. Für ihn gibt es in seiner nationalen Heimath kein Verständniß, kein Lob und keinen Tadel mehr für das was er innerhalb des Kreises seines neuen Standes leistet, und kein Bedürfniß für ihn, außerhalb des letzteren verstanden zu werden. Die ursprüngliche Gemeinschaft des geistigen Lebens, die Wechselwirkung zwischen dem Volke und seinen leitenden Geistern ist absolut gebrochen, ja selbst in dem Dienste der Gottheit, der in fremder Sprache als fremdartiges Mysterium zwischen Kirche und Volk dasteht. Und diese eigenthümliche Welt der classischen Bildung ist eine europäische geworden. Sie umfaßt mehr als das römische Reich oder das karolingische je umfaßte; sie ist getragen von der instinctiven Hochachtung Europas; sie geht in dem dunklen Gefühle ihren Weg, daß ihre Tradition nicht die eines einzelnen Volkes, sondern die der Welt sein müsse, und daß sie daher sich selber in Wahrheit erniedrige, wenn sie dem geistigen Leben der Einzelvölker die Hand reiche. Es ist eine großartige und gewaltige Erscheinung die uns in den vielfachen Gestaltungen entgegentritt, wie wir sie arbeiten und sich ordnen sehen je nach den eigenen Verhältnissen. Sie hat kein Oberhaupt, sie ist nicht durch Staatsgewalt gebildet, sie begreift keine Nationalität, und wo dieselbe auftritt, weiß sie dieselbe zu bewältigen. Dennoch erkennen alle Völker sie an und ehren sie. Sie ist in der That nicht bloß eine europäische Macht, sondern sie ist eine eigene europäische Gesittung geworden.

Dennoch umfaßt sie nicht die ganze Welt dieser Epoche. Es gibt eine zweite neben ihr mit einer anderen, nicht minder gewaltigen Grundlage und Aufgabe, die still und stark ihren Weg geht, während jene classische Bildung die alte Welt in das europäische Leben aufnimmt, aber für sich stehend auch in Europa dem Druck der kirchlichen Gewalt so wenig widerstehen kann, als im Orient zur Zeit der Patristik. Dieser

zweite Factor der Geschichte Europas, den weder das hellenische noch das römische Zeitalter kennt, ist das Volk.

Unsere Aufgabe kann das Entstehen und das Wesen des Volksthums nicht ganz als eine bloße historische Thatsache entgegennehmen. Es ist kein Zweifel daß das Volksthum, in seiner selbstwirkenden Kraft erst durch die Germanen in Europa geschaffen, bis zum heutigen Tage in allen Dingen wirkt welche wir als das Weltleben begreifen. In ihm liegt die tiefste Verschiedenheit zwischen der alten und der germanischen Welt. Denn während jene die Volksthümlichkeit vernichtet und damit die gewaltige Einheit ihres Lebens über die ganze Welt verbreitet, hat das germanische Volk die Volksthümlichkeit geboren und eben in ihr die Quelle seines geistigen Reichthums und die Grundlage seiner unendlichen Entwicklung geschaffen. Am meisten auf unserem Gebiete, dem des geistigen Lebens. Darum ist es nicht möglich das Bildungswesen Europas ohne das Wesen der Nationalitäten zu verstehen, welche das erstere fast von Anfang an neben der großen Gemeinschaft der antiken Bildung mit ihren concreten Gestalten und ihrer Arbeit erfüllen. Und in diesem Sinne haben wir gleich anfangs den Gedanken des Doppellebens des europäischen Geistes in seiner europäischen und seiner nationalen Bildung der vorliegenden Epoche zu Grunde gelegt. Das Wesen der dritten Epoche wird sich dann als denjenigen Proceß zeigen, in welchem das nationale Bildungswesen das europäische zu beherrschen beginnt.

Damit aber wird es wohl nothwendig, bei der eigentlichen Natur jener beiden Factoren des europäischen und des nationalen Elements grade in ihrer Beziehung zu Bildung und Bildungswesen einen kurzen Augenblick stehen zu bleiben. Aber auch das würden wir dem Leser nicht zumuthen, wenn wir nicht auch für unsere unmittelbarste Gegenwart alle zusammen, mit oder ohne Bewußtsein, unter der Gewalt der Wechselwirkung beider ständen. In Wahrheit, grade hier ist das Vergangene ein Gegenwärtiges.

In jedem Volke lebt ein doppeltes. Das eine geht über seine Nationalität hinaus und ist das allgemein Menschliche; das andere bringt seine eigenste Natur zum Ausdruck und gehört nur ihm. Dasjenige, was an und für sich gleichgültig gegen jedes Volksthum dasselbe vielmehr direct zu negiren scheint, je weiter es schreitet, ist der Glaube und die Wissenschaft. Sie sind in allen Formen in denen sie auftreten, das europäische Element unseres geistigen Lebens.

Das Volksthum aber ist seinem Wesen nach die Individualität in dieser geistigen Welt. Was diese Individualität an sich ist und bedeutet, soll hier nicht wiederholt werden. Aber da wo dieselbe zur

geistigen That und damit zur faßbaren Erscheinung wird, entstehen die drei Dinge welche wir als ihren Ausdruck und ihren Träger erkennen. Das sind die Poesie, die gesellschaftliche Ordnung, und die persönliche Individualisirung des Volkes in seinem arbeitenden Staat. Das nun haben wir auf die großen Kategorien unseres Gebietes anzuwenden. Denn gegenüber der ewig gleichartigen wissenschaftlichen Bildung erscheint die Individualität der Bildung des Volkes in seiner Volkspoesie. Da wo diese individuelle Volksbildung in der Volkspoesie zum wirklichen Leben und in ihm zur festen äußeren, damit denn auch zeitlich stillstehenden Gestalt gelangt, tritt uns die Sitte des Volkes in seiner gesellschaftlichen Ordnung entgegen. Wo dagegen die arbeitende Kraft des Volkslebens durch seine Entwicklung in Sitte und Bildung seine eigene Gesittung erzeugt, da reden wir von dem Geiste des Volkes, den es in seiner ursprünglichen Kraft und mit seinem individuellen Inhalt in seiner Staatenbildung zum Ausdruck bringt. Da wo diese Factoren nun in einem bestimmten Lande — der Geist in seinem Körper — sich zum einheitlichen Bewußtsein und zur Vertretung ihrer Individualität nach außen erheben, entsteht ein Volk; und jene Factoren sind es, an denen wir es erkennen.

Nun lebt jedes Volk zuerst sein Leben in sich. Aber es ist dennoch Theil der menschlichen Gemeinschaft. Und so wie dasselbe nun aus seinem individuellen Volksthum heraus- und in diese Gemeinschaft hineintritt, beginnt jener wunderbare Proceß, der seit dem Auftreten der Germanen die geistige Welt aller Zeiten zu beherrschen bestimmt ist, und unter dem wir heute stehen wie unsere Vorfahren vor tausend Jahren. Der individuelle Volksgeist erfaßt das gemeinsam Menschliche nicht bloß in Glauben und Wissen, sondern auch in Poesie, Sitte, Gesellschaft und Staat, und dieses wieder ergießt sich in das Leben des ersteren. Dann beginnt das tiefe, innerliche wie äußerliche, allgemeine und individuelle Ringen beider mit einander. Vermag dann ein Volk der Weltgeschichte nicht mehr zu bieten als eben seine individuelle Form des geistigen Inhalts des Gesammtlebens, so wird es allmählig von der größeren Gewalt des letzteren, von der Gemeinsamkeit des allgemeinen Geisteslebens überwältigt und in jenes allgemein Menschliche aufgesogen, und an die Stelle der Völkerunterschiede tritt die allgemein menschliche Gesittung. So war es zur Zeit der Hellenen und der Römer; so sind sie die geistigen Herren ihrer Welt geworden, und haben ihre völkervernichtende Civilisation über die Erde ausgebreitet. Trägt aber ein Volk in sich die Kraft, nicht bloß eine Form, sondern einen selbständigen Inhalt dem Inhalt jenes allgemein Menschlichen hinzuzufügen, so bleibt es lebendig, und wird unsterblich. Diese

Kraft als thätige aber nennen wir den Volkscharakter. Der Volkscharakter ist der, seiner individuellen höheren Bestimmung sich bewußte, und in ihrem Sinne arbeitende Volksgeist; er ist die bewußte Individualität der Kraft, welche die Weltgeschichte bewegt; er ist es, der Bildung, Sitte und Gesittung jetzt in seiner Weise erfaßt, und in Poesie, gesellschaftlicher Ordnung und arbeitender Staatsidee dem allgemein Menschlichen seine concrete Gestalt gibt, indem er das Glauben wie das Wissen mit seiner Individualität erfüllt, und damit beiden die Unendlichkeit in ihrer Bewegung wiedergibt, die sie stets an ihre eigene Gleichartigkeit verlieren, wenn es kein Volksthum mehr gibt, das sie verarbeitet. Und dann erst werden aus jenen beiden Kategorien des Inhalts und der Form die beiden andern, welche eigentlich erst die Geschichte bedeuten: der Stoff, den Wissen und Glauben enthalten, und die Arbeit des Volkscharakters, der beiden ihre freie Gestalt gibt. Das Erzeugniß von geistigem Stoffe und geistiger Arbeit, oder von Glauben und Wissenschaft einerseits und Volkscharakter andrerseits ist dann eben die Geschichte des unendlichen Geistes. In ihr stehen auch wir. Wenn wir nun sagen müssen, daß der Charakter der ganzen alten Welt, der Hellenen wie der Römer, ein völkervernichtender gewesen, und daß das Volksthum Europas erst durch das Germanenthum wiedergeboren ist, so wird das Verständniß dieses Volkscharakters der Germanen wohl an der Schwelle des Verständnisses alles Folgenden stehen müssen.

Dieser Charakter nun, meinen wir, steht fest. Er ist es, der von jetzt an in diese Geschichte hineintritt. Es ist die unvertilgbare Kraft der Selbstverantwortlichkeit, der Mutter der arbeitenden Freiheit, mitten in der Hingebung an die Erhebung zum Glauben und zur Wahrheit des Wissens. In ihrem Namen kämpft jeder Germane seinen eigenen inneren Kampf aus mit allem was ihm gegeben wird und was von außen kommt. In ihr erst ist er es selber. Sie vermag er weder mit dem Glanze der theoretischen Kunst noch mit der Gluth der Glaubensbedürftigkeit zu ersetzen. Sie läßt ihm die volle Freiheit, alles, auch die geistige Welt, in sich aufzunehmen; aber sie läßt ihn auf keinem Punkte daran Genüge finden. So wird sie zur nie ermüdenden Arbeit, durch diese zum rastlosen Fortschritt, durch ihn zur belebenden Kraft aller Dinge. Und wie sie es ist die den Charakter des Einzelnen erzeugt, so erzeugt sie auch den Charakter der Völker. Mit ihr beginnt, als mit dem ersten Keime, die Epoche von der wir reden.

Wenn wir nun zunächst die große Bewegung zwischen dem classischen — allgemein menschlichen — Element der europäischen Bildung, und dem sich allmählig entwickelnden nationalen als einen einheitlichen Lebensproceß in Europa betrachten, so dürfen wir für diese Epoche drei

Zeiträume unterscheiden. Der erste derselben enthält das erste Entstehen der Nationalitäten aus der Berührung des romanischen und des germanischen Elementes, ihren Ausdruck findend in dem Entstehen der Volkspoesie. Er umfaßt ungefähr die Zeit vom 5. bis zum 10. Jahrhundert. In ihm stehen noch die allgemein europäischen und die volksthümlichen Elemente fast ganz fremd neben einander; sie kennen sich nicht und durchdringen sich nicht. In dem zweiten Zeitraum dagegen fangen sie an, sich zu berühren und damit sich gegenseitig zu bekämpfen. Es entsteht eine merkwürdige Wechselwirkung des beginnenden individuellen Völkerlebens mit der classischen Bildung, vertreten von der einheitlichen Gewalt der Kirche auf der einen, der Wissenschaft auf der andern Seite, in welcher die erstere durch die Kreuzzüge und die päbstliche Herrschaft, die zweite durch die classische Bildung und die scholastische Philosophie die Einheit zur Geltung bringen will, während das Volksthum bereits in den einzelnen Ländern seinen Körper, in Poesie und Gesellschaft seinen Geist, und in dem Einzelkönigthum seine rechtliche Selbständigkeit zu finden beginnt, und damit die Scheidung zwischen dem europäischen und nationalen Bildungswesen begründet. Im dritten Zeitraum reißt sich dagegen die nationale Gestaltung von der europäischen los und macht sich in Poesie, Sitte und öffentlicher Ordnung zur Grundform des Gesammtlebens von Europa. Von da an besteht das europäische Leben aus seinen zwei großen Polen, den Einzelvölkern und der Gesammtcultur, und jetzt gibt es auch zwei Geschichten, von denen stets die eine das Bild der andern voraussetzt. Den Schlußpunkt in dieser Bewegung nun bildet das Constanzer Concil; von ihm aus fahren gleichsam die Nationalitäten aus einander; die Einheit des Glaubens geht unter in der nationalen Gestaltung der Kirche, die des Wissens in dem ersten Beginn des nationalen Bildungswesens, das in dem ersten Landesschulwesen und den Landesuniversitäten anfängt. Die Geschichte der Bildung und des Bildungswesens wird mehr und mehr zur Geschichte der Entwicklung der einzelnen Volkscharaktere; diese wird mit dem 16. Jahrhundert zum dominirenden Element auch im Bildungswesen. Die Geschichte des Lebens der einzelnen europäischen Völker bis zur Reformation ist daher in diesem Sinne die zweite Vorläuferin des Bildungswesens unserer Zeit. Sie muß daher ihre eigene Stelle neben der ersten finden. Ihr Inhalt ist dabei zwar mit einem Worte bezeichnet, aber auch mit tausenden nicht erschöpft. Es ist die geistige Individualisirung der europäischen Völker, die letzte Quelle des geistigen Reichthums unseres wunderbaren Welttheils. Diese geistige Individualisirung aber findet ihren positiven Inhalt in jenen drei Elementen, der Poesie, der gesellschaftlichen Ordnung und der sich entwickelnden einheit-

lichen Staatsgewalt. Ehe diese die individuellen Völker in Europa erzeugt haben, hat unser Welttheil Jahrhunderte gebraucht. Was sich für unser Gebiet in diesen Jahrhunderten dort bewegt hat, werden wir jetzt als die zweite Seite des geistigen Lebens Europas charakterisiren. Es ist die Geschichte der Nationalitäten in Europa auf ihre geistigen Elemente zurückgeführt.

Um diese nun in ihrer ursprünglichen Arbeit zur Anschauung zu bringen, müssen wir die erste große Grundlage der nationalen Entwicklung Europas feststellen. Es ist der Unterschied des, auch heute noch in voller Selbstthätigkeit wirksamen Charakters der rein germanischen und der romanischen Völkerschaften.

Die rein germanischen und die romanischen Nationalitäten Europas.

Es ist allerdings kein Zweifel, daß mit den Germanen jene innere, tief ethische Selbstverantwortlichkeit in das Leben Europas hineintritt, die, allerdings schon bei den Hellenen und Römern vorhanden, doch erst bei den Germanen das ganze Leben der Einzelnen erfüllt und beherrscht. Die Auflösung des Hellenenthums in den Orientalismus und die Unterwerfung der Römer unter den staatlichen Absolutismus aber haben jenes Element fast ganz vernichtet. Die Germanen, indem sie Hellas geistig erobern und Rom sich mit den Waffen unterwerfen, geben der europäischen Welt diesen allgewaltigen Factor wieder. Aber die Eroberung des römischen Reiches in der Völkerwanderung ist keine gleichmäßige für die einzelnen Theile Europas. Die Germanen treten in sehr verschiedenem Maße in den einzelnen eroberten Gebieten auf. Darum ist von Anfang an auch das Maß mit welchem sie jenes charakterbildende Princip ihres Lebens über Europa verbreiten, ein sehr verschiedenes. So lange wir uns noch das zur Anschauung bringen was wir den Geist der Völker nennen, müssen wir daher gestehen, daß allerdings das Germanenthum die Völker geschaffen, aber erst dadurch daß die Vertheilung des germanischen Elements, wie sie durch die Völkerwanderung sich vollzogen, die Grundlage für die neue Völkerbildung in Europa geworden ist. Wir halten daher fest, daß jeder Theil der Geschichte des europäischen Völker- und Staatensystems in ihrem Unterschiede von der einheitlichen Geschichte Europas namentlich im Bildungswesen von den zwei Sätzen ausgehen sollte auf denen zuletzt die ganze neue Volksbildung Europas beruht: daß die örtliche Gestaltung der neuen Völkerbildung von der Vertheilung der Länder in Europa, der Charakter der neuen Völker und damit ihre individuelle Function

im Geistesleben Europas dagegen von der Vertheilung der germanischen Bevölkerungselemente gegeben ward.

Jede Darstellung die von diesem Standpunkte ausgeht, wird dabei allerdings als ihrer Voraussetzung stets aller Kenntnisse bedürfen welche eine gute geographische und historische Bildung zu bieten hat.

Zieht man nämlich auf der obigen Grundlage eine Linie etwa von den Gränzen Belgiens bis an den westlichen Fuß der Alpen und das Mittelmeer, so schneidet sie Europa in die zwei Hälften, deren Verschiedenheit und Gemeinschaft von jenem Standpunkte aus seine Vergangenheit und seine Gegenwart beherrschen.

In allen Ländern welche westlich von jener Linie liegen, waren die alten Römer heimisch und ihre Cultur hatte ihre volle Herrschaft entfaltet. Die Germanen brachen zwar in dieselben ein, aber sie dachten nicht daran, die Bevölkerung weder zu vernichten noch zu knechten. Sie machten sich bloß zur herrschenden Classe, und zwar vermöge der Grundherrschaft, die sie sofort gewannen. Daher die Thatsache, die auch heute noch viel ernstere Beachtung finden sollte als es der Fall ist. Der größte Theil aller Grundherren in Europa stammt aus germanischen Geschlechtern. Das hat ihre Stellung in der folgenden Geschichte entschieden. Auf ihm beruht der Begriff, der Umfang und das gesellschaftliche Schicksal des Adels in Europa. Kein anderes Volk kennt adliche Geschlechter im eigentlichen Sinne des Worts; es gibt überhaupt nur einen Adel durch eroberten Grundbesitz, und dieser Adel ist ein ursprünglich germanischer. Doch ist es nicht das was wir zu verfolgen haben. Aber dieser Adel sowie seine Dienstmannen vermischen sich mit den Einheimischen, den gewaltigen Resten der romanischen Bevölkerung. Und jetzt entsteht der Proceß, vermöge dessen der Charakter aller Völker dieser ersten Gruppe sich je nach dem Maße gestaltet, in welchem innerhalb dieses Theiles von Europa die germanische Bevölkerung ihren Antheil an der Landesbevölkerung hat. In allen tritt eine directe Verschmelzung des Germanischen mit dem Römischen ein, und keines von beiden Elementen kann seine reine Selbständigkeit erhalten; sie werden im Laufe des Jahrhunderts eins, und die Gesammtheit aller dieser, unter einander wieder tief verschiedenen Volksbildungen fassen wir als das romanisch-germanische Europa zusammen.

In all den Ländern dagegen welche östlich von jener Linie liegen, gab es zur Zeit der Eroberung theils wenig, theils gar keine römische Cultur. Sie wurden daher auch nicht erobert, und die Folgen der Eroberung traten bei ihnen nicht ein. Sie behielten daher jenen ursprünglichen germanischen Charakter. Derselbe war seinerseits der römischen Cultur durchaus nicht feindlich, aber das nationale Element bedurfte

derselben nicht, um sich zu Völkern zu bilden. Sie nahmen jene Cultur daher in sich auf, aber nicht als eine Grundlage ihrer Nationalität, sondern als dasjenige was bestimmt war, sie mit den andern Völkern zu verbinden, als das allgemein menschliche Element in ihrer individuellen Völkerbildung. Die Gesammtheit aller dahin gehörigen Völker bildet dann das rein germanische Europa.

Spricht man nun dieser Unterscheidung gegenüber von der Geschichte Europas als einem Ganzen, so wird es nunmehr wohl einen guten Sinn haben, wenn wir sagen, daß diese Geschichte seit dem Beginne der germanischen Herrschaft einen doppelten Inhalt hat. Zuerst wird dieselbe in dem großen Proceß bestehen, in welchem das germanische und romanische Element sich mit einander wieder verschmelzen, um eben in dieser Verschmelzung das Gesammtleben Europas zu bilden. Dann aber ist dennoch der Unterschied zwischen beiden Elementen wieder so groß, daß die eine Hälfte Europas, und zwar bis auf den heutigen Tag, beständig das Gefühl hat, als sei die Macht, ja die bloße Existenz der andern eine Gefährdung für sie. Aus diesen Factoren geht nun die Geschichte Europas im allgemeinen hervor. Betrachtet man die letztere von diesem Standpunkte, so ergibt sie mitten in der endlosen Bewegung ihrer Gestaltungen ein ebenso einfaches als großes Bild, dem auch das Folgende angehört.

Denn jene beiden großen Gruppen Europas sind wieder nicht gleichartig in sich. Eine höhere Ordnung der Dinge hat sie von Anfang an wieder geschieden, und ihnen das Element verliehen worauf die Geschichte den unerschöpflichen Reichthum ihrer einzelnen Besonderheiten und ihrer Gesammtindividualitäten gebaut hat. Dies Element ist das Land. Auch die Entwicklung des Bildungswesens muß sich sagen können, was ein Land ist.

Man wird jedes Land zuerst geographisch und wirthschaftlich auffassen. Von diesem Standpunkt aus darf man sagen, daß die Länder die territorialen Individualitäten in unserem Welttheil sind. Darum ist es falsch in ihnen nichts zu sehen als jene geographischen Thatsachen. Sowie sie sich dann mit Bevölkerungen erfüllen, beginnen sie ihre langsame und stille aber unwiderstehliche Arbeit. Allerdings vermögen sie nicht den Charakter ihrer Völker zu erzeugen; aber sie geben den letzteren die drei Dinge, durch welche derselbe im innigsten Anschluß an das Land das erzeugt was wir die Heimath für jeden Einzelnen, das Vaterland für das ganze Volk nennen. Jene drei Dinge sind zuerst die äußere Gränze, dann die Gemeinsamkeit der Sitte, endlich die geschichtliche Tradition. In diesen drei Factoren empfängt jener Charakter seinen Körper und bringt sich an ihnen zum Bewußtsein seiner Individualität.

Und diese ist es welche, sowie sie einmal entsteht, historisch zu functioniren beginnt. Daß dieselbe in allen Gebieten des europäischen Lebens thätig ist, wissen wir.

Wir können diese Arbeit des Landes in der Geschichte nicht im Einzelnen verfolgen. Allein da wo sich das Land mit dem Volke zu einem bewußten und thätigen Ganzen verschmilzt, entsteht das was wir die europäische Staatenbildung nennen.

Wir glauben nun daß man in allen Gebieten der europäischen Geschichte das Doppelleben Europas in jener großen Gemeinschaft und der individuellen Lebensthätigkeit seiner Theile auf diese Kategorien zurückführen muß. Durch sie erst ergibt sich der Zusammenhang in Dingen, die scheinbar weit aus einander liegen. Auf diesen nun müssen wir das Folgende zurückführen.

Das erste Gebiet des europäischen Lebens ist darnach das der großen Gemeinschaft desselben im Geiste und seiner Arbeit, die sich über jedes Land erhebt, und den Geist des einheitlichen Europas erschafft. Wirft man den Blick auf den Inhalt des ganzen ersten Theiles der vorliegenden Arbeit zurück, so ist es klar, daß wir eben dieses europäische Geistesleben in Kirche und Wissenschaft dargelegt haben.

Das zweite aber besteht nun in dem Proceß, vermöge dessen sich in diesem geistig einheitlichen Europa auf Grundlage der Einzelländer und der in ihnen enthaltenen Vertheilung der germanischen Bevölkerung die einzelnen Völker und Staaten bilden. Und hier beginnt das was von da aus den Inhalt unserer folgenden Arbeit zu bilden hat.

Wir haben die Zeit der germanischen Geschichte von der Eroberung bis zur völligen Entwicklung der Selbständigkeit der einzelnen Völker und Staaten in Europa als das erste Jahrtausend derselben, vom Ursprung bis zum 10. Jahrhundert zusammengefaßt. Nach dem Untergange der Karolinger beginnen sich nun die großen Unterschiede zu entwickeln, welche ihrerseits das abstracte geistige Leben Europas in Kirche und Wissenschaft der europäischen Welt mit den Völkerindividualitäten erfüllen. Die erste Folge jener Gesetze, nach denen dieser Proceß vor sich geht, erzeugt daher auch die erste Epoche in der Geschichte desselben. Es ist die Scheidung zwischen dem Romanenthum und dem Germanenthum, mit der das nationale und staatliche Leben der europäischen Welt beginnt. Diese Scheidung mitten in jener Gemeinschaft von Glauben und Wissen geht auf doppelte Weise vor sich. Einmal erzeugt sie die großen Kriege in Europa; dann erzeugt sie die Individualität der einzelnen Nationen für jene drei Kategorien des Volkslebens: Poesie, Sitte und Fürstenthum.

Eigentlich nun hat unsere Arbeit die ersteren vorauszusetzen. Allein

dennoch kann kein Bild auch des Bildungswesens Europas ganz vollständig werden, wenn man jene nicht vom europäischen Standpunkte auffaßt. Und hier gibt es noch viel zu lernen und zur Anschauung zu bringen.

In der That nämlich ist das der Unterschied der großen europäischen Kriege von jedem localen Kriege, daß jene den in immer neuer Gestalt auftretenden Kampf der beiden Civilisationen enthalten, denen die Geschichte der Welt gehört. Alle europäischen Kriege sind Kriege des Germanenthums mit dem Romanenthum, und alle Kriege die von dem Romanenthum ausgehen, sind Kämpfe um die Herstellung der alten römischen Universalmonarchie und die damit sich ergebende Vernichtung des Germanenthums. Da wo nur einzelne Völker mit einander Krieg führen entsteht der Staaten- oder der locale Krieg. Die europäischen Kriege erzeugen daher stets europäische Allianzen und europäische Friedensschlüsse; die Staatenkriege enden mit einzelnen Friedensverträgen. Alle grundlegenden Ordnungen in Europa sind Ordnungen für die Verhältnisse zwischen der germanischen und romanischen Staatenbildung; erst wo diese in ihren Grundlagen erschüttert wird, entsteht ein europäischer Krieg. Die Diplomatie verwaltet die Beziehungen zwischen den einzelnen Staaten; die Beziehungen zwischen Germanen- und Romanenthum bildet und leitet die Geschichte selber.

Sowie daher die Scheidung beider Elemente sich vollzieht, beginnt die erste große Epoche dieser europäischen Kriege. Man muß dieselben aber als ein Ganzes denken, das wieder 5 Jahrhunderte umfaßt, ohne daß es durch den leitenden Willen eines Einzelnen, sondern nur durch die wirkende Natur der europäischen Lebensfactoren zu einer großen Thatsache wird. Jene erste Epoche vollzieht sich nämlich auf zwei Gebieten zugleich, scheinbar ganz von einander unabhängig. Das erste und ursprüngliche ist der Kampf der Deutschen mit den fast reinen Romanen in Italien; es sind die Römerzüge der deutschen Kaiser, welche die germanische Eroberung Roms in beständigen Kämpfen und Schlachten in Italien fortzusetzen suchen, ohne es doch zu Ende zu bringen. Das zweite ist der Jahrhunderte lang dauernde Kampf zwischen England und Frankreich, der mit der Eroberung Englands durch die Normannen beginnt, die von England aus mit der Eroberung Frankreichs drei Jahrhunderte später erwiedert wird. Beide großen Gruppen nie endender Kriege und Niederlagen sind nicht dynastische Kämpfe, sondern Kämpfe zwischen Germanen und Romanen; und beide enden in der Idee der römischen Universalmonarchie des spanischen Hauses Habsburg, die dann unter Philipp II. diese Epoche abschließt. Aber die zweite große Epoche

bietet uns wenn nicht genau dasselbe Bild, so doch genau denselben Grundcharakter. In dieser Epoche tritt Frankreich an die Spitze des Romanenthums, und diesmal handelt es sich nicht mehr um den Sieg Deutschlands, sondern vielmehr um seine Existenz nach tausend Niederlagen; die römische Universalmonarchie tritt aufs neue dem Germanenthum gegenüber mit aller Kraft auf, verbindet Spanien mit Frankreich und Italien, und kündet immer aufs neue dem Germanenthum den Krieg auf Leben und Tod an, unter Ludwig XIV. wie unter Napoleon I. und unter Napoleon III. In diesen Kriegen steht England stets an der Seite der germanischen Kraft in Mitteleuropa; es ist durchdrungen von dem Bewußtsein daß es sich hier um das eigene Sein oder Nichtsein handele, und hilft daher unter allen Regierungen und sonstigen politischen Systemen getreulich, die romanischen Kräfte und Erfolge an dem starken Germanenthum zu brechen. So ist der große Charakter der europäischen Staatengeschichte auf der Grundlage jener ursprünglichen Scheidung in dem Volksleben unseres Welttheiles gegeben, und die Geschichte desselben hat die Grundzüge ihrer Gestaltung gewonnen.

Denn das was wir dort sehen, geht keinesweges bloß auf den Schlachtfeldern unseres Erdtheils vor sich. Allerdings sind Christenthum und Wissenschaft an sich gemeinsam und gleichartig für die ganze europäische Welt. Allein viel zu tief liegt der Unterschied in dem historischen Volkscharakter beider Theile Europas. Trotz aller Gleichartigkeit in Form und Inhalt ist der Grundzug, der von dem germanischen Geiste aus die Kirche und die Wissenschaft erfaßt, ein so verschiedener von der angebornen inneren Gehorsamkeit des römischen Geistes, und die unvertilgbare Selbstverantwortlichkeit des ersteren bäumt sich so entschieden auf gegen die absolute Souveränetät im geistigen Leben der sich der letztere beugt, daß man schon in der Pariser Universität nicht bloß das germanische Selbstverwaltungsprincip in den nationes, sondern auch die ersten Strahlen der künftigen Reformation, der bis dahin zwar nicht das Princip, wohl aber das Volk fehlt, in den Kämpfen zwischen Kirche und Freiheit des Gedankens gewahrt. Waren Abälard (Abelhard?), die Gerharde und andere germanischer Abkunft, wie Alkwin und Chrodegang, gegenüber den Gregoren und Innocenzen der Kirchengeschichte? Gleichviel: das Germanenthum als Ganzes beginnt auch hier seine Selbständigkeit gegenüber dem Romanenthum zu zeigen, und das Dogma erlebt seine Römerzüge wie das alte Italien. Nur eines steht noch dabei fest. Die Dinge und Gewalten welche auf geistigem Gebiete Europa bewegen, gehen noch immer nur von den Einzelnen aus und bleiben mit ihrem Erfolge bei den Einzelnen stehen. Für Schlachten

und Kriege, für Herrschaft und staatliches Recht gibt es schon Völker die einander entgegentreten; für das geistige Leben noch nicht. Hier müssen die Völker sich erst bilden, um jenen Gegensatz zum vollen und ernsten Ausdruck zu bringen. Und den Proceß der diesen Theil der Völkerbildung erzeugt, müssen wir jetzt nicht bloß an und für sich, sondern auch als eine der entscheidenden Grundlagen der Geschichte Europas betrachten.

Daß nun derselbe sich hier in den drei Elementen der Poesie, der Sitte und den Anfängen der Staatenbildung bewegt, haben wir bereits bemerkt. Die Schwierigkeit der Aufgabe aber, die wir kaum ganz andeuten und gewiß nicht lösen können, soll man sich doch vergegenwärtigen. Es ist im Verhältniß nicht schwer, je ein einzelnes unter den Völkern des Germanen- und Romanenthums von jenen drei Gesichtspunkten aus in seiner allmähligen Entwicklung zu verfolgen, und die großen Werke, auf deren Schultern unsere folgenden Bemerkungen stehen, haben uns mit ebenso eingreifender Gründlichkeit als mit tiefem Verständniß die Thatsache bewiesen, daß jedes Volk seine eigene Geschichte auch auf diesem Gebiete besitzt. Das was darnach übrig bleibt, besteht nun darin, die europäische Gemeinsamkeit in diesen Geschichten zur Anschauung zu bringen. Und zwar in doppelter Weise. Zuerst indem wir das was wir nun einmal die europäischen Kategorien nennen, mit der gleichartigen Gültigkeit ihres Inhalts in der immer stärker hervortretenden nationalen Besonderheit ihrer Erscheinungen beständig festhalten, um nicht länger in der Beschränktheit der Auffassung und Bearbeitung der einzelnen Volksgeschichte stehen zu bleiben. Dann aber indem wir das zu wenig beachtete Verhältniß der Entwicklung der europäischen Wissenschaft und ihrer classischen Bildung auf den Gang der Poesie, Sitte und Staatsentwicklung als ein nicht bloß im allgemeinen wichtiges, sondern als ein nie ruhendes, mitarbeitendes Element in den Völkerbildungen jenen an die Seite stellen. Wir wollen den Versuch machen, das in großen Grundzügen von Karl dem Großen bis zum 16. Jahrhundert zu charakterisiren; Werth kann in dem was wir sagen, eben nur jener allgemeine europäische Gesichtspunkt haben, daß künftig jede Bearbeitung dieser Dinge sich selber so lange als nur halbfertig anerkennen wird, als sie nicht je von ihrem nationalen Standpunkt sich zugleich des gesammten europäischen Lebens klar bewußt wird.

Auf diesen Grundlagen nun stellen wir das Folgende neben den ersten, bisher bearbeiteten, streng europäischen Theil der Geschichte der Bildung und des Bildungswesens.

Die Volkspoesie in Europa.

Volkspoesie und classische Poesie im Anfang der Epoche.

Es liegt eine fast wunderbare Poesie in der historischen Betrachtung der Völkerpoesie selber. Denn für das Entstehen und Leben der Völker ist sie die Kindheit des Völkerbewußtseins. In ihr scheidet sich das Volk in der Gemeinschaft zu einer geistigen Selbständigkeit, und jedes Volk beginnt seine eigene Entwicklung mit seiner ihm eigenthümlichen Poesie. Sie ist die Individualisirung des höchsten menschlichen Gefühlslebens im Volke wie im Einzelnen. Darum ist die Poesie zugleich Mutter und Tochter auch des erwachenden Volksbewußtseins. Es gibt kein Volk ohne seine ursprüngliche Volkspoesie; erst da wo wir eine solche finden, hat es neben und in einem Staate auch ein Volk gegeben. Sowie sie aber eine feste Form empfängt, wird sie im gesammten Geistesleben der Völker eine selbstwirkende Macht. Von da an darf man sie nicht mehr bloß empfinden und bewundern, sondern man muß sie auch kennen. Eine solche Kenntniß nennen wir die Literaturgeschichte. Diese wird zu einem Theile der Geschichte, aber nur in ihrem innigen und bewußten Anschluß an die Entwicklung des Volkes in Geist und Charakter. Keines von beiden Elementen darf fehlen; wo sie sich trennen, wird die erstere gestaltlos, und die letztere vertrocknet. Dürfen wir das mit allem Nachdrucke an dieser Stelle betonen, gegenüber der kaum zu läugnenden Thatsache, daß unsere heutige Unterrichtsmethode sowohl der alten hellenischen als der germanischen Volkspoesie in dringendster Gefahr ist, sich in den Namen jener Literaturgeschichte zu erschöpfen, statt den werdenden Geist dem jungen Gemüthe in ihr zur lebendigen Anschauung zu bringen, und das Erlernen nicht für das allein wichtige neben dem Verstehen zu halten?

Sowie wir daher von dem ersten Entstehen der Volksthümlichkeit in Europa reden, tritt uns zugleich mit ihr die Versuchung entgegen, uns in eine der großen einzelnen Gestalten derselben zu versenken. Und schwer genug ist es, sich von den Bildern loszureißen, die uns hier die Kindheit der Völker mit all ihrer innigen Wahrhaftigkeit, aber zugleich auch mit all ihrer Unbestimmtheit kindlicher Unfertigkeit bietet. Namentlich die deutschen Arbeiten eines Grimm, Gervinus und so mancher anderer, die diese Aufgabe in Stoff und Gefühl so schön gelöst haben, sind in ihrer Weise so tief und gewaltig, daß wir fast schon über ihnen vergessen haben, wie die deutsche Poesie selbst doch nur ein Zweig eines größeren Stammes ist, zu welchem jede Geschichte der Volkspoesie zurückkehren muß. Unsere Aufgabe nun zwingt uns grade das zu betonen,

während weder unsere Kräfte noch unser Raum ausreichen, es anders als in seinen Grundzügen hier anzudeuten. Und dennoch meinen wir, der Lehrberuf in jeder Schule, in der sich die classische mit der germanischen Bildung in die Stunden theilen, sollte das letztere auf jedem Schritte festhalten und zum Ausdruck bringen.

Wir haben gesagt daß, als die Germanen den Rhein überschreiten, nicht etwa ein Barbarenvolk ein gesittetes Volk unterwirft. Sondern es waren vielmehr zwei, ihrem Ursprung nach gleichartige, ihrem Charakter nach verschiedene Civilisationen, die sich hier begegnen. War dem so, so mußte es auch zwei große Grundformen der Poesie geben, die ursprünglich tief verschieden, jetzt sich vermischen, und in dieser höheren Vereinigung das im Gebiete des Poetischen schaffen was sie in allen andern geistigen Gebieten erzeugen, ein Weltleben der Poesie.

Das nun ist in der That geschehen, und zwar so daß jede dieser Poesien mit ihrer Eigenart aus jener Verschmelzung das empfangen hat, was wir ihre große historische Function nennen.

Nun nennen wir die Poesie der hellenisch-römischen Civilisation mit bekanntem Namen die classische Poesie. Ihr steht jene germanische gegenüber. Der große Lebensproceß Europas besteht damit auch hier darin, daß jede sich mit Wesen und Leben der anderen erfüllt. Erst in diesem Proceß entfaltet jede in ihrer Verschiedenheit von der anderen ihren Charakter. Es ist nothwendig sich über diesen Charakter beider einig zu sein. Denn es ist grade das Maß und die Art dieser Charaktere, welche aus der Doppelpoesie des beginnenden Germanenreiches dasjenige geschaffen hat, was wir die nationale Poesie neben und in der europäischen nennen.

Es ist vermöge der ganz specifischen Natur bei den poetischen Gestalten möglich, das in wenige Worte zusammenzufassen. Die classische Poesie ist das, zur künstlerischen Form erhobene Gefühl des allgemein Menschlichen und Schönen; die germanische Poesie ist die künstlerische Gestalt des eigenen Volksgeistes und Volksbewußtseins. Wie die classische Welt keine selbsteigenen Völker neben sich duldete, sondern sie alle in sich aufsog, so war auch ihre Poesie weder eine Volkspoesie für sich, noch jemals fähig eine solche zu erzeugen; sie ist die Dichtkunst der allgemeinen Gesittung, und das ist ihre Function in der Weltgeschichte. Die germanische Poesie ist dagegen nur die Poesie des eigenen Volkes. Sie bringt nur das eigene Volksgefühl, die eigene tiefe Naturanschauung, die Gestaltung derselben zur Gotteslehre, die eigene Sitte, die eigenen Thaten und die dunkel in der Volkserinnerung liegenden Traditionen einer kaum noch in festen Linien erkennbaren Herkunft zum Ausdruck. Darum wird die classische Poesie von der ganzen Welt verstanden, und

erscheint als der für alle gültige höchste Ausdruck der allgemein menschlichen Bildung; die germanische Poesie dagegen ist nur auf dem Boden des germanischen Lebens und seiner Geschichte verständlich. In jener tritt der Germane aus sich hinaus in die Gesammtwelt des geistigen Weltlebens, in dieser kehrt er in sich zurück in die älteste, sagenumwobene Heimath seines ursprünglichen Volksgeistes. Es ist nicht möglich beide zu verwechseln, sowie man sie nur einmal, jede für sich angeschaut hat. Aber es ist auch nicht möglich zu verkennen, daß sie im Weltleben für einander bestimmt sind, jene die Trägerin des allgemein Menschlichen in aller Kunst, diese die der individuellen Gestalt und seiner Gewalt im Einzelleben der Völker.

Und nun müssen wir, so nahe auch die Versuchung liegt die Gränze zu überschreiten, uns dennoch darauf beschränken, die Bekanntschaft mit der classischen sowie mit der ursprünglichen rein germanischen Literatur hier voraussetzen. Ja wir sind stolz darauf es zu dürfen. Jeder Lehrer kennt sie, und fast jeder Schüler hat schon eine elementare Vorstellung von beiden. Das ist das Ergebniß einer mehrhundertjährigen Arbeit in ganz Europa. Auf ihr fußen wir.

Das dagegen, was wir zu charakterisiren haben, ist eben jener europäische Proceß im Sichdurchdringen beider. Auch am heutigen Tage noch stehen wir mitten in demselben in Gedicht, Musik und bildender Kunst. Aber der Zeitraum von dem wir hier reden, ist ein bestimmt begränzter. Es ist das Jahrtausend von dem ersten Auftreten der Germanen bis zum 15. Jahrhundert. Was in diesem Zeitraum auch für die Poesie geschehen, hat die Entwicklung derselben wohl für alle Folgezeit beherrscht. Selbst das bloße Bildungswesen in seiner Geschichte kann ohne das nicht ganz verstanden werden. Es wird deßhalb darauf ankommen, für diesen Zeitraum jenen Proceß ihrer Vermischung in der Gestaltung der europäischen Poesie, die von Anfang zugleich eine nationale und eine gemeinsame ist, zu charakterisiren. Welch ein wunderbar großartiges und reiches Bild wird uns einstens die berufene Hand hinzeichnen, die sich von der Bewegung und Tiefe der ersteren zur Fülle und zum Leben der letzteren erheben wird! Ihm wird nicht mehr bloß das einzelne Volk, sondern ihm wird Europa danken, daß es in diesem Bilde mitten in der von ihm bewältigten Welt nicht sich selber verliert!

Fassen wir nun jenen Proceß für unsern Zeitraum als ein Ganzes auf, so erscheinen drei Bewegungen oder Perioden jener Wechselwirkung zwischen dem Classischen und dem Germanischen, deren Ausfüllung mit der Angabe der einzelnen poetischen Richtungen und Werke wir von diesem Standpunkte aus die erste europäische Literargeschichte nennen

würden. Natürlich ist hier keine äußere Gränze denkbar; der Charakter derselben ist aber, wenn wir uns auf unsere frühere Darstellung berufen dürfen, bestimmt genug. Die erste Bewegung ist die, in welcher das Eindringen des Germanenthums in die Länder der römischen Herrschaft überhaupt das Volksthum in denselben begründet und die folgende Geschichte vorbereitet; die zweite ist die, in der sich die einzelnen Völker auch in ihrer Poesie als selbsteigene Nationalitäten scheiden und sich in den großen poetischen Erscheinungen des 13. Jahrhunderts zum Ausdruck bringen; die dritte enthält die Zeit, in welcher das verschwindet, was wir die bis dahin herrschenden europäischen Motive der Poesie nennen würden, und damit eine Charakterlosigkeit in aller Dichtkunst eintritt, die jedoch ersetzt wird durch das Eintreten der Grundsätze des wissenschaftlichen Bildungswesens der Universitäten und Schulen auch in die poetische Bewegung, bis mit dem 15. und 16. Jahrhundert der Unterschied zwischen der europäischen Poesie, dem Humanismus, und der Volkspoesie die ihren Inhalt verloren hat und jetzt das christliche Motiv in nationaler Gestalt auszubilden beginnt wieder erwacht, und die folgende größere Epoche vorbereitet.

Wir unsrerseits können nun hier nichts anderes thun als den europäischen Standpunkt andeuten, von dem aus man die immer neuentdeckten Erscheinungen dieser ganzen Zeit betrachten kann — und wie wir meinen auch stets betrachten sollte.

Die erste Zeit. Volkspoesie und classische Schule neben einander. Die Gebiete der Verbindung beider. Deutschland und Frankreich.

Soll man im engen Raum weniger Zeilen ein faßbares Bild jener Zeit geben, welche die erste Begegnung der classischen Poesie mit der germanischen enthält, so muß man allgemeine Empfindungen und nur halbbekannte Thatsachen zu festen Gestalten machen, deren Berechtigung dann allerdings mehr in dem Verständniß dessen liegt was aus ihnen hervorgeht, als in der einzelnen Nachweisbarkeit dessen woraus sie sich selber bilden.

Die ganze Völkerwanderung enthält auf allen ihren Punkten jene Doppelbewegung, die auch für die Poesie Europas gilt. Die eine dieser Bewegungen besteht, wie wir es gesagt, darin, daß die germanischen Stämme in die römischen Länder eindringen und hier auf der Grundlage ihres eigenen Charakters durch die Vermischung mit dem römischen Elemente die Völkerbildung beginnen, während der alte germanische Boden von den Romanen noch unberührt bleibt. Die zweite Bewegung dagegen, rein geistiger Natur, besteht in dem Eindringen der

classischen Welt und des Christenthums eben in diese rein germanische Welt, welches dieselbe dann eben geistig mit dem übrigen Europa zunächst in der letzten Grundlage, der gesammten Weltauffassung im Volksgeiste verbindet.

Wenn wir daher von einer Geschichte der europäischen Poesie als Theil und zugleich als Grundlage der europäischen Bildung reden, so muß man von dem Unterschied der Volkspoesie des Germanenthums und der des Romanenthums ausgehen.

Die ursprüngliche Volkspoesie des reinen Germanenthums zeigt uns zwei große Epochen und zugleich Gebiete der Volksdichtung. Wir können sie nicht besser scheiden als indem wir sagen, daß in der ersten die germanische Poesie noch rein ihre nationalen Motive erhält und sie zu großen Dichtungen ausbildet, während in der zweiten auch für sie durch die Aufnahme des Christenthums und der Classicität eine zweite, das ganze christliche Europa auch poetisch umfassende neue Weltanschauung erscheint, die ihre großen christlichen Weltmotive der alten rein germanischen Poesie zur Seite stellt. Es ist nun natürlich, daß das letztere in dem Grade mehr der Fall ist, in welchem die alte germanische Heimath dem Romanenthum auch geographisch näher ist. Auf dieser Grundlage scheidet sich auch für die Poesie die germanische Welt räumlich in die zwei großen Gebiete des Germanen- und des Romanenthums. Das eine nördliche, dessen Hauptheil Skandinavien ist, erhält noch Jahrhunderte hindurch die Urpoesie der Germanen deren gewaltigstes Bild die Edda ist, die in poetischer Kraft keiner hellenischen choregischen Dichtung nachstehend, auch uns noch zu begeistern vermag. Das zweite, Mittel- und Süddeutschland sowie den fast rein germanischen Norden Frankreichs umfassend, nimmt dagegen schon gleich nach der Eroberung die großen Motive des Christenthums in seine Poesie auf, und gestaltet aus ihnen zunächst nach dem Vorbilde seiner Urpoesie die noch unklaren aber in ihrer Anlage so gewaltigen halb germanischen halb christlichen Sagenkreise, mit ihren ersten Anklängen an die aufdämmernde Erinnerung von der alten Heimath im Osten, jede Empfindung, jedes Ereigniß in die bestimmte Gestalt von Helden und Heldengenossenschaften verkörpend. Hier erwacht wieder das indische Epos in der noch fast formlosen Poesie; es überkommt diese germanischen Stämme das Gefühl daß hier jener Kern liege der sie mit dem übrigen Europa auch dichterisch verbindet; sie beginnen langsam die choregische Poesie der Edda zu verlassen, die sich kaum in dem eisumgürteten Island erhalten kann; aber eben mit dieser indischen Poesie nimmt diese germanische nun auch das mystische Element in sich auf und schließt sich einerseits näher an die Kirche, welche die hellenische Klarheit in Bild

und Gedanken, wie sie in der Edda uns so wunderbar entgegentritt, nicht lieben kann, andrerseits an die entstehende classische Bildung, aus der sie ihre neuen Motive zu nehmen beginnt. So stehen beide Factoren in der germanischen Volkspoesie neben einander, um in der nächstfolgenden Zeit jede in ihrer Weise wieder aufzutreten.

Will man nun dafür statt der bloß literarischen Betrachtung eine feste Gestalt gewinnen, so muß man zwei leitende Gesichtspunkte festhalten. Wir unsrerseits wenigstens müssen in ihnen die Linien finden, welche die Entwicklung des Bildungswesens mit der Geschichte der Poesie verbinden.

Zuerst hat nach der Eroberung nur noch die germanische Welt eine ausgesprochene Völkerschaft, obwohl auch hier die Skandinaven als der von der römischen Welt am wenigsten berührte Theil noch fast ganz für sich da sind, während die Engländer sich aus dem Kampfe zwischen Kelten, Angelsachsen, Dänen und Normannen erst zu einem Volke bilden müssen. Nur Deutschland hat in seine noch ziemlich reine Nationalität das römische Element aufgenommen; allein dasselbe ist nicht ein Theil seines Volkslebens, sondern nur noch seiner Schule, und wie seine Poesie von dieser lateinischen Schule nichts weiß, so weiß die letztere von der deutschen Poesie nichts; beide stehen auch hier ganz fremd und unvermittelt neben einander. Innerhalb des weiten Gebietes des Romanenthums ist aber der Unterschied damals nicht minder groß. Italien zunächst ist durch die Configuration seines Landes wie durch die Invasionen vom Süden und Norden in seiner Volksthümlichkeit vollständig zerrissen. In Spanien muß sich überhaupt, grade wie in England, das Volk erst durch den Sieg der alten westgothischen Elemente über die maurischen seines Südens bilden. So ist es nur Frankreich, in welchem die römischen Factoren mit den germanischen sich in verhältnißmäßig kurzer Zeit zu einem neuen Volke bilden. Hier daher beginnt die zweite Bewegung auch der poetischen Welt, die wir in der juristischen mit ihren lateinischen Volksrechten so genau kennen und so eifrig verfolgen.

Damit nun ergibt sich schon in dieser Zeit das was wir das geistige Lebensprincip der folgenden nennen müssen, für die Poesie zunächst und dann für anderes. Alles geistige Leben Europas kann seit dem Entstehen des Frankenreiches nur in Deutschland und in Frankreich zur Individualität gelangen, und zwar in der Weise daß jedes von beiden dem andern gibt was in ihm selber das vorwiegende ist. Das französische Leben gibt dem deutschen die römische Bildung, auf der es selber beruht, das deutsche Leben dem französischen die nationale Kraft, die es unverloren in sich trägt. Und dieser Proceß bildet die innere Geschichte auch der entstehenden Poesie in Europa; ihr ganzer Schwerpunkt liegt

in Deutschland und Frankreich; erst mit dem 14. Jahrhundert tritt Italien, und erst noch später die anderen Länder hinein und bilden allmählig das europäische Leben.

Wie das nun in der Entwicklung der Wissenschaft sich gestaltet, haben wir oben gesehen. Die Grundlage und die bildende Gewalt der Nationalität aber ist die Poesie. Darum sagten wir, daß es, wenn man dies ganze Jahrtausend zusammenfaßt bis zum 16. Jahrhundert, nicht eine Geschichte dieser Poesie gibt, sondern zwei. Die erste ist stets naturgemäß die in der Volkspoesie zum Ausdruck kommende einzelne europäische Nationalität; hier hat jedes Volk seine Geschichte. Die zweite ist die Geschichte derjenigen Poesie, welche auf Grundlage des romanisch-christlichen Factors gleichartig, wenn auch ungleich vertheilt in ganz Europa entsteht, die europäische Poesie, die in Dichtung umgesetzte europäisch-christliche Bildung unseres Welttheils.

Der Proceß nun in welchem sich dies vollzieht hat drei große Epochen. In der ersten stehen fast allein Deutschland und Frankreich und in beiden die Gegenseitigkeit und Durchdringung des national-germanischen und des romanisch-europäischen Elementes arbeitend da. In der zweiten ist der Proceß, der die französische Nationalität bildet, in anderen Dingen und so auch in der Poesie vollzogen; Italien und Spanien erheben sich ihrerseits jenes zur vollen Kraft seiner antiken, dieses zu der auch ritualen Gestaltung seiner kirchlichen Bildung. So entwickeln sich jetzt erst die großen und vollen Gebiete der Volksdichtung, und das Bild des poetischen Europas zeigt uns statt der einstigen antiken und gleichen Dichtkunst die mächtigen Formen der auf der Volksindividualität ruhenden Völkerpoesie, in der aber jenes Element der europäisch-classischen Bildung wieder die lateinisch-antike Nach- oder Umgestaltung der classischen Motive eine zweite, die rein lateinisch-europäische Dichterwelt, an die Seite der ersteren, der in Motiv und Form theils noch streng germanischen, theils (in Frankreich) schon germanisch-romanischen Dichtung, stellt. Das ist die Zeit der vollen Kraft dieses ganzen großen Zeitraums, der uns einen fast unerschöpflichen Reichthum an dichterischer Bewegung und Tiefe hinterlassen hat, ein herrliches Erbe für alle Jahrhunderte. In der dritten Epoche dagegen löst sich das gemeinsame Band unter den germanischen Völkern auf, mit ihr der tiefe Grundton der Poesie; die Dichtung ist schon ein Theil der öffentlichen Bildung geworden; sie muß zur Schule gehen, Lehre annehmen, und erstirbt in den Händen des systematisch werdenden Unterrichts fast wie in unserer Zeit. Die Jahre der Unmittelbarkeit des Genius sind vorüber, und neue Dinge bereiten sich vor. Wir aber müssen nun, alles Einzelne hier bei Seite lassend, diese drei Stadien wenigstens in ihren

Hauptzügen charakterisiren; denn es ist zuletzt doch nicht diese Poesie welche das Gesammtleben Europas ausfüllt. Unsere Aufgabe ist es, sie als Ganzes an die Seite der beiden andern Bildungsfactoren zu stellen, zu denen wir dann übergehen.

Charakter der zweiten Zeit. Gestalt derselben in Deutschland und Frankreich.

Es ist wohl wahr daß wir von der rein germanischen Poesie vor der Zeit Karls des Großen mit Ausnahme der Edda nicht gar viel wissen, wenn auch die letztere uns den Blick auf ein poetisches Leben der Germanen eröffnet, das ebenso großartig in seiner Conception als geliebt und geehrt in seinem Volke gewesen sein muß. Aber es ist gewiß daß es etwas anderes ist von einzelnen Gedichten als von der Poesie eines Volkes zu reden. Und erst da wo mit der lateinischen Bildung die classische Poesie der germanischen gegenüber tritt, wird uns das eigentliche Wesen der letzteren und ihr Verhältniß zum Volksgeiste klar.

Denn jetzt erst erkennt man, wie diese classische Dichtkunst keine Poesie des römischen Volkes, sondern nur die seiner einzelnen Dichter war. Sie ist nie aus dem Volke entsprungen, und hat keinen Wiederhall in demselben gefunden; sie war zur Zeit des Horaz wie zu der des Claudianus die Poesie der gebildeten Classe. Und das ist sie noch jetzt. Unter den Römern hat kein Volk Lieder gesungen oder in Sagen geträumt und gedichtet. Es ist aber nicht bloß in der Natur des germanischen Wesens begründet, sondern auch historisch gewiß, daß erst mit ihm die Dichtung und das Lied wieder im Volksgeiste ihre Heimath finden. Erst mit den Germanen eröffnet sich eine neue Welt der Dichtung, und aus der Literatur des römischen Einzelpoeten wird ein großes, mächtiges, und von der Gewalt wie von der Schönheit der dichtenden Kraft in allen seinen Classen und Ständen innerlich durchdrungenes Volksleben. Es kann ohne Lied nicht leben, wie nicht ohne Liebe. Mit ihm tritt eine ganz neue, in unvergleichlicher poetischer Schöpfungskraft alle Jahrhunderte seiner Geschichte hindurch der Dichtkunst treue Welt in Europa uns entgegen, die jetzt sich mit der Formschönheit der Antike verbinden soll. Es ist schon lange ehe es den Rhein überschreitet, voll von großen epischen und choregischer Dichtung sowie von Liedern in aller Form, gesungen in der Halle des Freibauern, im Waffentanz, bei Leichen und Gelagen; seine Barden durchziehen von jeher das Land, wie schon Tacitus weiß, und gewiß hat oft genug schon damals das Schwert an der Seite der nibelungischen Fidel (altfr. vielle) gehangen. So hat

es lieder- und sagenreich in seiner Heimath gelebt; so tritt es mit dem Reichthum seiner schöpferischen Kraft auch in das Romanenthum hinein. In ihm schafft nicht mehr ein einzelner Homer oder Virgil oder Horaz oder Anakreon seine Werke, sondern dieses ganze Geschlecht beginnt auf allen Punkten Europas gleichzeitig zu dichten und zu singen, aus allen Ländern Europas tönt uns das Lied entgegen, und allenthalben drängt die inwohnende gestaltende Kraft des germanischen Geistes dahin, alles subjective Gefühl, die religiöse Empfindung wie die historische Tradition dem aufhorchenden Volke in lieblichen Liedern wie in großen plastischen Gestalten vorzuführen. Diese ursprüngliche dichterische Kraft des Germanenthums, die es bis zum heutigen Tage auf keinem Punkte seines Lebens verlernt, nimmt nun in all den verschiedenen Völkern die es in Europa erzeugt, jenes classisch-europäische Element neben seiner nationalen Kraft in sich auf; und so spaltet sich hinter Karl dem Großen die Dichtung in jedem Volke Europas in zwei große Richtungen; mit ihnen erst beginnt die eigentliche Geschichte der europäischen Kunst und Poesie. Die erste dieser Richtungen schließt sich sofort an das entstehende nationale Element jedes einzelnen Volkes, und theilt demselben die beiden Grundformen der germanischen Poesie mit, das Lied und das Sagengedicht, das germanische Epos. Jedes europäische Volk bildet damit auf diesen Grundlagen seine eigene nationale Poesie aus, innerhalb derselben neben dem allgemeinen Grundton des germanischen Geistes die eigene Individualität zur Geltung bringend und sich selbst an dem erziehend, was es von dort empfangen. Wie nun diese nationale Poesie der einzelnen Völker erwacht, und als solche mit der classischen Poesie in Berührung tritt, entsteht das was die zweite Richtung der ersteren erzeugt. Das ist die Empfängniß aller derjenigen dichterischen Motive, welche das große sich allmählig entfaltende Bild der alten Welt, ihrer großen Poesie und ihrer Geschichte dem jugendlichen germanischen Geiste darbieten, und die derselbe sofort nicht als ein Fremdes, sondern als sein innerliches Eigenthum aufnimmt und dichterisch in sich erworben hat. Es ist eine höchst wunderbare Erscheinung, wie diese germanische Poesie gegenüber dem Reichthum und der Schönheit der classischen Dichtung das große Epos der ältesten indo-germanischen Geschichte noch einmal gleichsam für sich und durch sich nachzudichten wagt, und mit dem naiven Festhalten an dem Glauben an den eigenen dichterischen Beruf sich wir möchten sagen ohne weiteres dem Homer und Virgil, ja gelegentlich dem Horaz an die Seite stellt, und die römische Sprache bewältigend, eine zweite große lateinische Epopöe neben der römischen schafft. Neben dieser europäischen Poesie schafft dann das rein germanische Element bei den verschiedenen Völkern eine rein natio-

nale Gestalt derselben, die in der Heroendichtung nach germanischer Auffassung den entstehenden Volksgeist personificirt, und wie einst die indische Welt an den Thaten und dem Ruhme des örtlichen Heldenthums das eigene selbständige Volksbewußtsein erzieht. Das 12. und 13. Jahrhundert ist die Zeit, in welcher diese beiden großen Bewegungen der entstehenden Poesie neben einander laufen, und hier ist es, wo die neue poetische Aera Europa eigentlich nur noch jene zwei Vertreter hat, von denen als ihrem historischen Mittelpunkte aus die folgenden Gestaltungen der Dichtkunst ausgehen, Deutschland, der Träger der specifischen germanischen Poesie, und Frankreich in welchem sich die Elemente der letzteren zu der neuen französischen Poesie verschmelzen. Skandinavien und Spanien stehen in dieser Zeit still; England hat in der Verwirrung seiner inneren Zustände noch weder eine nationale Sprache noch eine nationale Poesie; Italien vermag erst am Ende des 13. Jahrhunderts sich aus dem alten Römerthum zur eigenen Nationalität zu erheben, und bildet damit den großen Schlußstein dieser ganzen zweiten Bewegung; bis zu ihm haben Deutschland und Frankreich ihre eigene Geschichte der Poesie in dieser Zeit, deren Bild in seinen Hauptzügen der Bildung dieser Länder zum Grunde liegen muß, so schwer es auch ist, grade diese von dichterischer Kraft übersprudelnde Zeit in dem engen Rahmen weniger Worte zusammenzufassen.

Deutsche Volkspoesie.

Was nun zuerst Deutschland betrifft, so ist in dieser Epoche das Verhältniß seiner classischen Poesie zu seiner nationalen ein wesentlich anderes als in Frankreich. Hier brauchte ein Volksthum nicht erst gegründet zu werden; aber der Proceß der alle Völker Europas theils durch die Kreuzzüge, theils durch die entstehende Wissenschaft in äußere und innere Berührung bringt, bringt zuerst auch das deutsche Volk zum Bewußtsein seiner eigenen poetischen Kraft. Es scheidet sich von der alten auch poetischen Gemeinschaft mit Skandinavien, und die neue eigentlich deutsche Dichterperiode dieser Jahrhunderte entsteht. Hier eröffnet sich uns ein Gebiet, an dessen Bearbeitung uns nichts fehlt als die Ergründung seiner tief innerlichen Eigenthümlichkeit gegenüber der Poesie der alten Welt wie derjenigen des übrigen gleichzeitigen Europas. Und nur für diese Seite der Betrachtung wollen wir zwei Worte sagen, weil sie ihr Licht auf unsere gesammte Aufgabe werfen. Die eigentlich deutsche Poesie zerfällt in zwei große Gruppen, die wir zuletzt doch nicht anders als die epische und die lyrische nennen können. Die erste gruppirt um die gewaltige Gestalt des Nibelungenliedes mit seinen

Nachfolgern; die zweite erreicht ihre höchste Entfaltung in Walther von der Vogelweide und den Sängern des Krieges auf der Wartburg. Wenn wir die rein deutsche Lyrik dieser Zeit der antiken gegenüberstellen, so liegt ihr wesentlicher Charakter auch hier darin, daß sie gegenüber der menschlich schönen der Classiker stets eine tief innerlich individuelle Gestalt und Kraft hat; es ist die herzliche Freude an Liebe und Wein, die dem Liede ruft; während daneben das antike Epos stets die Poesie der Völkerhelden und der Staatenbildung ist, zieht sich durch die viel tiefer greifende deutsche Heldensage stets eine Poesie des Gemüthslebens und der tiefsten psychologischen Motive in That und Liebe, Unthat und historischer Sühne, welche hoch über allem steht, was die alte Welt zu leisten vermag. Es ist ein tief sittliches Pathos in Kampf und Untergang, das eine dunkle Ahnung der Urgeschichte dieser Völker mit dem Reste der ältesten Ueberlieferung verbindet: und das alle diese Gestaltungen zusammenhält. Darum vermag es mit seinem unausgesprochenen sittlichen Ernste, der sich wenig kümmert ob er die schönere Form trifft, und nie seinen Inhalt derselben opfert, uns noch heute zu erfassen, wie es einst seinen Dichter begeisterte: das Herüberklingen der poetischen Accorde aus der Edda und ihrer Götterdämmerungspoesie in die Sage von den Recken, ihre Unthaten und ihre harte Sühne. Diese Dichtungen, vor allem die erhabenste, das Nibelungenlied, sind wie wilde Gebirge gewaltiger Menschen, Thaten und Leiden, die uns die unerschöpfliche Tiefe der Menschenbrust und der Gewalten zeigen, durch welche wir handeln und untergehen; in einer einzigen Mannes- oder Weibesgestalt dieser Bilder liegt mehr individuelle Poesie als in allen Gesängen einer persönlichkeitslosen Aenëis und selbst des Homerischen Achilles und Odysseus. Das aber was in dem deutschen epischen Gedicht im Ganzen lebendig ist, wird nun in der Lyrik dieser Zeit das, was die antike Lyrik nie hat erreichen können; sie ist nicht bloß das sangreiche Volk selbst, sondern sie lehrt zugleich die Erhebung des Weiblichen zum tiefsten Grundton und zum zartesten Hauch der Poesie. Damit hat diese Zeit der eigentlich deutschen Dichtung allen folgenden Jahrhunderten die zwei größten Motive als Erbe hinterlassen, die von da an die höchste Berechtigung aller wahren Dichtkunst geblieben sind: das Ethos und das Weib, während in der Antike die Schönheit der Form stets in der Kälte der Reflexion zu erstarren droht. Doch es ist hier nicht der Ort, über diese Fragen zu reden. Aber gehört nicht die Erwärmung des jugendlichen Herzens, das jetzt all jene Dichtungen zu kennen Verpflichtung hat, mit zu der Erziehung, welche doch den wahren Inhalt dieser dichterischen Kraft bildet? — So steht die eigentlich germanische Poesie in ihrer reinsten Gestalt da; aber sogleich tritt

auch in Deutschland das Romanenthum neben dieselbe. Freilich bleibt, während die Heimath des ersteren das Volk ist, die des zweiten die lateinische Schule, in ihr der Stolz auf die Herrschaft über die fremde Sprache auch für die Poesie die in den Deutschen lebt. So entsteht das lateinische Poema, theils aus der ursprünglichen Kraft der deutschen Poesie entsprungen wie das Waltharituslied und die Tegernseer Fragmente aus dem 11. Jahrhundert. Dann aber in zweiter Linie, den Forderungen der römischen Schule sich beugend, sich anschließend an jene merkwürdige Umgestaltung des antiken Epos in den Alexander-Epen, den trojanischen Krieg und die Aeneassage, die sich damals in Frankreich und Italien vollzog, und die dem gesammten europäisch-germanischen Leben und daher auch den Deutschen nicht etwa bloß den eigenen Inhalt dieser Gedichte bedeutete, sondern vielmehr den in classischem Streben auftretenden Gedanken der großen Einheit mit Rom, Hellas, ja dem Orient, und damit der ganzen Weltgeschichte, der weder der letzte Grund noch die letzte Folge der Kreuzzüge war. Denn nicht Alexander und Aeneas, sondern die entstehenden germanischen und romanischen Völker haben durch sie ihre Stellung in der aufdämmernden Vorstellung von jener Gemeinschaft alles Völkerlebens aller Zeiten gesucht und gefunden, und das war es was ihr ihren Werth im Verständniß jener Zeit gab. Die Poesie dieser Gedichte lag in der Entdeckung der Geschichte der alten Welt im dichterischen Geiste der neuen, und dadurch sind sie das poetische Band zwischen der antiken Bildung und dem lebendigen Volksgeist, die erste Form und Berechtigung des Verständnisses der ersteren in dem zweiten geworden. Aber doch blieben diese lateinischen Epen in Deutschland mit ihrer Wirkung wesentlich auf den Kreis der Latinität beschränkt, und bilden nur ein Complement der Dichtung dieser Zeit. Anders war das in Frankreich.

Die alte französische Poesie. Die Chansons. Das lateinische Epos. Uebergang zu den Troubadours.

Hier hatten, wie uns Cäsar d. B. G. I, 1 erzählt, einst drei große Stämme und Sprachen neben einander gewohnt; sie alle waren von der römischen Bildung bewältigt; jetzt war mit den Germanen die fünfte Sprache hinzugekommen im Siege der Waffen und unter den Klängen germanischer Lieder, bis sich seit der Auflösung des karolingischen Reiches eine eigene Sprache und mit den Kriegen ein eigenes Volk zu bilden anfängt. In diesem Volke und seiner Poesie ist darum das lateinisch-classische Element nicht etwa bloß eine Erfüllung des germanischen wie in Deutschland, sondern es beginnt schon mit dem 10. Jahr-

hundert seine große Doppelarbeit, welche von da an den Charakter der ganzen französischen Geschichte bildet. Einerseits verschmilzt das römische Element mit dem germanischen, und erzeugt mit dem 11. Jahrhundert die erste eigentlich französische Poesie in den beiden Formen des Epos und der Lyrik, Sagengedicht und Lied, jedoch nach der Vertheilung der Bevölkerung so, daß jenes im Norden, dieses im Süden vorherrscht. Andrerseits ist dies, die ganze Classicität in sich aufnehmende Frankreich die eigentliche Heimath eben jener europäischen Reproduction der classischen Poesie, welche von ihr aus über das ganze lateinisch-europäische Schulwesen sich ausgießt. Die Forschungen über diese genetische Urgeschichte des französischen Geistes sind noch im Anfange, und haben daher noch keineswegs ein klares Bewußtsein von ihrer eigentlich europäischen Bedeutung; aber der Stoff ist gewonnen und wartet auch hier der größeren ordnenden Hand, welche ihn mit der Bewegung des übrigen Europas in seine innere und äußere Harmonie bringt. Doch ist es schon leicht, die beiden Gruppen der entstehenden französischen Literatur zu scheiden.

Die erste ist die germanisch-französische, die sich an der Gestalt Karls des Großen zur ältesten französischen Sagenpoesie mit ihrem Heroenthum herausbildet. Die französische Literaturgeschichte faßt die bedeutenden Dichtungen die dieser Gruppe angehören, als die „Chansons des Gestes“ zusammen. In ihnen sind die Chansons de Roland bei weitem das Bedeutendste; hier ist die Sprache schon fast vollständig ausgebildet und die Form eine fertige, oft schöne. Es ist das Corollar des Nibelungenliedes, aber sein Hintergrund ist kein ethischer, sondern die historische Gestalt des germanischen Kaisers (li emperors), an die sich die entstehende französische Nationalität als an ihren Grundstein von da an mit allen Wurzeln seines historischen Bewußtseins anschließt. Neben dieser französischen Form der germanischen Poesie, die sehr rasch mit dem entstehenden Lehnswesen zu einer Landes- und Ritterpoesie übergeht, steht dann die bretonische Richtung, die eigentlich viel phantasievoller ununterscheidbar das keltische und germanische Element in den Sagen vom Gral und vom Zauberer Merlin verschmelzt, die spätere französische Dichtung und Literatur der Romane vorbereitend, und das Ganze des epischen Bildes, anfangs fast nur völkerbildende Kriege und Schlachten besingend, in einzelne aventures auflösend, bis sie zu dem bloßen Einzelgesange der Wandersänger auch hier hinabsinkt. Aubertin hat (in seiner Histoire de la langue et de la littérature française au moyen-âge T. I. 1876) eine werthvolle, wenn auch rein französische Darstellung davon gegeben. Neben diese germanisch-französische Gruppe tritt nun schon seit dem 11. Jahrhundert

die ganz bestimmt charakterisirte römisch-französische. Sie ist es, in der sich die classische Literatur eigentlich erst zur selbständigen Poesie erhebt, und damit die große wissenschaftliche Arbeit, die in der Universität von Paris Frankreich für diese ganze Epoche zum geistigen Mittelpunkte von Europa macht, mit der höchsten allgemeinen Bildung verbindet. Es mag wohl sein daß das antike Epos zuerst von der italienischen Geistlichkeit wieder aus dem Staube der Klosterarchive und den Manuscripten eine Pseudo-Diktys und Pseudo-Dares hervorgeholt worden; aber die eigentliche Heimath dieser Poesie blieb dennoch Frankreich. Seit dem bahnbrechenden Werke von Gervinus haben Cholevius, ten Brink und andere diesen historischen Proceß uns mit deutscher Gründlichkeit dargelegt. Wir fassen ihn zusammen unter dem Namen der Alexander-Epen, an die sich das neue Trojaner-Epos mit der Aeneassage anschloß. Es steht fest, daß die ersten poetischen Gestaltungen dieses Stoffes, den die Kreuzzüge dem christlichen Europa so nahe legten, in die Zeit des 11. Jahrhunderts fallen, und daß Bernard von Fleury und Hildebert von Tours ihm zuerst poetische Gestalt geben. Dann folgen andere, in der wachsenden Beschäftigung mit den classischen Schriftstellern einen dankbaren Boden findend. 1152 erschien die rhythmische Ilias von Simon Capra aurea, 1158 die in glänzender Diction ausgezeichnete Dichtung von Johann von Exeter, gleichzeitig der erste Versuch, die antike Heldensage dem französischen Volke näher zu bringen, in der Histoire de la guerre de Troye von Benedict de S. More 1161; daneben die Bearbeitungen der Aeneassage, die dann (nach Gervinus) von Frankreich auf Deutschland durch Heinrich von Veldeke übergeht. Neben dieser trojanischen Poesie steht die, dem Gesammtgefühl des europäischen Lebens noch verständlichere Dichtung der Alexandreïs, ein lateinisches Heldengedicht von Walter von Lille, von dem man sagt daß es bis zum 16. Jahrhundert in der lateinischen Welt zu den gelesensten Schulbüchern gehörte und mit Virgil und Ovid gleichberechtigt concurrirte. Auch hier tritt die deutsche Poesie in der dichterischen Arbeit sofort an die Seite der französischen in dem „Alexanderlied" des Pfaffen Lambrecht, dessen Verbreitung eine ebenso große war als sein Ruhm. So wird die Kluft zwischen der germanischen und romanischen dichterischen Welt auf allen Punkten überbrückt und die große Gemeinschaft der dichterischen Motive und Formen zwischen beiden hergestellt; nur darf man sich in dieser lateinischen Poesie dieser Zeit nicht eine classische denken. Sie ist vielmehr eine durch und durch europäische, der nur Namen und Anstoß durch die alten Classiker gekommen ist. Sie wollen überhaupt in Alexander und Aeneas weder eigentliche Griechen noch Römer darstellen, ja sie sind nicht einmal bloß Könige, Helden und

Heerführer, sondern sie dichten, möchten wir sagen, die Heldengestalt Karls des Großen, durch und durch gesättigt von den theils streng christlichen, theils ethischen Momenten des Ritterthums, in den fabelhaften Orient hinein, indem sie ihre epischen Bilder zugleich mit den Motiven des Minneliedes durchweben. So will Alexander hier nicht etwa die orientalische Cultur der griechischen unterwerfen und auf dem Perserreiche ein neues Reich bauen, sondern er will, ein ächter Ritter in Königsgestalt, den Makel den die Verläumdung an seine Geburt knüpft, als sei er aus einer Verbindung des ägyptischen Königs Nektanebus mit seiner Mutter Olympias entsprossen, mit seinem gewaltigen Heereszuge auslöschen, wie die Aeneiden jener Zeit nicht den mythologischen Hintergrund Virgils festhalten, sondern das ritterliche, schon höfisch werdende Leben des Adels mit Schilderungen von Turnieren, Rüstungen, Gewändern und dem Prunke jener Zeit zu schildern wissen. Daneben klingt dann das ethische Element in der Mahnung zu christlicher Demuth, dem Preise sittlicher Tugenden neben den kriegerischen, in der Erhebung zur Anschauung göttlichen Waltens in irdischen Dingen, hindurch. Man kann viel über den Werth dieser Dichtungen streiten; einen haben sie gewiß, und diesen sollte jede Einführuug derselben in die Lehre von der Dichtung jener Zeit stets an die Spitze stellen. Denn es gibt gar nichts, worin der tiefe Unterschied des Charakters der römisch-classischen von der eigentlich germanischen Welt so ergreifend zu Tage träte, als grade in dem ächt germanischen Grundton in welchen das römische Motiv der Alexandreïs und der trojanischen Poesie in Frankreich wie in Deutschland übergeht. Nichts gibt uns den Grundunterschied des Charakters jener beiden großen Civilisationen des Alterthums und des neuen Europas so faßbar wieder als die Gestalt des historischen Alexander und des Alexander der damaligen Dichtung, oder des virgilischen gegenüber dem Aeneas unseres Veldeke; ihr Gegensatz erklärt uns unendlich viel mehr als es je ihre literarhistorische Betrachtung für sich vermag. Am meisten aber dann, wenn man nun sich eine poetische Doppelarbeit dieser Zeit, die rein nationale gegenüber der auf Europa übertragenen classischen gleichzeitig wirkend, und sich bei all ihrer Verschiedenheit gegenseitig erfüllend denkt, wie sie auf ihrer Höhe nicht bloß den Unterschied des germanischen Europas von dem römischen, sondern zugleich den zwischen Deutschland und Frankreich zum Ausdruck bringen. Wir halten fest, daß hier das eigentliche Verständniß Europas beginnt; am klarsten, wenn man nun Italien als das dritte Glied hinzufügt.

Die Entstehung der italienischen Poesie. Dante. Petrarca.

Wir können uns nicht überzeugen, daß die Geschichte der ältesten eigentlich italienischen Literatur seit dem 13. Jahrhundert nach allen Seiten hin vollständig aufgefaßt wird. In Italien hat, im Unterschiede von Frankreich, das germanische Element nicht so sehr einen Theil der Bevölkerung, sondern vielmehr einen Theil der herrschenden Classe abgegeben. Italien entbehrt daher bis auf die neueste Zeit eben jenes Elementes, das in Europa nur durch die Germanen zur Geltung gelangt, der völkerbildenden Kraft seiner Stämme; nur die hohe Intelligenz seiner gebildeten Classe hat das Volk aus den zwar vorhandenen aber unkräftigen Elementen der römischen Vergangenheit geschaffen. Daher hat auch Italien nie in seiner Poesie das aufgenommen, was das germanische Wesen charakterisirt, das Lied des Volkes und das Sagenthum der allgemeinen Dichtung. Sowie es dagegen wesentlich in der Zeit der Kreuzzüge sich von den übrigen Völkern scheidet, und sich mit dem rohen Germanen wie dem begehrlichen Franzosen messen lernt, beginnt es gleichsam in sich selbst einzukehren, und in eigenster Quelle die Grundlage seiner individuellen Gestalt zu suchen. Und hier tritt uns daher, wenn auch erst ungefähr ein Jahrhundert später, eine Volksbildung und eine eigengeartete Poesie entgegen die in tiefster Verschiedenheit von der deutschen und französischen schon damals uns zeigt, wie reich das Europa in der Vielgestaltigkeit seiner Grundlagen gegenüber der classischen Uniformität der alten Welt ist. Sowie sich Italien von den germanischen Bewegungen ablöst, greift sein erwachendes Bewußtsein, der ganzen germanischen Tradition gänzlich fremd, in die Quellen der eigenen Geschichte zurück und sucht jetzt in der reinen Classicität die Grundlage seiner eigenen Poesie, in dem Anschluß an die großen Erinnerungen Roms die Grundlage seiner nationalen Berechtigung. Damit entsteht ihm zuerst der Gedanke, die eigene Sprache als Einheit von der Vermengung des römischen mit dem deutschen, wie sie in Frankreich stattfand, abzulösen; zugleich beginnt das Nachdenken über das Wesen des Staats, den es um so tiefer in seinen Gedanken auffaßte, je weniger es im Stande war ihn gegenüber jener doch zuletzt immer germanischen Städtebildung und Länderzertheilung zu verwirklichen; und dieser ganze Proceß empfängt nun seine Weihe indem das Gefühl der eigenen Individualität in Dante alle Gegensätze seiner zerfahrenen öffentlichen Zustände ergreift, und zwar mit jener tiefen ethischen Kraft die uns noch heute den sittlichen Ernst jenes gewaltigen Mannes bewundern läßt, während es in Petrarca neben der neuen Gestalt des Minneliedes, in der sich die Lieblichkeit des germanischen Gefühles mit

der formalen Kunst der Antike, der christliche Aufblick zu einem besseren Sein mit der lebendigen Empfindung für das was die Liebe auf der Erde bedeutet verschmelzen, das specifisch nationale Element des jungen Italiens, die Begeisterung für die alte Größe und Herrlichkeit der römischen Cultur, seinen ersten, freilich nur den gebildeten Classen recht verständlichen Triumph zu feiern beginnt. Wir können die großen Gestalten Dante's und Petrarca's hier nicht verfolgen, und auch nicht bei dem Wirken Boccaccio's, der im gleichen Geiste neben jenen auftritt, verweilen. Nur die Stellung die ihre Poesie im Leben Europas einnimmt, darf hier ihre Bezeichnung finden. Denn diese Poesie ist die Trägerin, ja die Schöpferin der italienischen Bildung. Durch sie erst ist der italienische Geist zur Ebenbürtigkeit mit den nördlichen Culturvölkern gelangt, indem durch sie die gewaltige Gestalt des alten Roms in dem schlummernden Bewußtsein ihres Vaterlandes wieder wachgerufen wird, und von jetzt an als ein mächtiger Factor des italienischen Lebens nicht wieder verschwindet. Der südliche Himmel mit seiner Schönheit gab diesem Drange der entstehenden Nationalität seine schöne Form, das angeerbte Verständniß der alten Classicität seinen classischen und zum Theil auch politischen Inhalt; sie lehrten Europa das Verständniß der alten Welt aus der Vermischung mit dem germanischen Geiste herausscheiden, in dem bestimmten Gefühle daß eben nur diese alte Welt ihr Eigen sei, das ihnen die fremden Herren nicht nehmen konnten. Und daraus entstand dann grade in dieser Rückkehr zur classischen Bildung und in der Verschmelzung ihres neuen Lebens mit allen den sie rings umgebenden Resten der Antike das, was die übrige germanische Welt seit dem 14. Jahrhundert grade Italien mit seiner individuellen Cultur und Dichtkunst verdankt. Ist durch die eigentlichen Germanen die gewaltige, aber selbstverantwortliche That, durch die Entwicklung der französischen Nationalität die feine Form der höheren Geselligkeit, so ist durch Italien die Kunst, vor allem die Dichtkunst auf Grundlage der classischen Bildung erst ein selbständiger europäischer Begriff geworden. Es ist das Aufblühen dieser italienischen Kunst, durch welches schließlich eine jener Traditionen des europäischen Bildungswesens von der wir schon oft geredet, über den wesentlich neuen Inhalt sich klar ward den dasselbe in sich aufgenommen, ohne ihn doch so recht, ja wir möchten sagen bis zum heutigen Tage, zu verstehen. Das sind die „artes“. Wir wissen wie diese artes bei Aristoteles noch die Technik neben der Wissenschaft, dann im Mittelalter die allgemeine feine Bildung neben der Fachbildung bedeuten. Eine „Kunst“ gibt es dabei noch nicht; die „Künste“ sind als artes doch zuletzt nur Studien- und Lehrgebiete. In Italien dagegen wird jetzt die Kunst ein volkbildendes

Element. Was Italien seit dem 13. Jahrhundert in Europa ist, das ist es eben durch seine Kunst; und seit Petrarca unter dem Jubel des Volkes auf dem Kapitol als italienischer Dichterkönig gekrönt ward (1341 Ostersonntag), während Rienzi's Republik an der schon angeborenen Waffen- und Kraftlosigkeit der römischen Bevölkerung untergeht, hat Italien seine europäische Stellung zumeist nur in dieser Kunst zu finden und zu erhalten gewußt. Dieser Proceß aber ist zuletzt nichts anderes, als dasselbe was auf dem Gebiete der Wissenschaft damals in Frankreich geschieht, und was sich bis zum heutigen Tage in ganz Europa fortsetzt. Es ist nicht das einfache Aufleben der classischen Welt, ein ursprünglichkeitsloses Copiren des Alterthums, sondern vielmehr die innige aber fast ganz unbewußte Verschmelzung des altrömischen mit dem germanischen Element der selbstthätigen künstlerischen Schöpfung; es ist nichts verkehrter als hier eine römische Welt wiederfinden zu wollen, sondern es ist das germanische Geistesleben in seiner antiken Gestalt. Und grade weil es das erstere ist, ist die letztere und mit ihr die italienische Nationalität der ganzen germanischen Welt so verständlich geworden, daß das junge künstlerische Italien und mit ihm die große Idee der Classicität in der ganzen europäischen Welt so rasch und so allgemein ihren Eingang fand. Das ist die eigentliche „Renaissance", die Wiedergeburt des Classischen, die hier nicht wie bei den nördlichen Völkern bei einer bloßen Vertiefung in die doch nur halb verstandene und halb gekannte antike Welt — das Griechische kannte ja auch Petrarca nicht — bestand, sondern in der neuen schöpferischen Kraft das junge Leben aus den Ruinen sprossen lehrte. Es ist ein wirklicher Uebelstand, wenn man Namen und Begriff der Renaissance so enge und strenge auf die bildende Kunst beschränkt. Die Quelle und eigentliche Mutter der Renaissance ist vielmehr in der That nicht die Poesie und nicht die Wissenschaft, sondern die Wiedergeburt des italienischen Volksbewußtseins, an deren Schwelle die Dichtung Petrarcas steht, und ihr Anfang jener Ostersonntag an dem er die erste Krone der Dichtung auf dem Kapitol empfing. Von da an ist die Classicität nicht etwa die Heimath, sondern die Grundlage der italienischen Nation; in ihr beginnen alsbald beide großen Factoren des europäischen Lebens zu arbeiten, und sich nun, getragen von dem Reichthum den sich Italien durch die Kreuzzüge — und nur durch diese! — erworben, auf alle Gebiete der Kunst auszubreiten. Jetzt fängt die Baukunst an, die germanischen Motive mit den römischen Formen zu einem neuen Ganzen zu verschmelzen; die Malerei findet die Naturwahrheit gegenüber der orientalischen Figurentradition und der ewigen Wiederholung antiker Formen wieder, und Rafael wie Titian malen weder das abgehärmte

Crucifix des Ostens noch die steifen Karyatiden der Antike, sondern den Menschen in seiner Wirklichkeit, in die sie mit italienischer Poesie das Göttliche hineinzulegen wissen, während die Bildhauerei mit Michelangelo die lebendige Bewegung in den Stein ergießt, und die Baumeister in den neuen Palästen den neuen Stil finden, der die feste Burg der Germanen und ihre ragenden Thürme mit den kurzen Säulen und den platten Gesimsen der alten Welt zu einem neuen Ganzen verschmilzt. Das, diese innige durch das Gefühl der nationalen Individualität getragene und gehobene Verschmelzung beider Welten, in der aber das an sich Schöne zum erstenmale in dem neuen Europa zur selbsteigenen Geltung gelangt, ist die große und mit lebendigem Bewußtsein durchgeführte Aufgabe Italiens in Europa gewesen, und diese Kunst ist es, welche dasselbe in die erste Reihe der europäischen Völker gestellt hat. Seit Italiens Eintritt in die letztere haben die uralten artes et scientiae einen wesentlich anderen Sinn empfangen; sie sind jetzt nicht mehr die sieben Künste — unter denen die Poesie fehlte — und die Wissenschaft, sondern das Bewußtsein Europas ist jetzt um den Begriff reicher den wir noch heute festhalten, um die Kategorie von „Kunst und Wissenschaft". Seit jener Zeit und durch Italien sind beide jetzt ebenbürtig, und wie die Wissenschaft wird auch die Kunst von da an ein Stolz der Völker und ein Schmuck ihrer Höfe. Wie aber dieselbe Idee keinesweges bloß in den Künstlern Italiens, sondern mit nicht minder arbeitender Kraft auch in seinen Gelehrten lebt, das werden wir bei den Postglossatoren wenigstens andeuten dürfen.

Freilich bedarf dabei jene Renaissance, da sie nicht unmittelbar aus dem Volke entspringt, sondern das Kind hochpoetischer Reflexion der Antike ist, im tiefen Unterschied von der germanischen Welt statt des Volkes eines Hofes; und wie dieser hier gewirkt werden wir unten sehen. Durch beide Factoren entsteht in Europa das junge Italien. Wie stark jedoch bei alledem, trotz der glänzenden Gewalt mit welcher die reine Antike in der Geburt des jungen Italiens die Geister erfaßt, das germanische Element ist, das die Italiener nicht verstanden, weil sie es aus guten Gründen nicht verstehen wollten, das zeigen uns zwei andere Dichter, die man überhaupt nicht durch die italienische, sondern nur durch die europäische Bildung verstehen kann, wie wir sie aus dem germanischen Element hervorgehen sahen. Das sind Tasso mit seiner Gerusalemme liberata und Ariosto mit seinen Orlando furioso. Wir können auf den Werth oder Unwerth dieser Dichtungen hier nicht eingehen; aber wer von dem germanisch-europäischen Standpunkt der Heldensage und des Heroenthums nur einmal einen Blick auf dieselben wirft, der erkennt sogleich daß es sich hier nicht mehr um Italien, sondern um

die großen europäischen Motive, das Heroenthum in ritterlicher Gestalt, den Roland der Chansons des Gestes, den Cid, das Gudrunslied, kurz um das neue europäische Epos gegenüber dem antiken handelt. Aber das Italien jener Epoche hatte eben weder eigene Landschaften noch hatte es Heroen, und doch fühlte es daß es noch der epischen Heldensage bedürfe um dem übrigen Europa ganz ebenbürtig zu werden. So mußte es sich seine Helden durch Reflexion erschaffen; und jene beiden Gedichte sind die ersten Gestalten des rein reflectirten Epos in Europa, deren Stellung neben Dante und Petrarca in den Quattro Poeti nur dadurch erklärlich wird, daß Italien auch auf diesem Gebiete der Kunst der germanischen Dichtkunst ebenbürtig zu sein das Bedürfniß fühlte, auf dem jedoch eine unendliche Breite und Formgefälligkeit den tieferen historischen und ethischen Inhalt vergeblich zu ersetzen sucht. Es genügte für diese Richtung, dagewesen zu sein; von einer andern Bedeutung ist bei ihnen keine Rede.

So stand nun Italien mit seiner großen Leistung neben den andern Völkern, und noch heute verehren wir was es damals als Schöpferin der specifischen „Kunst" geleistet. Aber es fehlte ihm, um von jetzt den gleichen Rang in der Culturgeschichte Europas auch zu behalten den es erworben hatte, Eines. Seine ganze künstlerische Bildung war nicht das Durchbrechen der dichterischen Kraft des ganzen Volkes, sondern nur der seiner höher gebildeten Classe. Es hatte keine Volkspoesie, sondern nur große Dichter und Künstler, wie die alte Welt die in ihm wiedergeboren ward, und darum fehlte ihm das Verständniß für das Hinabsteigen in das eigentliche Volksleben. Es hatte kein Volkslied, und mit ihm fehlte das was wir den inneren Resonanzboden der Dichtung nennen möchten. Jene hohe, allerdings edelgeartete Kunst genügte zwar sich selber; sie verlor aber die feste Substanz der Volksthümlichkeit, und schloß sich daher, kaum entstanden, sofort allein an den Glanz seiner Höfe; mit den Prachtsälen, in denen Malerei die Wände schmückte und die Sonette der Dichter ertönten, ward ihr ihre erste Lebensbedingung gegeben, aber auch genommen, während in derselben Zeit das Volk des flachen Landes durch Herren und Pfaffen wirthschaftlich und geistig auf das Elendeste darniedergedrückt wurde. So ist die italienische Poesie mit dem Glanze der italienischen Fürsten groß geworden und mit ihr untergegangen, um seit dem 16. Jahrhundert zum reinen Erwerbe herabzusinken. Wir werden ihr unten noch einmal begegnen; dann tritt Schweigen ein und noch einmal beerbt das übrige Europa, dies neue Italien mit all seinen Maestris in sich absorbirend, die zweite germanische Epoche des Römerthums in seiner Renaissance. Denn während im 15. Jahrhundert Italien sein edles künstlerisches Leben aus-

lebt, tritt in dem übrigen Europa die Auflösung ein, die wir als das dritte Stadium der völkerbildenden Dichtung dieser Zeit bezeichnet haben.

Das 14. und 15. Jahrhundert. Stillstand und Verfall.

Wir dürfen dabei, um die Einheit des Bildes nicht zu stören, bei dieser Charakterisirung des sog. Verfalles der mittelalterlichen Kunst gleich bis zum Beginne der folgenden Epoche hinausgreifen.

Nur muß man sich, meinen wir, grade für unser Gebiet der Geschichtschreibung Rechenschaft von dem ablegen, was man einen Verfall nennt. Denn grade in der Zeit von der wir reden bedeutet dieser Verfall etwas ganz anderes als den Untergang, und das erkennt man, sobald man den Charakter dieser Zeit nicht mehr in der einzelnen künstlerischen Erscheinung, sondern in dem großen Gange der historischen Entwicklung des europäischen Geistes sucht.

Mag man nämlich die große Poesie dieser Epoche die wir soeben verlassen haben betrachten wie man will, immer werden uns als die beiden schöpferischen Factoren die in ihr ihren Ausdruck suchen, einerseits die allgemeine, tief poetisch angelegte historische Tradition des geistigen gesammten Völkerlebens Europas, und dann die jugendliche, an die Heimath der einzelnen Länder sich anschließende Kraft der entstehenden nationalen Individualität entgegentreten. Sie sind das, was wir die großen Motive aller Dichtung dieser Zeit nennen.

Als nun das 14. Jahrhundert kommt, beginnt eine Zeit die auf allen Punkten einen neuen specifischen Charakter hat. Das alte Gefühl der europäischen Gemeinschaft beginnt mit jedem Jahrzehnt mehr zu verschwinden, aber die Nationen sind keineswegs schon in sich fertig und abgeschlossen genug, um mit ihrer ganzen Kraft an ihre Stelle zu treten. Und was sich hier gerne bilden will, das wird auf allen Punkten Europas vom atlantischen Meere bis zu den slavischen Gränzen wieder gestört und gebrochen durch die entstehende Grundherrlichkeit, welche an die Stelle der großartigen Gestalt des europäischen Feudalwesens die Herrschaft der staatlosen Freiherrn, an die Stelle der Idee der europäischen Gemeinschaft der gesammten eroberten römischen Welt das Princip der örtlichen Souveränetät setzt, und damit alles was sich bilden und zur Geltung kommen will, an die in Recht und Leben örtlich begränzten Körperschaften mit ihrem begränzten Gesichtskreis anschließt. Damit verlieren die germanischen Völker das Gefühl für ihre große Vergangenheit, während sie noch nicht das Bewußtsein ihrer einheitlichen, individuellen Kraft und Bestimmung gefunden haben. So geht ihnen das unter, was wir das europäische Motiv ihrer Poesie nennen, wäh-

rend sie das nationale noch keinesweges klar zu entwickeln vermögen. Zugleich bildet sich in allen Einzelländern Europas die nationale Sprache erst aus: nicht etwa in einzelnen Wort- und Lautformen, die doch eigentlich nur das Kleid der Sprache sind, sondern in dem Entstehen neuer Begriffe und Anschauungen, die nicht mehr durch die alten Worte gedeckt werden können; das Gesammtverständniß verschwindet, und die Dichtkunst, einst der Ausdruck des großen Volksgefühls, wird mehr und mehr der Ausdruck der individuellen Empfindung des Dichters und des individuellen Genusses des Zuhörers. Und eben diese Auflösung der großen und einheitlichen Gestalt der europäischen Poesie in die zufällige Einzeldichtung ist es welche der ersteren ihren neuen Charakter gibt; wir nennen ihn gegenüber dem 13. Jahrhundert den Verfall derselben; gegenüber der Zeit des 16. und 17. Jahrhunderts ist er der Uebergang zur Herrschaft der ausschließlich nationalen Dichtung der europäischen Völker.

Der Punkt nun auf welchem diese Erscheinung unserem Gebiete angehört, ist im Hinblick auf die früher aufgestellten Thatsachen des europäischen Geisteslebens ein ganz bestimmter.

Man wird in jenem Verfall oder in jener Uebergangszeit hier wie immer die zwei Momente wiederfinden, welche das ganze Leben Europas durchdringen und beherrschen, das örtliche und nationale, und das gemeinsam europäische. Geht man davon aus, so empfängt allerdings die Auffassung dieser Zeit auch in ihrer Poesie eine neue Gestalt.

Wir wissen nun das erste dieser Elemente nicht besser zu bezeichnen als indem wir sagen, daß alle Formen der großen e i n h e i t l i c h e n Dichtung mit ihren tief im Völkerleben liegenden M o t i v e n und ihrem dasselbe als Ganzes umfassenden Inhalt verschwinden. In dieser Zeit gebiert nicht mehr die große Tradition, sondern der Augenblick und seine Erregung das Gedicht; der Sang und die Sage hören auf, und das Lied tritt fast alleinherrschend an ihre Stelle. Die Handschriften in denen die großen Dichtungen der nordalpinischen Germanen verzeichnet waren, werden vergessen in den Klöstern und Archiven; kaum daß unsere Zeit ihre letzten Reste noch wiederfindet, glücklich daß ein norwegischer Erzbischof die Trümmer der Edda gerettet, und ganz vereinzelte Manuscripte des Nibelungenliedes, der Gudrun, der Chansons und andere dem Verderben entronnen sind. Aber auch der alte Minnesänger ist nicht mehr da. Sein Lied das neben der Heldensage die Ehre der Frau und die Liebe der Jungfrau im Liede gefeiert hatte, hat seinen Boden verloren. Mit der Auflösung der alten germanischen Sitte, die bis dahin das Maß der individuellen Freiheit in der Behandlung alles Gefühlslebens als die Vereinigung der Ehrbarkeit des Mannes, dem

Adel des Weiblichen und der Minne des jugendlichen Herzens unmittelbar und als ein für ganz Europa geltendes in sich getragen, war auch jene Tiefe in den Anklängen des altgermanischen Liedes geschwunden, wie wir sie in den Liedern eines Wolfram von Eschenbach, eines Walters von der Vogelweide und so vieler anderen bewundern. Das Volk begann diese edlere Poesie nicht mehr zu verstehen. Dennoch bedurfte es der Dichtung und des Liedes; selbst in dieser Zeit hat die germanische Welt ihrer Volkspoesie nicht entbehren können, im tiefen Unterschiede von der römischen, welche mit den ursprünglichen Völkern auch ihre Dichtungen vernichtet hatte. Die Folge war, daß diese Volkspoesie ihren ursprünglichen Boden, das Gesammtgefühl des Volkes, verließ, und nachdem sie ihren Halt im Ganzen verloren hatte, jetzt theils zum Erwerbe für den Einzelnen, theils zum Organ der entstehenden öffentlichen Meinung, theils aber zum Ausdruck der allgemeinen oder selbst der privaten Unsitte ward. Dieser Uebergang von der Volkspoesie zum Einzelgedicht ist es, den uns zuerst Frankreich und hinter ihm Deutschland in den Troubadours und fahrenden Sängern zeigt. Die Geschichte dieser fahrenden Sänger hat ihren specifischen Inhalt; für uns kann ihre Bedeutung nur in ihrem Verhältniß zum allgemeinen Gange der europäischen Bildung liegen. Dieses Verhältniß aber ist an sich ziemlich einfach. Der Uebergang jener europäischen Gesammtempfindung, die noch durch keine klar ausgesprochene nationale ersetzt ist, löst das Lied das einst das ganze Menschenherz umfaßte, in seine Liederarten auf, deren jede eine bestimmte Aufgabe hat, und sich nach derselben in bestimmte Gruppen theilt. Es entsteht das politische Lied, die sirventes (sirvents), mit seiner ersten, nur noch an die Form des Gesanges gebannten Kritik der Herren und Fürsten, dessen Hauptvertreter Bertrand de Born das Lied zu einer politischen Macht erhob, während sich mit demselben bereits die ersten Töne des socialen Liedes mischen; das Trauerlied, die laics, Laichen, woher noch heute das Begräbniß im Volke die „Leiche" heißt, und das was wir nicht besser als den gewerblichen Gesang, den chanson dieser neuen Zeit, bezeichnen können, der zur täglichen Erwerbsquelle des fahrenden Sängers wird. Jetzt treten Gasse und Markt der Stadt an die Stelle der Bauerhufe, die Zuhörerschaft der Straße an die des alten Gesindes, das dem Liede und seinen tieferen Anklängen einst andächtig gehorcht; da beginnt sich denn die Volkspoesie mit dem Gauklerthum und seiner Marktschreierei zu vermischen, und mit Recht stellt Aubertin schon frühe die troubadours mit den jongleurs zusammen. Allerdings verbindet sich zugleich das Lied mit dem Ritterthum, und der Adel beginnt dasselbe in seine Geselligkeit aufzunehmen und die Liederhöfe, von denen

wir unten reden, treten an die Stelle des Volkes; aber aus der eigentlichen Dichtung ist doch nur das geworden was unsere Zeit so unübersetzbar als die Erfüllung der arbeitlosen Leere des Lebens mit werthlosen Beschäftigungen den „Sport“ nennt. Aber selbst dieser ritterliche Sang hält sich nur innerhalb enger Gränzen des Standes, während die zuchtlose Rohheit auch im Liede die Schranken durchbricht, und jene Poesie erschafft die wir die Vaganten- und Goliardenlieder nennen, und die uns Giesebrecht („Vaganten und Goliarden und ihre Lieder“ Allg. Monatschr. 1853) trefflich geschildert hat. Mit ihnen beginnt der tiefe Humor, den die germanische Poesie nie verloren hat, in das Gemeine überzugehen, und die alten Trink- und Spiellieder sinken herab zu einer Lumpen- und Vagabundenpoesie, in der die ursprünglichen Anknüpfungen an die antike Welt mehr und mehr verschwinden, um allmählig der Richtung Raum zu geben, welche seit dem 14. Jahrhundert die tiefe Wandlung in dem Gesammtbewußtsein Europas zum offenen Ausdruck bringt. Die nun besteht darin, daß sich diese neue Richtung der Dichtkunst direct gegen das zu wenden beginnt, was bisher noch als das große gemeinsame Band des europäischen Lebens angesehen ward, die Kirche. Mit dem 14. Jahrhundert erscheinen diese poetischen Angriffe auf die Kirche, welche mehr oder weniger die ganze romanische und germanische Welt durchklingen. Wir können hier nicht auf Einzelnes eingehen; aber wir meinen das Bedeutende in dieser Richtung liege darin, daß trotzdem keines dieser Lieder je das Christenthum angegriffen hat, sondern sich direct nur gegen die Kirche wendet, indem sie theils den tiefen Unmuth darüber zum lauten Ausdruck bringen, daß diese Kirche ihre große sociale Function so vollständig vergessen hat, und daher in rücksichtsloser Form die Ueppigkeit der Kirchenfürsten und die Faulheit der Kirchendiener angreift, theils aber den Ritus gradezu zu verhöhnen anfängt wie in den französischen Esel-Liedern, in denen der Spott zum unwiderstehlichen Ausdruck darüber gelangt, daß dieser Ritus sich an die Stelle der wahren Aufgabe des Gottesdienstes gesetzt und dem glaubensbedürftigen Volke die leere Form statt des Inhalts geboten. Und dem war in Wahrheit so. Und so bietet uns diese ganze Zeit mit ihrer vollen Auflösung der innerlichen Poesie des Germanenthums das Bild eines herrlichen Edelsteines, den eine rohe Faust in tausend werthlose Splitter zerschlagen und die Bruchstücke in den Koth geworfen. Wer diese Epoche ganz verstehen will, der muß jene zum Theil nur der Gemeinheit frohen Wander- und Gauklerlieder, deren bekanntestes prosaisches Analogon doch wenigstens nach einer Richtung hin uns das Decamerone Boccaccio's gibt, den großen dichterischen Gestaltungen gegenüberhalten, die aus dem 11. und 12. Jahrhundert

über alles so hoch hervorragen was dies halbverkommene Epigonenthum zu leisten vermochte und zu sagen und singen sich erlaubte. Und erst dann wird man ganz empfinden, daß die großen europäischen Motive dem Geiste dieser Zeit entschwunden sind, die aus demselben Grunde es auch nicht mehr vermochte ihre gewaltigen Dichtungen im Gebiete der Architektur zu Ende zu denken. Bei weitem mehr als die Hälfte aller Kirchen zeigen uns noch heute den tiefen Unterschied jener Jahrhunderte, von denen die ersten die gewaltigsten Dome der Welt zu concipiren und zu beginnen wagen, während die letzten nicht bloß das halbvollendete Werk nicht auszubauen vermochten, sondern sogar wieder für ganze Jahrhunderte die Empfindung dafür verloren, daß jene als unfertige Denkmale einer größeren Zeit gleichsam in stiller Trauer auf ein herabgekommenes Geschlecht hinabschauten. Freilich, es war das Christenthum das ihren Grund gelegt und ihren Gedanken in sich empfangen hatte, und die Kirche war wahrlich nicht darzu angethan, denselben auch nur in den Kirchenbauten zu Ende zu führen.

Und dennoch zieht sich ein goldener Faden durch diese Auflösung der charakteristischen germanischen Poesie hin, den die Literaturgeschichte wohl darum weniger achtet, weil er eben mit dem Grundzug dieser ganzen Zeit, mit der individuellen Völkerbildung gar nichts zu thun hatte, und ohne den dennoch die Geschichte der Dichtkunst Europas nie eine vollständige ist. Das ist die Entstehung der Poesie der Latinität. Wir verstehen darunter nun nicht die eigenthümliche Nachbildung der antiken Poesie, in welcher das mit den Kreuzzügen erweckte — sagen wir gradezu Weltbewußtsein des germanischen Geistes mit seinen Alexander- und Trojaner-Epen — die dunkle Vorstellung von seiner geistigen Succession auch in die orientalische Geschichte zum Ausdruck bringt, und die ihre eigene Auffassung fordern, sondern diejenige Poesie in welcher das germanische dichterische Element sich in die lateinische Sprache hineinzwängt und hier eine fast unübersehbare Literatur — Dichtung kann man kaum sagen — erschafft, welche an Breite zu ersetzen sucht was ihr an poetischem Werthe fehlt. Dieselbe geht von Anfang an von der lateinischen Schule aus im innigen Anschluß an die Herrschaft der lateinischen Sprache. Allerdings wird sie zunächst aufgefaßt als Lösung lateinischer Schulaufgaben; dann aber bildet sie sich mit dem Ende dieser Zeit aus zu der Poesie in der streng wissenschaftlichen Welt, die mit Volk und Volksleben weder Berührung hat noch Berührung sucht; es ist eine Welt für sich; es ist das Auftreten von Grammatik und Rhetorik in dem lateinischen Bildungsgebiet mit ihrer formalen Annäherung an den römischen Versbau. Hier nun muß man drei Gruppen sondern, und diese Gruppen sind in der That zugleich

die drei Stadien der Geschichte derselben. Die erste ist die christliche Gruppe, die mit einer unwiderstehlichen Kraft die lateinische Sprache erfaßt und die ganze Tiefe der christlichen Empfindung mit solcher Gewalt zum Ausdruck bringt daß sie uns Grammatik und Sprache zugleich über ihren Inhalt vergessen läßt, und ihren Dichtungen eine ewige Gewalt gegeben hat. Wen nicht das Stabat mater innerlich ergreift, dem ist wohl jedes Verständniß wahrer Dichtung verloren! Daß sich daran dann mit dem allmähligen Untergang jener Innerlichkeit auch der Untergang des höheren poetischen Elementes verbindet, war wohl natürlich; in der folgenden Epoche wird aus der eigentlich christlich-lateinischen Dichtung die rituale, kirchliche, die dann Seite an Seite mit der philologischen Nachahmung der Antike in die kirchlichen Schauspiele übergeht, und ebenso wenig ihr früheres Niveau wieder erreicht, als die germanische. Die zweite Gruppe ist die lateinische Chronikendichtung, die offenbar von der Nachbildung des antiken Epos ausgeht, in dem unverstandenen Drange, die Geschichte der Gegenwart auch in der Form der epischen Poesie mit der Vergangenheit als eine auch äußerliche Continuität festzuhalten. Ihr Hauptsitz ist natürlich das Vaterland der neuen lateinischen Bildung, Frankreich, wo uns die Scriptores Rerum Franciscarum die ältesten Documente dieser Reimchroniken in lateinischer Sprache aufbewahrt haben, während dieselben mit ihrer Versmacherei von da aus auch auf die deutsche Chronik und von diesen „Reimchroniken" auf jede größere geistige Arbeit übergehen. Glaubte doch — nach französischem Vorbilde? — Eike von Repgow seinen Sachsenspiegel mit einem allerdings deutschen Poem einleiten zu müssen! Italien wird durch die nationale Strenge und Gewalt seiner großen italienischen Dichter davor bewahrt; in England dagegen gebären die Universitäten ähnliches, das jedoch nicht über den Kreis ihres Lebens hinausgeht. Als nun aber das gesammte Völkerleben sich auflöst, da blieb von jener Bewegung nur noch eins zurück, das wir als die dritte Gruppe bezeichnen können, die dogmatisch-literarisch-lateinische Poesie. Dieselbe ist keinesweges unwichtig. Sie theilt sich in zwei Gruppen, die zugleich Geschichtsstadien enthalten. In der ersten tritt uns jene eigenthümliche, nur durch das tief poetische Element der Germanen erklärliche Erscheinung entgegen, daß fast alle Lehrgegenstände der hohen Schulen in der Form lateinischer Gedichte gelehrt werden, von den bekannten Hexametern der septem artes:

„Gramm (atica) loquitur, Dia (lectica) vera docet, Rhe (torica) verba ministrat,
Mus (ica) canit, Ar (ithmetica) numerat, Geo (metria) ponderat, As (tronomia) colit astra"

bis zu vollständigen Lehrbüchern, die in hunderten von solchen Hexametern abgefaßt wurden, bis zu den hexametrischen Kategorien der Jurisprudenz und den salernitanischen Gesundheitsregeln. Es wäre sehr der Mühe werth, diese Poesie einmal selbständig zu behandeln! In der zweiten, jüngeren Gruppe dagegen verläßt sie das Gebiet des wirklichen Lebens, und gelangt nur noch innerhalb der lateinischen Welt als poetische Begrüßung der einzelnen Autoren und ihrer Werke zur Erscheinung. Diese literarisch-lateinische Poetik beginnt mit kurzen Grabschriften, erweitert sich zu biographischen Dichtereien, und versinkt namentlich seit der Erfindung der Buchdruckerkunst in die recht triviale Uebung des gegenseitigen Ansingens berühmter Schriftsteller; fast jedes bedeutende Werk wird allmählig mit einem solchen Lobliede auf den Verfasser eingeleitet; von einer poetischen Bedeutung ist dabei keine Rede; es ist der Abschied den diese Art der Poesie aus dem germanischen Leben nimmt in Harmlosigkeit und Langweiligkeit. Und dennoch lag ein historischer Kern in diesen Dingen, den man leicht verstehen wird wenn man einen Blick auf die italienische Poesie zurückwirft. Es ist in ihnen auch in der nordgermanischen Welt, freilich in wunderlicher Weise, das zum Ausdruck gebracht was wir als die historische That der großen italienischen Classiker bezeichnet haben. Es ist der Gedanke, daß die „Kunst“ als solche der bisher vornehm sich abscheidenden Wissenschaft ebenbürtig geworden; Kunst und Wissenschaft reichen sich die Hände; schon taucht der standesmäßige Dichter im Poeta laureatus am Horizont selbst der Universitäten auf, und wenn derselbe in seiner Zeit nichts gethan hat was die Poesie zu verzeichnen vermag, so hat er doch die ursprünglich germanische Empfindung selbst in dieser Zeit lebendig erhalten daß diese Dichtkunst nicht wie bei den Alten das Recht des einzelnen Genius, sondern ein immanenter Theil der höheren europäischen Bildung bleiben solle. Und in diesem Sinne werden wir demselben unten wieder begegnen.

Das nun ist im kurzen Bilde die Poesie in ihrer historischen Stellung für das geistige Leben dieser Zeit, und als Grundlage der kommenden Gestaltungen. Neben ihr tritt der Charakter der germanischen Welt gleichzeitig auf dem zweiten Gebiete auf, dessen Grundzüge wir für die Geschichte des folgenden Bildungswesens nicht entbehren dürfen.

Der Beginn der ständischen Berufsbildung neben Kirche und Wissenschaft.

Wesen und Grundformen der germanischen Berufsbildung.

Während nun in der Poesie sich das europäische Gefühlsleben allmählig zu seiner nationalen Gestalt entwickelt, geht ein ebenso merk-

würdiger Proceß vor sich in dem was wir die gesellschaftliche Ordnung des Germanenthums nennen. Wir bezeichnen denselben kurz als das Entstehen des ständischen Wesens.

Wenn dies ständische Princip nicht so tief grade in die Geschichte des Bildungswesens eingegriffen und in demselben jenen Kampf mit dem staatsbürgerlichen Princip erzeugt hätte der auch heute noch keinesweges ausgekämpft ist, so würden wir nicht bei demselben stehen bleiben. So aber wird man nur auf seiner Grundlage eine der wichtigsten Bewegungen im Leben des europäischen Geistes überhaupt, und in dem Bildungswesen dieser Epoche gegenüber der folgenden ganz verstehen.

Denn grade das Bildungswesen zeigt uns was so leicht übersehen wird, daß dieses Ständethum keinesweges mit seinen Rechten, Vorrechten, Unarten und üblen Folgen erschöpft ist. Nur daß man den eigentlichen Kern desselben in der That recht tief suchen muß.

Wir haben gesagt daß es der eigentliche Charakter der germanischen Welt gewesen, die große Idee der Selbstverantwortlichkeit mit der innigen aber freien Anschauung des Göttlichen in lebendiger Einheit zu gestalten.

So lange ich nun diese Einheit psychologisch oder philosophisch betrachte, enthalten sie nur noch wissenschaftliche Gedanken. Sowie ich sie aber mit dem wirklichen Leben in Verbindung bringe, werden sie zur öffentlichen Verantwortlichkeit. Und der bestimmten Aufgabe dieses wirklichen Lebens gegenüber erzeugen sie, indem sie den ganzen inneren arbeitenden Menschen durchdringen, das was wir den Beruf genannt haben.

Die Idee des Berufes mit seinem tiefen sittlichen Element, seiner inneren Befriedigung und seinem Pathos kennt die alte Welt nicht. Der Beruf ist ein rein germanischer Begriff; aber in der Geschichte der Welt wird er mehr: er wird eine Kraft, die mit dem Auftreten der Germanen die gesammte Entwicklung Europas zu durchdringen beginnt. Und diese Kraft erzeugt sich sofort ihr eigenes Bildungswesen. Die ersten Elemente dieses Bildungswesens nun gehören dem Mittelalter. Darum müssen wir sie hier zu charakterisiren versuchen.

Denken wir uns nun diese Idee des Berufes den wirklichen und bestimmten Lebensaufgaben der Gemeinschaft gegenüber, so erzeugt jene Kraft derselben drei Dinge, welche ihre hohe weltgeschichtliche Bedeutung haben.

Das erste ist das Bewußtsein daß die Erfüllung des bestimmten Berufes als solche eine Bedingung der höchsten Entwicklung des Gesammtlebens der Menschheit sei, und daher sich selbständig erhalten und verwalten müsse. Dadurch geschieht es, daß jeder Beruf durch das erstere zur Genossenschaft wird, durch das zweite aber den Rechtskörper des Berufs gegen außen erzeugt, den wir die Körperschaft

nennen, welche sich dann die Bedingungen ihrer eigenen Ordnung selber vorschreibt. Da wo diese Körperschaften nun Grundbesitz erwerben, empfangen sie in einer Epoche, in welcher alle Verfassungen auf der Vertheilung dieses Grundbesitzes beruhen, ein verfassungsmäßiges Recht, und damit werden sie zum Stande, ihr Recht zum ständischen Recht, und indem sie die ganze Gemeinschaft umfassen und nach den zum ständischen Rechte gewordenen Berufen ordnen, erzeugen sie die ständische Gesellschaftsordnung.

Diese nun mit allen ihren Rechtsordnungen dürfen wir hier als bekannt voraussetzen.

Allein dieselbe Idee des Berufes erzeugt ein Zweites, und hier betreten wir unser Gebiet.

Die Idee der höheren Verantwortlichkeit des Berufes fordert, daß die Erfüllung desselben nicht bei der bloßen Empfindung der Gewissenhaftigkeit stehen bleibe, sondern daß ihr auch die wirkliche Fähigkeit entspreche, die wiederum berufsmäßig für jede Lebensaufgabe erworben werden muß. Und so erzeugt der Beruf die systematische Berufsbildung; und diese wieder wird in Genossenschaft und Körperschaft zur rechtlichen Bedingung für das Angehören an dieselbe, die Erkenntniß von ihrem Werthe für das Leben der Gemeinschaft aber zur Berufsehre. Das sind wohl gewaltige Factoren für die Entwicklung der Menschheit!

Sowie dieses Bewußtsein nun den Beruf erfaßt, erhebt er sich zu der höheren Auffassung welche das dritte Element alles Berufes bildet. Diese Anschauung führt das Berufsbewußtsein auf die Idee der höchsten Einheit zurück, von der das Leben jedes einzelnen Theiles und daher auch das jedes einzelnen Berufes entspringt, auf das Gottesbewußtsein. Jeder Beruf, einmal im Menschen zur höchsten Lebensaufgabe geworden, fühlt sich damit in inniger Verbindung mit diesem Gottesbewußtsein, und empfängt in ihm eine innere Weihe. Die aber bringt derselbe alsbald zum selbständigen Ausdruck. In diesem Sinne sagen wir daß jeder Beruf an und für sich ein religiöses Element besitze; die Form aber in welcher dasselbe nun aus dem individuellen Gefühl zum körperschaftlichen Ausdrucke gelangt, ist zuerst der körperschaftliche Berufseid, und dann der körperschaftliche Berufsgottesdienst.

Nun haben wir gesehen wie in dem germanischen Leben dieser Epoche sich zuerst die Kirche aus ihrem rein christlichen Berufe zu einer Körperschaft mit ständischem Recht, ständischer Bildung und ständischem Berufseid und -Gottesdienst gemacht hat, und wie dann das europäische Bildungswesen sich in seinen Universitäten und Facultäten gleichfalls ständische Körper, Rechte, Bildungsgang, Eid und selbst Gottesdienst

erzeugt. Neben Kirche und Wissenschaft ging nun das übrige Leben einher. Es war nicht denkbar daß dasselbe, ebenso wie jene durchdrungen von dem Gefühle von Selbstverantwortlichkeit und Gottesbewußtsein, nicht auch ebenso in sich jene Kategorien herausgebildet haben sollte. Und das hat es gethan. Grade diese Entwicklung ist es, welche die eine ganze Hälfte eben jenes Mittelalters erfüllt, von dem wir reden.

Nur ist dies neben Kirche und Lehre stehende Leben kein einfaches. Gleichzeitig mit dem Auftreten der letzteren geht in dem germanischen Leben der Proceß vor sich, der auch hier im tiefen Unterschiede von der alten Welt die Lebensberufe scheidet und sie zu selbständigen Genossenschaften und ständischen Körperschaften macht. Wie das im Einzelnen geschehen ist, das dürfen wir hier nicht verfolgen. Die Thatsache selber aber ist bekannt. Die beiden großen Kategorien die schon Plato in seiner Republik neben den „Weisen" hinstellt — eine Kirche konnte er natürlich von der Wissenschaft noch nicht scheiden — die Kategorien der Kraft und der Waffen, und die der Mäßigkeit und der Arbeit werden in der germanischen Welt zu wirklichen Gestaltungen. Wir dürfen nicht bei dem Proceß verweilen, der sie erzeugt; wir kennen sie aber; es ist das Ritterthum und das Gewerbewesen.

Auch für unsere Aufgabe nun ist es nothwendig, den eigentlichen Charakter dieser beiden ständischen Kategorien ganz bestimmt von alledem zu scheiden, was sie mit der allgemeinen Entwicklung der Rechtsbildung und Gesellschaftsordnung dieser Epoche in Sitte, Besitz und Einfluß verbindet. Denn sie gehören in diesem Sinne grade dem Bildungswesen der europäischen Welt und seiner Entwicklung. Nur daß man auch hier nicht eine fertige Thatsache, sondern die Anschauung der wirkenden Kräfte zum Grunde lege, welche jene erzeugt haben.

Ritterorden, Ritterthum und ritterliches Bildungswesen.

Ursprünglich, wie wir wissen, zog jeder waffenfähige Mann in den Krieg. Als nun die Stammeskönige ihre Stammesreiche der Franken, Burgunder, Langobarden, andere, gebildet, vergaben sie ihre Ländereien gegen Verpflichtung zur Heeresfolge für die Könige selbst, und die Anerkennung dieser Pflicht hieß dann die Treue, die fides. So ward aus der Heeresfolge des Volkes ein Dienst des Königs. Damit beginnt sich die Waffenpflicht dieses Dienstgefolges von der des Allodbauern zu scheiden, und das Recht auf das allmählig erblich werdende beneficium, das entstehende Lehnsrecht, wird zur Pflicht der dauernden Waffenbereitschaft, welche allmählig wieder, wie einst in Rom, das eigentliche Volk zuerst von der Pflicht und dann von dem Recht der Waffe entledigt.

Die Ephebie wird zu einem Stande neben der ständischen Choregie in Kirche und Schule. Das kannte die alte Welt nicht. Nun aber löst sich die karolingische Monarchie auf; mit ihr die fides gegen den verleihenden Lehnsherrn; und doch ist der Waffenstand schon da und selbständig. Er ist nicht das Ganze; aber welchem Ganzen gehört er jetzt?

Und hier ist der Punkt, auf dem das Ritterthum des Mittelalters jenen ethischen Charakter empfängt, der uns neben so vielem was wir in jenem vermissen und beklagen, dennoch immer wieder das so verständlich macht, was es eigentlich gewollt und bedeutet hat.

Das Ritterwesen erhebt sich aus dem bloßen Waffendienste zum Waffenberufe.

Wir glauben diesen Theil des europäischen Bildungsprocesses als einen immanenten Theil unserer Geschichte festhalten zu sollen. Schon darum weil in ihm einer jener tiefen Unterschiede zwischen der antiken und der germanischen Civilisation liegt, die unsere ganze Geschichte beherrschen. Denn ob wir es nun sehen wollen oder nicht, jenes eigentlich ritterliche Element das nur den germanischen Geschlechtern eigen ist, ist mit dem Mittelalter nicht untergegangen. Auch hier hat jenes Mittelalter uns ein edles Erbe hinterlassen, nicht für diesen oder jenen Stand, sondern für alle, und wahrlich nicht zuletzt für diejenigen welche den Kampf der Geister in Lehre und Wissenschaft bestehen müssen!

Allerdings versinkt nach dem Untergange des germanischen Reiches der größte Theil der waffenfähigen Grundherren, der germanischen Ephebie, in Rohheit und Zuchtlosigkeit, und Faustrecht und Fehde erfüllen Europa. Aber auch hier bricht das edlere Element jener Geschlechter durch. Grade diese Waffenherren sind es, in denen schon im 11. Jahrhundert das Bewußtsein lebendig wird, daß das größere Ganze dem sie angehören eben die „Christenheit" ist, in der die geistige höhere Einheit des Lebens alles Germanenthums besteht. Bis dahin ist der Besitzer des Feudum auf seiner Burg nichts als ein gewaltthätiger Grundherr. Aber allmählig erfaßt auch ihn gegenüber der Kirche und der Wissenschaft das Gefühl, daß er, einst dem Kaiser zum Dienst verpflichtet, jetzt sich dem Höheren, dem Christenthum zum Dienste weihen müsse. Die Idee des christlichen Berufes tritt in das Waffenwesen des Mittelalters hinein. Und diese Idee ist es, welche das Ritterwesen erzeugt und ihm seine Geschichte gegeben hat. Wir nun müssen uns genügen lassen, diese Entwicklung bloß in ihren Elementen anzudeuten. Dabei aber glauben wir für das ganze Gebiet dieser großen historischen Thatsache eine Unterscheidung festhalten zu müssen, die we-

nigstens für unsere specielle Aufgabe die Grundlage bilden muß. Es ist die Unterscheidung von Ritterorden und Ritterthum.

Beide haben allerdings einen gemeinsamen Ausgangspunkt. Die erste Erscheinung welche das Entstehen der Empfindung der Waffengeschlechter für ihre höhere Aufgabe bedeutet, ist die freiwillige Unterwerfung unter den Gottesfrieden, die Trenga Dei, der sich „im Namen Gottes" auch der wildeste Bannerherr beugte, und durch die er lernte einem höheren Gebote zu folgen, das ihm die Kirche vorschrieb. Seit dieser Zeit erhält sich die directe Beziehung zwischen dem kirchlichen Element und den Grundherrn, und hat die letztere bis zum heutigen Tage nie ganz verlassen, im guten wie im üblen Sinne. Allein der Ritterorden entsteht als selbständige Erscheinung doch erst mit der Eroberung des heiligen Landes. Aus ihr, welche das ganze christliche, waffenfähige Europa zum Kampfe gegen den Orient anfacht, entspringt für alle Waffenherren die Idee, daß die Waffe jetzt im Dienste der Gottheit stehen müsse. War der Gottesfrieden die negative Seite der Unterwerfung der ungebändigsten Kraft der Germanen unter das eigene bessere Gefühl, so ist der Kreuzzug die positive. Es wird zur Pflicht des waffentragenden Geschlechtes, Lanze und Schwert durch den Kampf um das gelobte Land zu adeln. Dieses Gefühl der Pflicht ist anfangs noch roh, und erschöpft sich in der Vorstellung der bloßen Tapferkeit; aber grade in den Kreuzzügen empfängt es zuerst seinen bestimmten Inhalt. Den Kampf mit den Heiden hat es schließlich mit allen Christen gemein; allein die Dauer dieses Kampfes beginnt rasch aus der Hingabe des Waffenthums an die Eroberung des heiligen Landes eine Lebensaufgabe zu machen. Mann und Schwert weihen das ganze Leben der Christenheit nicht bloß gegen den Muselmann, sondern gegen jeden „Heiden". Das wieder, aus dem Gefühle des Urchristenthums entsprungen, entwickelt nun sofort aus jener Idee des christlichen Waffenberufes in specifischer Weise dieselben beiden Elemente, auf denen wie wir gesehen die ganze Geschichte der Kirche beruht. Das erste ist das urchristliche, das zweite das kirchliche. Das urchristliche Element in jenem Waffenberufe macht den Waffenherrn mit Schwert und Schild allenthalben wo er auftritt zum Diener der christlichen Liebe und Demuth, zum Verächter des gemeinen Besitzes, zum Vertreter der Schwachen, Kranken und Hülflosen in allen Landen; er wird zum demüthigen Diener der Gebote Gottes auf dem Schlachtfelde, in der Wildniß, am Krankenlager; wenn er mit der einen Hand das Schwert führt, labt und hilft er dem Armen mit der anderen; nicht nur seine Waffe, sondern auch sein Gut ist nicht mehr sein eigen, sondern gehört der christlichen Liebe, der er dient. Und wie sich das entwickelt, bilden sich so-

fort aus demselben die christlichen Genossenschaften, die sich alsbald wieder zur Körperschaft für diese christliche Aufgabe erheben. Das sind die Ritterorden. Sie haben alle denselben Charakter als Gemeinschaften in Sitte, Ordnung, Gehorsam, ja in Kleidung und Dienst; sie sind eben deßhalb gleich anfangs als Ausdruck des europäischen christlichen Gefühles keine nationale, sondern sie sind eine europäische Erscheinung; in jedem Lande rechnet sich jeder zur Ehre, einer Genossenschaft anzugehören die jetzt auch auf dem Gebiete der Waffen jene Einheit der großen germanischen Welt zum Ausdruck bringt, die alle Völker noch in der „Christenheit" festhalten. Und es ist von hoher Bedeutung zu sehen, wie das ganze germanische Europa dies versteht und in seiner Weise anerkennt. Denn jetzt hat jenes tiefe sittliche Gefühl der Theilnahme des Besitzenden und Gebildeten für die Armen und Leidenden, welche dasselbe Christenthum vorschreibt dessen Waffen der Ordensbruder trägt, seine Verkörperung gefunden; die Bruderschaft jenes christlichen Waffenberufes ist für die ganze europäische Welt bestimmt und fähig, da sie selbst der Güter nicht bedarf, diejenigen Güter zu verwalten, welche die christliche Liebe für die Nothleidenden bestimmt. So werden diese Genossenschaften die Empfänger und Verwalter der Gaben und Stiftungen, welche das christliche Europa jetzt nicht mehr für die ständische Aufgabe der Kirche, sondern für Armuth und Krankheit hergibt; an ihnen entsteht das eigentliche Stiftungswesen in ganz Europa, und sie sind eine Zeit lang die großen europäischen Verwalter desselben, bis die Unverantwortlichkeit die sie genießen, sie die höhere Bestimmung dieses gewaltigen gradezu europäischen Besitzes vergessen läßt und sie aus dem Berufsleben in das politische, aus der ethischen Aufgabe in die Interessen des großen Besitzes hineindrängt. Hier verlieren sie ihre ursprüngliche Natur und damit ihre wahre Lebenskraft, und damit gehen sie zu Grunde, kaum noch ein Scheinleben bis auf unsere Zeiten fortführend. Statt der Geschichte des Bildungswesens gehören sie schon seit dem 13. Jahrhundert als die „europäischen Ritterorden" der Geschichte der Verfassung der einzelnen Staaten, in der sie bald genug aufgehen.

Das Bedeutende jedoch in der verhältnißmäßig kurzen Geschichte dieser Orden besteht nun aber wohl darin, daß jenes rein christliche Element ihnen schwerlich ihre europäische Stellung gegeben hätte, hätten sie nicht zugleich das streng kirchliche in sich aufgenommen. Diese strenge Kirchlichkeit war es, die wieder in den drei großen Dingen erscheint, welche zur Quelle ihrer Macht werden. Das eine war die kirchliche Tracht und Lebensweise, welche jenen ritterlichen Orden den äußeren Schein der Heiligkeit gab; das zweite viel bedeutendere dagegen war

das große Princip des Gehorsams, welcher wieder nach germanischem Princip allerdings ein Gehorsam gegen selbstgewählte Häupter war, weßhalb sie keine Geistlichen im ständischen Sinne, sondern eben Orden sind, das Analogon nicht des Priester- sondern des Klosterthums. Das dritte, unsrer Frage eigentlich angehörige ist nun die formale Anerkennung des christlichen Waffenberufs durch den Berufseid, der von der Kirche auf jene Ritterorden übertragen ward. Dieser Rittereid ist der Ursprung auch unseres heutigen Fahneneides; er enthält die formale Besiegelung des anerkannten Waffenberufes durch die Anrufung Gottes, mit der nun das ganze Leben dem ritterlichen Orden geweiht wird. Durch diesen Rittereid wird aus dem Orden ein Theil der Kirche; die Orden sind die eigentliche ecclesia militans, und damit nehmen sie nun auch die Grundlagen des zweiten kirchlichen Elementes, des Bildungswesens, in sich auf. Wie für den geistlichen Stand, so fordert das kirchliche Princip auch für diese Orden einen berufsmäßigen Bildungsgang, und jetzt erscheinen in ihnen die drei Kategorien der Kathedral- und Klosterschulen in den Knappen, die dem Baccalaureus entsprechen, dem Ritter, der Licentiatus im Waffenberuf, und dem Meister oder Großmeister, dem magister regens des Ordens. So wird der an sich ethische Waffenberuf zur Schule des Ritterthums; es ist ein Bildungswesen für sich, das hier entsteht, und das seine Prüfungen und Ernennungen hat wie die latinitas der schola. Ebenso naturgemäß nehmen auch diese Orden als das Analogon der universitas den Begriff und das körperschaftliche Recht der nationes in sich auf, die sich wieder, wie die nationes der universitates, in untere (Landes-) Abtheilungen scheiden, die Balleien, die zugleich Gerichts- und Verwaltungskörper des Ordens in jedem einzelnen Lande sind. Damit besitzt Europa in diesen ritterlichen Orden neben ihrer urchristlichen Idee des Waffenberufes zugleich ein Gegenbild sowohl der kirchlichen als der wissenschaftlichen Bildung und Ordnung; es ist die selbständige Ephebie der germanischen Cultur die uns hier entgegentritt. Nur gehen diese Orden allerdings theils durch Gewalt unter wie in Frankreich, oder sie werden wie in Deutschland zu bloßen Grundherren, deren weitversprengter Besitz sie doch wieder hindert, eine selbständige Macht zu sein. Damit verschwindet seit dem 14. Jahrhundert auch ihre Bedeutung als Körperschaft. Aber eines lassen sie zurück und zwar wieder für ganz Europa, an kein einzelnes Land gebunden und in jedem gleichartig wirksam; das ist eben das Ritterthum.

Lassen wir auch hier alles Detail bei Seite, so ist das Ritterthum im Unterschied von den Ritterorden dadurch entstanden, daß sich mit dem 14. Jahrhundert die Idee des Waffenberufes von jenen Orden

auf die allmählig allein waffenberechtigten Grundherrengeschlechter, den Adel der einzelnen Länder, ausbreitet, und damit zunächst diejengen Vorstellungen erzeugt, auf denen das formale Element des Ritterthums unserer Epoche beruht. Das erste ist, daß dies Ritterthum eben nur durch adliche Geburt gewonnen werden kann. Das zweite der Gedanke daß der Dienst des Ritters, für den es jetzt keine Kreuzzüge mehr gibt, auf den Landes- und Lehensherren übertragen wird. Der Ausdruck dieser neuen Gestalt des Waffenberufes in dem Dienste des neuen Herrn ist nun an der Stelle des Ordenseides der Ritterschlag; der Inhalt derselben aber empfängt, nachdem das kirchliche Element nach den Kreuzzügen verschwindet, einen andern Sinn, denjenigen von dem wir sagen müssen daß wir ihn noch heute anerkennen, und in ihm ein nicht Geringes zu ehren verstehen. Es ist die Ritterlichkeit in Gesinnung und Sitte, der Haß gegen das Gemeine, die Hülfe für den Schwächeren, die Treue die das gegebene Wort ehrenhaft hält gegenüber den Interessen welche den Sinn für das Bessere verkehren, und das Gefühl für die aus diesen Elementen entspringende Ehre in der Gesellschaft, welche wieder die persönliche Würde des täglichen Benehmens erzeugt. Die Empfindung für den Werth dieser Elemente ist es welche, allerdings in Verbindung mit allerlei anderen Dingen, die Idee der Ritterlichkeit auf die folgende Epoche in der Form der landesherrlichen Orden übertrug die wir noch heute kennen und bei denen nur das Eine gewiß ist daß wenn ihre höheren Grade nichts als einen decorativen Effect besitzen, die niederen Grade trotzdem oft in keineswegs unbedeutsamer Weise wirken. Mit all diesen Momenten hat nun das Ritterthum grade durch seine Ritterlichkeit einen nicht zu übersehenden Einfluß zwar nicht auf die Bildung, aber doch auf die Sitte gehabt. Dieser Einfluß läßt sich in zwei Hauptrichtungen verfolgen, die wir nur andeuten können. Die erste erscheint in der Liederdichtung; das Ritterthum wird zur Heimath derselben als die eigentliche Volkspoesie sich auflöst; hier wird das alte naturwüchsige Volkslied zur glatteren Form mit seiner feinen Empfindung des Minnegesanges, seiner Verehrung des Weibes und seinem Cultus der edleren Liebe; alle diese Dinge sind vornehm geworden in der Hand des ritterlichen Liedfinders. Die zweite tritt auf als das Entstehen der edleren Formen der Geselligkeit, der ritterlichen Höflichkeit, der Courtoisie, welche zur Bedingung gesellschaftlicher Achtung und zum Damm gegen die individuelle Rohheit im geselligen Kreise wird, so lange noch jene Zeit — und das gilt ja auch noch zum Theil für die unsrige — die Verletzung der guten Sitte und des edleren Anstandes als eine persönliche Beleidigung aufnahm, und mit dem Degen in der Faust individuell zu rächen suchte, was jetzt der bessere Geschmack

und das Benehmen der Verständigen verurtheilt. Hier ist der Punkt, wo aus dem bisherigen Rechtsbegriffe des Zweikampfes der gesellschaftliche des Duells entsteht. Es ist nicht ohne Werth, beide in der Culturgeschichte streng zu scheiden. Denn jene ritterliche Höflichkeit und zwar in beständiger Verbindung mit dem Duell das dieselbe schützt, erzeugt allmählig eine Kategorie im Gesammtleben Europas die keineswegs eine unbedeutende ist, und die heute gilt wie sie wohl ewig gelten wird. Es ist das die Kategorie der gebildeten Gesellschaft, des Gebildeten, des Gentleman, die sich allmählig von der Vorstellung des eigentlichen Ritterthums ablöst, und als Trägerin des feineren Anstandes und des „guten Tones" eine so bedeutsame Rolle in der Geselligkeit auch unserer Zeit spielt, nicht durch das was sie an sich ist und bietet, sondern durch das was sie bei dem Ungebildeten verhindert, und durch die Sicherheit welche der gleiche Grad der individuellen Bildung bietet, den sie voraussetzt. Es ist der Unterschied der Classen in den Formen der Täglichkeit, der als „guter Geschmack" das Verständniß der Sitte, als „Vornehmheit" das Bewußtsein der höheren Bildung zum Ausdruck bringt. In jener Zeit aber war es diese Ritterlichkeit, welche allmählig der Adel von sich selber forderte; ihr Mittelpunkt war wie wir sehen werden der Hof; es ist aber auch heute nichts weniger als verständig wenn man sie mißachtet, denn wenn sie wenig positives geleistet hat, so hat sie doch viel übles verhindert, und verhindert es noch alle Tage.

In dieser ritterlichen Erziehung und Bildung tritt uns somit das Bildungswesen des Waffenberufes, die ständisch gewordene Ephebie der germanischen Welt entgegen, zugleich ein europäisches und ein nationales Element der damaligen Gesittung. Ihm zur Seite steht nun das zweite, bedeutendere, das des gewerblich ständischen Bildungswesens.

Das ständische Bildungswesen der gewerblichen Arbeit.

Unsere Aufgabe darf auf dem hochwichtigen Gebiete das wir jetzt berühren zweierlei als bekannt voraussetzen. Zuerst daß und wie die germanische Welt, auch hier im tiefen Unterschiede von der alten, nicht etwa die Arbeit überhaupt, sondern speciell die gewerbliche Arbeit in ihrer vollen Bedeutung anerkennt und sie zuerst in der ganzen bisherigen Weltgeschichte zur gesellschaftlichen Ehre zu bringen weiß; dann aber wie dieselbe historisch entstanden, wie sie in theils roher, theils knechtischer, ja fast sklavischer Unterwerfung unter die herrschende Gewalt der Grundherren, in der das Gewerbeleben jedes anderen Volkes unabweisbar untergegangen wäre, sich langsam zum freieren Bewußtsein und

zu edlerer Thätigkeit erhebt, die Häuser baut, mit ihnen Straßen und Märkte um die Burgen und Kirchen gründet, Werkstatt an Werkstatt entstehen läßt, dann nach der ächt germanischen Weise sich Genossenschaften bildet, zuerst zum tapferen Schutz und Trutz gegenüber den anderen Ständen in seinen Gilden, dann sich zur eigenen inneren Organisation der gewerblichen Körperschaft in den Zünften und Innungen erhebt, und so die große europäische Welt der ständischen Gewerbe neben den Ständen der Kirche, der Wissenschaft und der Waffen erzeugt. Das alles dürfen wir voraussetzen, indem wir zu unserem Gebiete übergehen.

Wenn man nun aber dem gegenüber vom eigentlichen gewerblichen Bildungswesen dieser ganzen Epoche redet, so muß man, um nicht in Allgemeinheiten zu verfallen, zwei Dinge wohl scheiden, welche grade diese Epoche charakterisiren. Wir bezeichnen sie sogleich als die technische Bildung der Gewerbe, und die Berufsbildung derselben.

Es ist genügend für den Begriff und Inhalt der technischen Gewerbebildung auf das zurückzuweisen, was wir über dieselbe im ersten Theile unserer Arbeit gesagt haben. Nur eines dürfen wir hier hervorheben, weil es den specifischen Charakter der technischen Gewerbebildung dieser Epoche erklärt. Für jede heutige Behandlung der Frage nach dem Gewerbebildungswesen gilt das Gewerbewesen selber als eine große Einheit in Auffassung, System und Lehranstalten, in welcher die technische Besonderheit der einzelnen Gewerbe nur als eine fast ausnahmsweise auftretende Besonderheit erscheint. Eine solche Vorstellung für diese technische Bildung besteht in der vorliegenden Epoche überhaupt nicht. Noch stehen die gewerblichen Körper, die Zünfte, in keiner Gemeinschaft als höchstens in der ihres politischen Kampfes um ihre städtischen Rechte; noch haben sie weder gemeinschaftliche Anstalten noch Vertretungen, und die öffentliche Gewalt denkt nicht daran, sie in ihrer Einzelfreiheit zu beschränken. Darum ist denn auch die ganze technische Gewerbebildung anfänglich ganz dem Einzelnen überlassen; ob er etwas lernt oder leistet ist seine Sache. Die Gemeinschaft thut anfänglich gar nichts für dieselbe; es ist durchaus das Bild der alten Welt und ihres Bildungswesens, dem wir in dem Gewerbe des Mittelalters in seinem ersten Anfange begegnen.

Aber in diesen germanischen Geschlechtern lebt auch hier die eigengeartete Kraft, welche sie auf jenem antiken Standpunkt nicht bleiben läßt. Denn sie ist durchdrungen von dem Bewußtsein, daß diese gewerbliche Arbeit ein nothwendiger Theil des Gesammtlebens, und daher der Ehre desselben theilhaftig sein müsse. Für sie ist dieselbe daher die Arbeit des freien Mannes, und will sich sofort muthig an die Seite der ständischen Rechte und Ordnungen stellen, welche sie in Kirche,

Wissenschaft und Waffenthum umgeben. Will sie aber das, so muß sie allerdings denselben Weg gehen, der für diese zur Ehre und zum öffentlichen Recht führt. Auch das Gewerbe muß nicht bloß arbeiten und produciren, sondern es muß auch zu lernen wissen. Und will es in seinem Lernen jenen andern Ständen gleichberechtigt dastehen, so muß es dieselben Grundformen der Lehre auch für sich aufnehmen und verarbeiten in seinem technischen Bildungsgang, durch die jene so stark und stolz sind. Kaum fängt daher die schola mit ihrem Lehrgang an die erste Organisation des wissenschaftlichen Unterrichts in sich auszubilden, so entsteht in dem Gewerbe der ganzen germanischen Welt der Proceß dessen Ergebniß heute noch gilt wie vor so vielen Jahrhunderten und von dem die alte Welt keine Ahnung hatte. Das Gewerbewesen beginnt, jede Werkstatt als eine selbständige Schule aufzufassen, die ihren Lehrgang, ihren Lehrer und ihre Classen hat. Es fängt alsbald an — wann eigentlich, das können wir nicht sagen — die Stadien der wissenschaftlichen Bildung auf seinen eigenen technischen Unterricht zu übertragen, und so entstehen die grundlegenden Organismen des letzteren die noch heute wenigstens zum Theil gelten. Jedes Einzelgewerbe als Correlat der schola empfängt seinen magister regens, den Meister, der von jenem den Namen und das Recht auf vollkommen freie Herrschaft in der gewerblichen Werkstatt in Befehl über alle und Züchtigung des Einzelnen hat; sein Licentiatus ist der Gesell, der socius, der ihn gelegentlich vertritt, aber für ihn arbeitet; der Anfänger aber, der Baccalaureus, ist der Lehrbursche, in der Werkstatt wie in der schola zugleich zum Dienen und zum Lernen bestimmt. So organisirt sich zuerst die technische Bildung; allmählig — der Zeitpunkt war wohl sehr verschieden in den verschiedenen Ländern — tritt dann das zweite kirchlich-wissenschaftliche Princip der examinatio auch in diese gewerbliche Welt hinein, und es entstehen die ersten gewerblichen Prüfungen, das Freisprechen des Lehrburschen und das Meisterstück des Gesellen; und während naturgemäß das erstere zwar dem magister regens, dem Einzelmeister, überlassen wird, treten für das zweite die Meister als sodalitium ejusdem artis, als das Analogon der facultas in der Zunft zusammen, um die Meisterschaft und mit ihr die Genossenschaft dem geprüften Gesellen zu übertragen, und ihm damit das Meisterrecht zu verleihen, das auch hier nicht bloß in dem einfachen Recht auf gewerbliche Production, sondern vor allem in dem Rechte besteht, nunmehr selbst seine Werkstatt zu einer Schule zu machen und selbst Lehrburschen zu halten und zu Gesellen auszubilden. Das ist das europäische Bildungswesen, wie es sich abspiegelt in der Gestaltung der technischen Bildung des gewerblichen Standes. Die dauernden Grundlagen für die

Erhebung des rein individuellen Unterrichts, wie sie bei den Alten bestand, zu einer Gemeinschaft auch in der Idee des technischen Bildungswesens sind gelegt; das Gewerbe hat die formale Fähigkeit gewonnen ein Stand zu sein; und jetzt tritt das zweite hinzu, ohne welches es dennoch nie zu gleichem Range mit den anderen Ständen sich erheben kann. Es muß aus dem Fache ein Beruf werden.

So einfach der Proceß ist durch den dies geschieht, so tief hat derselbe in die Geschichte der europäischen Gesittung eingegriffen. Und wieder begegnen wir, jene unbestimmte Vorstellung auflösend, den beiden Elementen welche in allen Dingen und so auch hier diese germanische Welt durchdringen und beherrschen. Das erste ist wieder das urchristliche das zum kirchlichen übergeht, das zweite das der freien Verantwortlichkeit für die Leistung des Gewerbes.

Das einzige nun was unsere Arbeit gegenüber den reichen und tiefeinschneidenden Forschungen, welche wir auch über dieses Gebiet des gewerblichen Lebens besitzen, noch bieten kann, ist die Zurückführung aller hierher gehörigen Erscheinungen in der gewerblichen Geschichte auf jene beiden elementaren Factoren, von denen wir mehr hoffen als wissen, daß sie im Gewerbewesen nicht ganz verloren gehen werden.

Jenes erste, christliche Element beruhte nämlich auf dem Bewußtsein, daß das Gewerbe nicht etwa eine bloß nützliche und technische Arbeit sei, sondern daß es der höheren göttlichen Weltordnung überhaupt angehöre, und daß es daher von dem christlichen Gottesbewußtsein ebenso gut und ebenso tief durchdrungen sein müsse, wie jede andere Kunst und Wissenschaft. Dies Bewußtsein reift wohl nur erst allmählig, und tritt in der That erst da auf, wo sich die Gewerbe ihre Freiheit von der Grundherrschaft erkämpft haben und nun mit der Macht und Kraft welche die Genossenschaft gibt zugleich das Gefühl einer höheren sittlichen Verantwortlichkeit, zugleich als Theil der ganzen menschlichen Gemeinschaft und als selbstherrliche Lehrer und Vorbilder, in der eigenen Werkstatt zum Bewußtsein bringen. Damit entsteht die, in der antiken Geschichte nur noch leise angedeutete Beziehung alles Gewerbes zur Idee einer christlichen, auf Gottesglauben und Gottesdienst beruhenden Ordnung in jedem Einzelgewerbe und in jeder Zunft, der Gedanke daß auch das Gewerbe wie jeder andere Stand unter dem unmittelbaren Schutze der Gottheit stehe, und dadurch die Idee der Gleichheit mit allen andern zum Ausdruck bringen dürfe und müsse; das Gewerbe beginnt in fast gleichartigen Formen in ganz Europa den Cultus und den Ritus in sich aufzunehmen und sich an beiden zuerst zu organisiren, dann aber auch in beiden sein ethisches Bewußtsein zu heben und zu stärken. Damit erst gewinnen die Gewerbe dieser Zeit ihre wahre

Gestalt und Gewalt, und sie wissen das; das ganze Mittelalter ist voll von dieser Empfindung: sie tritt uns bald in tausend Gewerbesprüchen entgegen, bald in der Form eines gewissen gewerblichen Mysteriums, bald in der Anerkennung eines eigenen Schutzheiligen, eigener Feiertage, ja eigener Kapellen für jedes Gewerbe, bald in den festlichen Aufzügen die ohne rituale Beigabe nicht denkbar scheinen, am meisten aber in den beiden ächtdeutschen Worten, die jenen Grundzug der christlichen Auffassung des Gewerbes am tiefsten und für alle Gewerbe gleichmäßig geltend bezeichnen, daß der Meister ein „frommer" und daß er ein „ehrbarer" Mann sein müsse. Diese Worte haben wenig mit Confession und Kirche zu thun; sie bedeuten in Wahrheit die Empfindung des ethischen Elements im Gewerbe; sie sind der Ausdruck des Angehörens an die höhere Gesittung, und der Ebenbürtigkeit derselben mit jedem anderen Stande. Durch sie empfängt das Gewerbe das Bewußtsein seines inneren Berufes; von ihm aus geht auch wie bei den anderen Ständen der Gewerbeberufs-Eid, der in Frankreich die Zünfte zu den jurandes macht, und den die übrige germanische Welt nach dem Vorbild der anderen Stände in sich aufnimmt; und so ist das germanische Gewerbewesen eine der großen Gestalten des Berufsbildungswesens in Europa aus eigener Kraft heraus geworden, in dem jetzt das zweite germanische Element, das der Selbstverantwortlichkeit, zugleich seine Arbeit beginnt.

Denn jene tiefe christliche Auffassung des Gewerbes durch welche es sich an die Seite der anderen Stände als gleichberechtigt hinstellt, wird in dem innerlich arbeitenden Geiste der germanischen Geschlechter statt zu einer bloßen demüthigen selbstlosen Hingabe an die vage Empfindung des Göttlichen, wie in den arbeitenden Kasten des Orients, zu dem bestimmten Bewußtsein von der Verantwortlichkeit gegenüber dieser Gottheit, wieder nicht bloß für die Erhaltung des „Seelenheiles", sondern zugleich für die Tüchtigkeit der eigenen Arbeit. Es wird eine christliche, von dem religiösen Gefühl innerlich durchdrungene und erwärmte Pflicht, gute und ehrliche Arbeit zu leisten; noch folgt die „Ehre" des Handwerkers nicht dem Gewinn den er gemacht, sondern der Anerkennung des Werthes dessen was er hervorgebracht, und der „Meister" ist nicht bloß der Unternehmer, sondern er ist der Vorstand und das Vorbild, das diese rein technische Handwerksarbeit auch geistig zu leiten und zu erheben versteht. So sagt das einfach-schöne Wort jener Zeit:

„Gesell ist wer was kann,
Meister wer was ersann."

Es ist das Bewußtsein, daß nicht bloß der Wohlstand und die Selbständigkeit des Gewerbes, sondern daß auch der Fortschritt der Gemein-

schaft eben auf dieser geistigen Arbeit des Gewerbes beruhe; möge die Wissenschaft das geistige Leben fördern, das nicht minder wichtige wirthschaftliche und seine Entwicklung ruht in der Hand der „Meisterschaft"; und sie weiß es und erkennt sich selber dafür verantwortlich; der ethische Grundton bricht durch mitten in der technischen Uebung, und die arbeitende Hand des Gewerbsmannes jener Zeit überträgt damit in jenem wunderbaren Zusammenhange den wir alle fühlen ohne daß wir ihn darzulegen vermöchten, ein Stück des inneren Lebens auf das Product des Werkzeuges, das wieder in den allgemeinen Gebrauch hineingebracht, den innersten Zusammenhang im ganzen Volksgeiste auch der Täglichkeit vergegenwärtigt. Daher denn die Erscheinung daß die künstlerischen Motive in allen gewerblichen Producten dieser ganzen Zeit stets christliche sind; sie waren zuletzt das was das sonst streng geschlossene Gewerbe mit dem ganzen übrigen Volksbewußtsein gemein hatte; hier ist der goldene Faden, der das Handwerk mit dem Leben, ja mit dem Stolze des Volkes innerlich in einer Weise verbindet, von der unsere Zeit eigentlich keine Vorstellung mehr hat. Und hier, in dieser Innerlichkeit der scheinbar oft rohen Technik, und unserm dunklen Gefühl ihrer historischen und ethischen Bedeutung liegt auch das Geheimniß des Interesses, mit dem wir die geistig schönen und doch der Form nach oft so unschönen Schöpfungen der gewerblichen Arbeiten jener Zeit betrachten, das wenigstens unserem Herzen bei den antiken Producten oft genug fehlt, während unsere Wissenschaft dasselbe in ihrer Weise zu verwerthen weiß. Aber jene Idee der Verantwortlichkeit blieb nicht bei dem Individuum stehen. Sowie sich die körperschaftliche Einheit ausbildet, geht dieselbe auch auf das Gewerbe über, und wird überhaupt zuerst zum Gefühl, dann zum ausgesprochenen Princip der Gesammtverantwortlichkeit der ganzen Zunft für die Arbeit jedes ihrer Mitglieder. Es ist nicht wahr, daß man diese Zünfte in der Natur ihrer körperschaftlichen Rechte, oder daß man sie in der ihrer wirthschaftlichen Bedeutung erschöpfen könne, wie so manche es heut zu Tage schnellfertig thun. Jene Zünfte sind in Wahrheit zugleich etwas anderes. Sie sind die Träger eines tief und richtig empfundenen Ideales des wirthschaftlichen Berufes in der menschlichen Gemeinschaft; sie fühlen und wissen, daß ihre wirthschaftliche Aufgabe zugleich eine ethische Pflicht enthalte; und das nun findet damals, man kann fast sagen in naiver Weise seine körperschaftliche Geltung. Denn wie damals jeder für sein inneres Leben nach der Wahrhaftigkeit strebt, auf die Gefahr hin sich im Namen derselben selber verdammen zu müssen, und stark genug ist die Folgen seiner Handlung selber zu tragen, indem er für das frei bekannte Unrecht die „Gerechtigkeit" Gottes mit der Hoffnung auf

seine „Gnade“ verbindet, — der einzige Weg auf dem wir die Beichte, welche der schwache Orient nicht zu Ende zu denken vermag, in dem freigeborenen germanischen Geschlechte erklären — so strebt er auch nach einer gleichen offenen Wahrhaftigkeit in seinen gewerblichen Leistungen gegenüber seinen Berufsgenossen. Was er erzeugt, legt er als seine Arbeit der Genossenschaft vor, welche es zugleich als einen Theil ihrer eigenen Arbeit aufnimmt; was er dem Käufer bietet, soll eine „ehrliche“, „wahrhaftige“ Waare sein, die „Bestand“ haben könne; das ist seine Pflicht, und der Wächter dieser Pflicht ist die Zunft. Sie fühlt daß sie zuletzt die Ehre, aber auch die Verantwortung für die Waare habe, die offen in den Läden ihrer Zunftmeister ausgestellt wird; sie überläßt den Einzelnen daher zwar sich selber in seiner Werkstatt, aber wenn er auf dem Markt und in den „Lauben“ der Zunft seine Producte zu Markte bringt, dann tritt sie ein, schafft für alle ein festes Maß und Gewicht, sichere Proben, und weiß den Meister zu strafen, wenn er schlechte Waare feilbietet. Es ist wie gesagt nicht möglich das Gewerbewesen und seine Genossenschaftlichkeit dieser Epoche ohne dieses, vor allem in den rein germanischen Ländern hoch ausgebildete Moment ganz zu verstehen; es selber aber gehört wieder dem was der Gesittung dieser Zeit zum Grunde liegt und was in der folgenden Epoche nun auch auf dem rein geistigen Gebiete zum Durchbruch kommt, der sittlichen Gewissenhaftigkeit in der unsere wirthschaftliche Production wahrlich nicht weiter gekommen ist als jene Zeit, welche wenige recht kennen, aber die so viele mißachten.

Wie nun dies Bildungswesen der gewerblichen Arbeit sich in den verschiedenen Ländern und Städten besonders entwickelt, wie es sich weiter mit der Poesie verbindet und sich eigene Dichtung schafft, und wie es in der jetzt folgenden Staatenbildung seine neue Stellung findet, das zu sagen müssen wir anderen Arbeiten überlassen. Aber so wie wir gesagt steht es nun neben Kirche, Wissenschaft und Ritterthum als ein selbständiges Bildungswesen da, dessen Grundzüge europäisch, dessen concrete Gestalt aber national ist. Und in allen diesen Elementen beginnt nun die Arbeit des letzten, welche schon damals versucht, diesem Ganzen seine Einheit zu geben.

Der Hof im Bildungswesen.

Auch hier beginnen wir mit der Voraussetzung der Kenntniß von der Stellung und der Entwicklung des Landesfürstenthums im allgemeinen wie des Königthums im besonderen. Wie beide den formalen Mittelpunkt, das persönliche Element in der kommenden Staatenbildung abgeben und diese Staatenkörper sich gleichsam in allen Culturländern

n die Person dieser Fürsten cristallisiren und mit ihr ihre Schicksale id Rechtsanschauungen theilen, das haben wir hier nicht zu beschreiben. ber wieder müssen wir eine ganz bestimmte Unterscheidung machen, chlich sowohl als historisch, und wenn wir etwas bei derselben wünschen, möchten wir daß dieselbe nicht bloß von unseren Berufsgenossen, dem ehrerstande, sondern auch von derselben ganzen Classe von Persönlichiten einmal mit allem Ernste betrachtet werde, von denen wir jetzt zu eden haben.

Diese Unterscheidung ist die zwischen dem Königthum und dem)ofe. Es ist nichts verkehrter als sie als gleichbedeutend und gleichrtig wirkend zu betrachten. Am allermeisten da, wo wir vom Bildungsoesen der Völker reden.

Denn wenn das Königthum die persönliche Spitze der Verfassung ınd Verwaltung ist, so ist der Hof dieses Königthum in seinem Verhältniß zum geistigen Leben und seiner Entwicklung. Der König ist das Haupt des Reiches, und damit der Träger der persönlichen Würde und Gewalt des Staats; er ist als Fürst eigentlich doch immer in der germanischen Welt der Erste unter den Gleichen, und damit jedem seiner Angehörigen gleich nahe und allen gemeinsam; aber der Hof des Fürsten ist derjenige Punkt auf welchem die Gesittung des Volkes ihre individuelle Gestalt empfängt. Hier ist der Hof eine Macht, und hier ruht zugleich seine hohe, sittliche Verantwortlichkeit in jedem Theile aller Staatengeschichte; denn grade in der Gesittung und ihrem Fortschritte gibt es Dinge, die nur der Hof thun, und gegen die nur der Hof sich vergehen kann.

So lange es nun eine staatswissenschaftliche Literatur gibt, so lange hat auch ganz Europa das gewußt. Aber der Gang der Geschichte hat es mit sich gebracht, daß wir bisher noch immer auf dem Standpunkte eines Machiavell und eines Fenelon stehen. Wir haben noch immer nicht recht das Gebiet des persönlichen Lebens, der Aufgabe und der Macht des Fürsten von der organischen Aufgabe des Hofes scheiden gelernt, und erschöpfen noch immer „die Erziehung des Fürsten" nach dem Vorgange solcher bedeutender Männer in der individuellen Bildungsfrage des jedesmaligen Thronfolgers. Und dennoch müssen wir in Wissenschaft und Geschichte vor allen des Bildungswesens unterscheiden lernen, was wir allerdings in der Wirklichkeit nicht trennen können, den Fürsten und seinen Hof.

Freilich kann man das erst in faßbarer Weise, wenn man den großen historischen Gang der Dinge in Europa zum Grunde legt.

Wir haben gesehen wie sich nach Karl dem Großen das europäische Leben in seinen einzelnen Völkerschaften auflöst. Neue selbsteigene

Formen der Gemeinschaft beginnen sich in den einzelnen Ländern zu bilden. Das erste nun dessen diese bedürfen, ist allerdings ihre eigene rechtliche Selbständigkeit. Diese nun setzt unbedingt eine bestimmte Persönlichkeit, und der Träger und Inhaber dieser rechtlichen Persönlichkeit ist der König. So ist der König zuerst ein Rechtsbegriff. Allein die Länder und Reiche gehen zugleich aus der Hand der Geschichte als die großen geistigen Individualitäten der gemeinsamen germanisch-romanischen Substanz der Entwicklung hervor. Diese Individualität ist zuerst ein unbestimmtes Gefühl. Dann wird sie zur individuellen Bildung in Sprache, Sitte, Lehre, Gottesbewußtsein, Wissenschaft, Poesie, Kunst und Gewerbe. Alle diese Elemente sind von der Empfindung ihrer Besonderheit durchdrungen, und erzeugen ihre besondere Gestalt. Aber sie haben zugleich das tiefe Bedürfniß, ihre Zusammengehörigkeit und die Gleichheit ihrer Berechtigung für die Gemeinschaft in irgend einem bestimmten Punkt zum Ausdruck zu bringen, der eben darum über allen Einzelnen steht, damit er sie alle in dieser Gemeinschaft als ein die letztere gleichsam organisch erfüllendes Ganze zusammenfasse. Und dieses Bedürfniß wird auch für das geistige Leben der entstehenden Völker mit jedem Jahrhundert wichtiger. Denn grade jener ständische Charakter der ganzen Entwicklung scheidet nicht so sehr die Classen, als vielmehr die Ordnungen innerhalb des Volkes in allen Elementen der Bildung wie der Sitte; Kirche, Wissenschaft, Ritterthum, Kunst, Gewerbe, stehen je auf ihrer eigenen Grundlage und Lebensanschauung beruhend, getrennt und äußerlich wie innerlich entfremdet einander gegenüber, obwohl sie zugleich fühlen daß sie erst zusammen das Volk sind; fast instinctiv suchen sie daher alle nach einem gemeinsamen Mittelpunkte, an welchem sie alle zugleich ihre öffentliche Ehre und Würdigung finden, ohne daß damit ihr Lebenskern, das Bewußtsein und die Form ihrer ständischen Berufe bedroht wäre. Und diesen Mittelpunkt, der somit die gesammte gesellschaftliche Ordnung als Einheit umfassen soll, kann nun ein Einzelner allein nicht geben. Es muß sich für dieses höchste gesellschaftliche Bedürfniß ein gesellschaftliches Organ bilden, in welchem die gesellschaftlichen Spitzen zusammenlaufen, und das sie doch alle als ein individuelles Ganze zum Ausdruck bringt. Und wenn der Fürst das persönliche Haupt dieses Organes ist, so ist das Organ selber eben der Hof des Fürsten, dem jene Spitzen gemeinsam angehören. An diesem Hofe sollen sich daher alle, auch die ständischen Unterschiede ausgleichen, und jeder das Bewußtsein haben, daß er hier seine letzte, entscheidende Würdigung finde; das Gefühl davon wird ihn dann beleben und im Kampfe um die höchste Leistung und die allgemeine Ehre begeistern; nichts was bedeutend ist, soll gegen-

über diesem Organe ein fremdes sein, und nicht bloß die Person des Fürsten, sondern eben sein Hof soll achten und anerkennen lernen, was öffentlicher Achtung werth ist. Das ist das wahre Wesen des Hofes, und das ist es auch was das Volk grade in jener ständischen Epoche von ihm fordert; auf diesem Gefühl beruht die Verehrung und der Einfluß jedes Hofes auf das Volk; in dem Bewußtsein davon besteht sein Charakter, und in diesem Sinne reden wir von einem gebildeten oder rohen, von einem sittlichen oder unsittlichen, und von einem civilisirten und freisinnigen oder von einem reactionären Hofe. Der Hof selbst aber folgt in allen diesen Dingen zuerst und zumeist dem individuellen Anstoß den er von der Individualität des Fürsten empfängt; das ist es, was der Fürst beständig sich selber sagen soll, denn sein freier Geist, seine Sitte und sein Verständniß für die Gesittung werden doch zuletzt verkörpert im Hofe, der von ihm aus die Verbindung des Fürstenthumes mit dem Volke und dessen Leben und Gedanken enthält. Jede Lehre und Erziehung eines Fürsten, die ihm kein Verständniß dieser Bedeutung seines Hofes und Hoflebens beibringt, ist eine halbe, und ein Fürst der nicht weiß wie oft dieser Hof mächtiger ist als er selber, hat nur die Hälfte seiner eigenen Stellung begriffen. Denn die materielle Macht des Hofes ist eine geringe; seine civilisatorische ist dagegen eine so große, daß sie unter allen Dingen in die erste Reihe treten kann wenn sie sich selber begreift. So wird die im Hofe ausgedrückte Achtung des Staates vor seiner eigenen Bildung zu einem auch historisch hochwichtigen Factor in allem Bildungswesen; der Fürst in seinem Rathe gebietet dem Staat; der Fürst in seinem Hofe gehört dem Bildungswesen.

Darum hat der Hof in Europa seine eigene Geschichte. Dieselbe ist viel selbständiger als man glaubt. Aber ihr fehlt noch, wie ihre Grundlage, das eigne Verständniß des Hofes. Es ist darum wohl verstattet, die allgemeinsten Grundsätze hier anzugeben nach denen dieselbe sich richtet. Man dürfte dieselbe schwerlich anderswo finden.

Es ist natürlich daß jener Einfluß des Hofes am größten da ist, wo die Bildung, in ihrem ersten Aufschwung begriffen, neue Gestaltungen und Auffassungen erzeugen will. Nicht dadurch so sehr daß der Hof hier selbstthätig in dieselben eingreift, sondern dadurch daß er dem zuerst stets individuellen Streben nach höherer Entwicklung jene Sicherheit verleiht, die das allgemeine Leben ihm noch nicht geben kann. Wird dann diese Bildung eine feste, so entsteht auch für den Hof aus ihr die Hofsitte, welche dann jene Bildung in den edleren Formen der Geselligkeit — die höfische Sitte des Mittelalters — zusammenfaßt. Das ist der Punkt auf welchem Kunst und Wissenschaft mit ihrer veredelnden

Gewalt eintreten, als Schmuck des höfischen Lebens. Siegt dann aber im entstehenden Kampfe der Gesellschaft eine ständische Ordnung über die andere, so wird aus dem alten edlen Fürstenhofe ein ständischer Hof, in welchem die im Volke herrschende Macht auch am Hofe herrscht, sei es das Priesterthum, sei es das Ritterthum. Jedes von beiden drückt dann dem Hofe selbst seinen unverkennbaren Stempel auf; jenes den der Priesterherrschaft mit ihrer geistigen, auch in den Hofformen erscheinenden Unfreiheit, dieses den der gewaltthätigen Herrschaft, des Hochmuths und der Erhebung des adlichen Standes über alle Berechtigung und öffentliche Anerkennung aller geistigen und gewerblichen Arbeit. Wo dann aber das Fürstenthum sich zur absoluten Monarchie erhebt, entsteht die Zeit das Byzantinismus der Höfe, dessen Lebensprincip die Augendienerei und Unwahrhaftigkeit ist, welche mit der glänzenden Schale den faulen Kern vertritt. Wenn alsdann wiederum der Gedanke der Volkswohlfahrt bei dem Fürstenthum zum Durchbruch gelangt, da empfängt auch der Hof eine andere Gestalt; der Höfling verschwindet und der Dienst tritt an seine Stelle; statt der freien Poesie und Wissenschaft erscheint der Gedanke der nützlichen Verwaltung, statt des vergoldeten Glanzes der der Brauchbarkeit; es ist die administrative Gestalt des Hoflebens, in der sich dann beständig das Verwaltungs- und das militärische Element um den Vorzug streiten. Da endlich, wo die ständische Zeit überwunden ist und die staatsbürgerliche Gesellschaftsordnung zur Geltung gelangt, bildet sich zuerst der bürgerliche Hof, dessen Charakter stets darin besteht, daß das Kapital in ihm Hofehre gewinnt; wo alsdann aber der tiefe Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit dieser staatsbürgerlichen Gesellschaft zum Bewußtsein gelangt, da tritt die Idee des socialen Königthums auf, dessen formaler Anfang stets darin besteht, daß der Fürst auch den Arbeiter nicht bloß persönlich achtet und durch seine Verwaltung für ihn sorgen läßt so weit die Kraft des Staates reicht, sondern daß er, indem er den Arbeiter selber zu hören beginnt, der Arbeit als solcher ihre Stellung in der Gesittung neben allen anderen Elementen derselben anweist. Das meinen wir sei der Unterschied des socialen Königthums von der socialen Verwaltung, und es wäre in unserer Zeit wohl der Mühe werth, darüber nachzudenken. Denn das wird die schwerste, und doch unabweisbare Aufgabe der nächsten Zukunft von Königthum und Hof sein; noch liegt zwischen Arbeit und Fürstenthum, zwischen Verständniß der nichtbesitzenden Classe und dem Bewußtsein wo und wie dieselbe der Gesittung angehöre, eine tiefe, und wahrlich gefahrvolle Kluft! Doch ist es nicht die Aufgabe dieser Arbeit, davon zu reden. Gewiß ist nur daß alle Zeiten Fürsten, aber daß jede Zeit ihren eigenen Hof hat, und daß es kein vollstän-

diges Bild der arbeitenden Bildung geben kann, ohne den Hof als ein selbstthätiges Gebiet derselben den übrigen hinzuzufügen.

Sowie daher in der Zeit die uns hier vorliegt die nationale Gestalt der europäischen Bildung sich zu ordnen beginnt, erzeugt sie auch hier, wenn auch langsam und in verschiedener Entwicklung, um die Persönlichkeit des Fürsten ihren Hof. Derselbe tritt damit dauernd wieder in die Geschichte des europäischen Bildungswesens ein. Was in der ersten Epoche die wir dargestellt der Hof Karls des Großen für die ganze germanische Welt gewesen, das beginnen jetzt die Höfe für die einzelnen sich entwickelnden Völker und Staaten zu werden.

Fürstenhöfe und Königshöfe in Europa.

Eine selbständige Geschichte des Hofwesens kann nun nur auf europäischer Grundlage für die europäische Geschichte von derjenigen Bedeutung werden, die sie zu fordern berechtigt ist. Hier aber muß man grade für die vorliegende Periode zwei wesentlich verschiedene Gestaltungen unterscheiden, von denen eigentlich nur die erste unserer Periode angehört, während die zweite erst in der folgenden zur rechten Geltung gelangt. Wir wissen diesen Unterschied nicht besser zu bezeichnen als in dem der Fürstenhöfe und der Königshöfe. Wir werden dabei sagen, daß die Zeit der Fürstenhöfe etwa bis zum Ende des 15. oder der Mitte des 16. Jahrhunderts, je nach der geschichtlichen Entwicklung der selbständigen Staatenbildung, reicht; von da an beginnen die Königshöfe mit ihrem specifischen Charakter, den wir als Uebergang zur folgenden Epoche doch noch unten bezeichnen wollen.

Unter dem Ausdruck „Fürstenhöfe" wird man wohl nicht bloß einzelne Erscheinungen, sondern auch eine ganze historische Entwicklung begreifen müssen. Die rechtlichen und factischen Zustände des Mittelalters berechtigen uns einfach zu sagen, daß die Grundlage dieser Fürstenhöfe der dem Lehnswesen gehörende Gedanke ist, daß das „Land" ein selbständiger Rechtskörper innerhalb irgend eines sich bildenden Staates sei, und daß daher der Hof eines bloßen Landesherrn stets nur eine territorial begränzte Bedeutung habe. Der Fürstenhof im weitesten Sinne cristallisirt daher wesentlich die örtliche Gesittung, indem er das geistige Leben in Artung und Umfang in derjenigen specifischen Gestalt in sich aufnimmt, in welcher es der Ausdruck der Landesgesittung ist. Sowie dagegen die souveräne Staatsidee mit dem 16. und 17. Jahrhundert auftritt, verläßt auch der Hof diese Beschränkung auf das einzelne, eigene Land, und beginnt sich in irgend einer Weise zum Mittelpunkte der europäischen Cultur zu erheben. Ein solcher Hof ist ein

Königshof. In dem Fürstenhofe ist die Cultur des Landes und Volkes noch für sich da; der Königshof bedeutet die Stellung und den Antheil den diese Landesgesittung ohne Rücksicht auf die nationale Beschränkung am Gesammtleben des europäischen Geistes gewonnen hat. Das ist es, weßhalb wir als Charakter alles Hofes bis zum 16. Jahrhundert allenthalben nur noch den Fürstenhof finden; die Königshöfe beginnen erst in der folgenden Epoche.

Der Begriff und damit die Bedeutung dieser Fürstenhöfe in dieser ersten Epoche sind aber nicht einfach. Das Fürstenthum selbst ist ein doppeltes. Es ist zuerst für sich eine mächtige Grundherrlichkeit; dann ist es doch schon die einheitliche Lehnsherrschaft über die andern Grundherrn. Die letztere aber entwickelt sich selbst erst langsam. Daher beginnt der Fürstenhof bei dem Hofleben des einzelnen Grundherrn, und gelangt erst mit dem 14. und 15. Jahrhundert zu seiner eigentlichen Stellung in der europäischen Cultur.

Da nun ferner, wie wir gesehen, Kirche und Wissenschaft ihre eigenen Körper und Sitze haben, so gibt es nur noch zwei Dinge welche sich an den Hof des großen Grundherrn und von ihm aus an den des Fürsten anschließen können. Das ist das Ritterthum einerseits, und die Poesie andrerseits. Die materielle Basis bildet dafür der grundherrliche Reichthum; der Ausdruck der letzteren ist die Gastfreiheit. So öffnet sich der Hof des reichen Grund- und Landesherrn dem Ritterthum und der Poesie zugleich. Beide ziehen bei ihm ein; beide verschmelzen zu einer neuen, selbsteigenen Gestaltung. Wie auf der Universität Glauben und Wissen, wie in der Stadt Freiheit und Arbeit, so erzeugen auf den Burgen der reichen Grundherren Poesie und Waffenübung, Leyer und Schwert ihr eigenthümliches Culturleben. Die Elemente desselben sind das Lied des Meistersängers und das Turnier der Ritter, die sich in die Zeit und ihren Genuß theilen. Sie selbst aber, beide an die Grundherrschaft gebunden, reichen eben deßhalb mit ihrem Einfluß nicht über die Gränzen hinaus, welche die Natur des Grundbesitzes vorschreibt. Sie stehen daher fast ganz selbständig und fremd neben den andern Gebieten der Cultur. Darin eben besteht das Ständische in ihrem Wesen. Erst die folgende Epoche vermag das zu ändern.

Aus demselben Grunde nun zeigt uns aber eben diese ritterliche Gesittung bei fast ganz örtlicher Gestalt die große Gleichartigkeit ihrer Grundzüge in ganz Europa, das sich noch nicht in seine Völker und Staaten aufgelöst hat. In jedem Lande begegnen wir derselben Erscheinung in dieser Zeit. Der Sänger, der sein Lied von Waffen und Minne den Rittern vortragen will, arbeitet es aus im Winter, im stillen

Hause; er beginnt hier singen zu lernen und singen zu lehren; dann wenn der Frühling kommt zieht er hinaus; der Ruf gastlicher Herren ist auch zu ihm gedrungen; ungeladen kehrt er in die Burgen und Schlösser ein, mit Leyer und Lied hoch willkommen; trifft er dort die Genossen seiner Meisterschaft, so beginnt auch wohl für ihn das Liederturnier und die Ehre des Siegers; steht der Fürst hoch an Bildung, so ruft er selber die Sänger zusammen und reicht dem Meister den Kranz; der Ruhm ihres Kampfes aber in den Sälen seiner Burg wird sein eigener Ruhm, den er hoch zu schätzen weiß. Der Ritter daneben, der zum Turniere zieht, geladen oder nicht geladen stets ein willkommener Gast, schmückt sich und sein Roß, und beginnt die feinere Sitte zu schätzen, die vor den Frauen gilt wie die Lanze auf der Stechbahn. So umgibt sich das Leben auf diesen Höfen mit dem Sinn für das Edlere, und das Schöne empfängt seinen Werth auch für den rohen Krieger; die Bildung schließt sich für Kunst und Geselligkeit an die „höfische Art"; allerdings fehlen hier Latein und Gelehrsamkeit; die überläßt man den Schulen und Facultäten; aber das was diese ritterliche Welt, die für sich besteht, dennoch für das Ganze leistet, das ist grade die Empfänglichkeit für die „Kunst" die hier nicht in den artes, sondern als der Cultus der Poesie in Lied und Dichtung, als Cultus des Edleren in dem Preise der männlichen Ehre und der weiblichen Schönheit und Tugend, und als Cultus der veredelten Täglichkeit in jener Courtoisie auftritt. So bildet sich hier in eigenthümlicher Weise ein Leben für sich aus, und es gibt jetzt zwei „gebildete" Classen, die wissenschaftlich gebildete der Universitäten und die künstlerisch gebildete des Hofwesens; jede wirkt in ihrer Weise für Sitte und Gesittung, und es wird bald dem Beschauenden klar, daß in jeden beiden Seiten der entstehenden Cultur sich die höhere Einheit derselben vorbereitet, deren Verwirklichung und Verkörperung dann die königlichen Höfe enthalten, mit denen wir zu der folgenden Zeit übergehen.

Natürlich ist es nun allerdings in dieser Zeit daß in allen diesen Erscheinungen noch das specifische Element vorherrscht, das sie auch äußerlich von der folgenden scheidet. Es ist die Oertlichkeit dieser Bildungsorganismen. Noch ist der tiefe Unterschied der Nationalität nicht zum Bewußtsein gelangt, obwohl derselbe in Sprache, Tracht, Sitte und Formen schon vollständig da ist. Wo immer ein großer Grundherr mit Reichthum und Gastlichkeit da ist, da bilden sich fast von selbst solche cours d'amour, Minnehöfe, Liederhöfe. Zuerst wohl im südlichen Frankreich; als die ersten Gönner dieser poetischen Bildung werden die Grafen von Toulouse schon im 10. Jahrhundert genannt; von 1148 bis 1194 war Raimund V. berühmt in ganz Südfrankreich

lele zwischen beiden; freilich nur dann wenn man dieselbe auf den Hintergrund des an ihnen erst ganz zur Erscheinung gelangenden Unterschiedes der europäischen und der nationalen Bildung hinzeichnet. Friedrich II. ist der Mann, der das große Princip des europäischen Kampfes des freien, wissenschaftlich gebildeten Geistes gegen das ständische Kirchenthum und die absolute Souveränetät des Pabstthums zuerst und mit allem Nachdrucke vertritt, und zwar nicht in einzelnen Acten und Schlachten, sondern indem er eben seinen Hof zum kaiserlichen Mittelpunkte der wissenschaftlichen, philosophischen Bildung erhob, hier jedem freien Streben Stellung und königliche Achtung gab, und zuerst in der ganzen Weltgeschichte diesen Hof, seine Gelehrten und seine Literatur als eine concentrische Macht den Anmaßungen des Pabstthums mit einem geschlossenen Ganzen gegenüberstellt. Sein Hof ist allerdings, da Italien noch keine Poesie hat und er selber die deutsche nicht begriff, kein Dichterhof, und von Minneliedern und selbst von historischen Gesängen mag auch die größte Quellenkunde wenig bei ihm finden; aber es war ein Hof der freien Philosophie, ein nie ruhendes, gewaltiges Feldlager gegen die absolute päbstliche Herrschaft, und das war der Sinn in welchem er auch das Wagniß unternahm, die erste Universität in Neapel als eine Grundlage der freien Wissenschaft zu gründen. Es war ein europäischer Gedanke, der ihn begeisterte; denn noch gab es kein selbsteigenes Italien, Deutschland oder Frankreich; noch war der deutsche Kaiser das unbestrittene Haupt der ganzen Christenheit. Und das war die Größe, aber auch der Mißerfolg eines Geistes, der in Italien Deutschland vergaß und darum statt auf den Volksgeist sich beständig auf die individuelle Kraft vereinzelter Menschen stützen mußte. Aber er hinterließ in Italien zwei Dinge, welche dann ihre eigentliche Heimath sich unter schweren Kämpfen selbst erwerben mußten. Das erste war der innige Anschluß des, von der kirchlichen Oberherrschaft sich befreienden italienischen Geistes an die germanischen Elemente und ihr deutsches Kaiserthum. Wie in diesem Sinne Dante der große Dichter des Ghibellinenthums war, so werden wir denselben Gedanken bei den so viel mißachteten italienischen Juristen wiederfinden. Allein der deutsche Kaiser war und blieb ein Fremder, und der mächtigen Poesie Dantes wie Petrarcas fehlte noch das Volk. Erst mit dem 15. Jahrhundert beginnt in Italien das Volksbewußtsein zum Durchbruch zu gelangen. Aber freilich hatte das Entstehen dieser nationalen Bewegung hier einen ganz andern Charakter als im übrigen Europa. Das germanische Element tritt in Italien, mit Ausnahme der Lombardei, doch nur in den meist vereinzelten Herrschergeschlechtern auf. Hier kann sich daher nicht wie in Frankreich ein Volk durch die Mischung zweier Stämme bilden. Das

italienische Volk muß sich durch sich selber erzeugen; und wie das durch die Poesie geschieht, haben wir oben kurz genug charakterisirt. Sie ist es, in der jene merkwürdige Bewegung beginnt, welche die große historische Tradition des vergangenen römischen Reiches an die Stelle der Nationalität setzt, und die Geschichte eines werdenden Volkes aus der eines vergangenen zu schaffen beginnt. Wir haben endlich den Standpunkt überwunden, in Petrarca nur den Dichter zu sehen. Er ist daneben und in weit bedeutenderem Sinne der Schöpfer des antiken Bewußtseins im italienischen Volke; mit ihm erst beginnt das was in Rienzi seinen ersten, freilich noch fast gestaltlosen Ausdruck findet, die Schöpfung des selbständigen Volksbewußtseins durch das Wiedererstehen der alten Classicität, um mit dem Stolz auf die alte Zeit die Kraft der neuen zu beleben. Damit entsteht jenes merkwürdige 14. Jahrhundert in der italienischen Geschichte, welches in diesem Lande des herrschenden Kirchenthums man kann fast sagen plötzlich neben den Postglossatoren, von denen wir unten reden, eine gewaltige Generation von Dichtern und Gelehrten hervorruft, unter denen wir nur Chrysotores, Guarino, Laurentius Valla, Pico di Mirandola nennen und denen wir unten wieder begegnen werden. Sie und ihre Genossen auch nur zu charakterisiren würde weit unsern Raum überschreiten. Zwar treten uns hier keine jener gewaltigen schöpferischen Gestalten entgegen wie in Frankreich und Deutschland; es sind theils in der Form der Classicität frei gestaltete Reflexe der tiefen Kämpfe der Scholastik, theils wie namentlich Pico Universalgenies und ein wenig Polyhistoren, die durch Verständniß und Kenntniß mehr als durch Ursprünglichkeit glänzen. Alle Bestrebungen dieser theoretischen Epoche sind der tiefer gehenden, europäischen Frage, dem Kampfe zwischen Glauben und Wissen eigentlich fremd, und was sie hier bieten, ist schließlich doch nur ein verhältnißmäßig schwacher Reflex der viel ernsteren Dinge, die sich im Norden der Alpen vorbereiten. Dagegen ist es diese Zeit, welche neben der Literatur der alten Welt zugleich das künstlerische Leben und Verständniß derselben in Europa eigentlich erst zum selbständigen Bewußtsein erweckt hat. Und all dies Streben und Sehnen nun war es, das zum Theil schon von den einzelnen Städten und gelegentlich selbst von den Päbsten erkannt und gefordert, seinen eigentlichen Mittelpunkt an dem Hofe jener Mediceer in Florenz fand, deren Namen mit diesem Wiedererwachen des Geistes für classische Schönheit, der Renaissance, dem verständnißinnigen und freisinnigen Mittelpunkt, ewig verbunden bleiben wird. Von den Mediceern, dem Cosmo sowohl als dem Lorenzo, ging nicht allein jene tiefe innerliche Wärme aus, mit der sich von da in der Liebe zu den Alten vor allem in Dichtkunst und poetischer Schöpfung

die gebildete Welt in Italien seit jener Zeit erfüllt, und die von ihnen aus die „Bildung“ untrennbar mit der „Kunst“ verschmilzt, sondern dasselbe, auf das alte Römerthum stolze nationale Bewußtsein, getragen und selbst begeistert von jenem genialen florentinischen Fürsten, begann auch die Gelehrsamkeit auf das Auffinden der alten Werke der Wissenschaft hinzulenken. So ward der Hof der Mediceer der Mittel- und Ausgangspunkt des europäischen Gedankens, daß von jetzt an das Königthum erst dann auf der Höhe der neuen europäischen Gesittung stehe, wenn es neben der Wissenschaft Europas die Kunst der alten Welt anzuerkennen und zu ehren wisse. Seitdem Cosmos von Medici († 1464) die Gelehrten neben den Künstlern an sich gezogen, begann eigentlich erst die systematische Forschung nach den noch unentdeckten Quellen der antiken Welt. Hatte Petrarca nur noch wenig Classiker gekannt, so fing man jetzt an, sie mit hohem von dem Hofe der Mediceer lebendig unterstützten und geehrtem Eifer aus den alten Archiven herauszusuchen. „Wie Jagdhunde“ sagt Fabroni „schnüffelten und suchten die Gelehrten aller Orten“; sie wurden von den Mediceern nach allen Theilen der alten Welt gesandt, eine neue Epoche von Bibliotheken, jetzt die Heimstätte der classischen Quellen, entstand; Cosmos erbaute allein in Florenz einen Palast für 70000 Ducaten für die neue florentinische Bibliothek, ihm folgten andere; die Marcusbibliothek in Venedig, die große vaticanische Bibliothek unter Nicolaus V. wurden gegründet, eine Platonische Akademie ward versucht, die griechische Philologie zum ersten Male als ein integrirender Theil der Bildung anerkannt, und von Lorenzo von Medici der große Anstoß zur bildenden Kunst gegeben, mit der er jenes neue Italien geschaffen, dessen Geist schon seit dem 16. Jahrhundert zugleich mit seiner durch das Studium der Alten früh gereiften Diplomatie allmählig auf alle Höfe Europas übergeht. Seit dieser Zeit, und von den Vorbildern der großen Mediceer beherrscht, entstehen in Europa aus den Fürstenhöfen die Königshöfe, wie die eines Franz I. von Frankreich, Heinrich VIII. von England und andrer. Ihr charakteristischer Unterschied von den Fürstenhöfen besteht darin, daß sie sich nach dem Vorgange Italiens zu europäischen Höfen durch die Anerkennung der Kunst zu erheben trachten, und indem sie die letztere in allen Formen bei sich heimisch machen, in Malerei, Musik, Bildhauerei und Architektur, zugleich die Grundlagen der classischen Bildung seit dieser Zeit in Bibliotheken und Sammlungen aller Art aufstellen. Damit werden die alten Fürstenhöfe in den Hintergrund gedrängt und verschwinden allmählig; nur die Fürsten welche Könige sein wollen, wie die deutschen, beginnen es den Königshöfen so weit sie können gleich zu thun; sehr verschieden und oft kleinlich und widerlich nimmt sich das Streben der-

selben aus, wie sie in den folgenden Jahrhunderten diese Richtung bei sich in der Verehrung der italienischen Maestros zu verwirklichen, und damit ihren kleinen Platz in der großen Geschichte Europas zu finden trachten; aber der Gesammterfolg bleibt. Der Gedanke daß Kunst und Wissenschaft der gleichberechtigte Inhalt aller höheren Bildung seien, gilt von da an als ein Princip des europäischen Bildungswesens.

Das Concil zu Constanz.

Der europäische Gedanke desselben.

Und nun, auf diesem Punkte angelangt, muß die Auffassung dessen was wir bisher als die Substanz der nationalen Entwicklung charakterisirt haben, im Unterschiede von dem was wir die europäische Bildung mit seiner Latinität und seiner Classicität genannt haben, einen Augenblick anhalten.

Wenn es uns gelang unsere Gesammtanschauung einigermaßen zum Ausdruck zu bringen, so sehen wir in den kurzen Umrissen die wir in Poesie, ständischer Berufsbildung und Hofwesen dargelegt, zunächst und vor allem jenes Doppelleben des europäischen Geistes thätig, von dessen Verständniß wir ausgingen. Und in der That wird es nicht möglich sein, eine objective Gränze zwischen den beiden Factoren zu ziehen die sich in jenen Dingen und ihrer völkerbildenden Kraft begegnen und allenthalben durchdringen. Und dennoch ist jene Verschiedenheit in der Gleichartigkeit, die in der Wissenschaft des Mittelalters noch nicht zum Durchbruch gelangt, in der gesellschaftlichen Welt und ihrer geistigen Gestalt schon da, und ganz Europa fühlt und weiß, daß die alte Gestalt der Gemeinschaft verschwunden ist. Zwei Dinge aber gibt es, an denen die Gesammtheit wie der Einzelne das erkennen. Das erste ist die entstehende Staatenbildung, erzeugt durch das Mischungsverhältniß der germanischen und römischen Geschlechter und großgezogen an der Wiege der europäischen Ländergestaltung. Das zweite dagegen ist die bereits fertige nationale Sprache, die im Laufe dieser Jahrhunderte nicht mehr durch allerlei grammatikalische Wörter- und Syntaxbildungen, sondern durch den Sinn des Wortes und der Sätze, welche die selbsteigene Auffassung göttlicher und menschlicher Dinge zum Ausdruck bringen, den politischen Gränzen die nationalen hinzufügt, und jene mit dem selbstthätigen Geiste der Einzelvölker auszufüllen beginnt. So lange man noch in reiner Wissenschaft oder reiner Kirchlichkeit steht, kann man zweifeln ob die alte Einheit verschwunden ist; im Leben des Gefühls, der Gesellschaft und der selbständigen Staaten ist jetzt kein Zweifel mehr möglich. Die alte

Zeit ist vorbei; eine neue hat sich vorbereitet und diese ruht auf der alles bewältigenden Thatsache des individuellen Völkerthums.

Das ist gewiß. Und doch sind diese neuen Völker und Staaten Kinder einer Familie. Es ist nicht möglich, die ursprüngliche Gemeinschaft zu verkennen und ganz zu vergessen. Und wo man ihrer gedenken mochte, erschien sie doch als etwas Großes und Herrliches. Denn was war es, was so viel Elend und Unfriede in diesem sich auflösenden Europa im 13. und 14. Jahrhundert geboren, und jede Kraft und jede Arbeit gezwungen hatte, sich in der ständischen Körperschaftlichkeit aus jener alten Gemeinschaft zurückzuziehen, die kaum noch in Poesie und Wissenschaft ein fast schattenhaftes Leben fortzuführen vermochte? War es nicht der Mangel an irgend einem Gedanken, irgend einem Gefühl, das allen in seiner friedebringenden Erhabenheit über das Besondere die alte Kraft der Gemeinschaft wiedergeben solle? Und wo gab es das, was allein im Stande war die ungezogene Einzelgewalt sich seiner Hoheit zu unterwerfen, ohne doch die freie Selbständigkeit der Einzelnen zu vernichten?

Eigentlich wußte ganz Europa es recht gut. Zwei Dinge gab es, die seit Karl dem Großen als jene Mittelpunkte des europäischen Lebens anerkannt waren, um die sich zuletzt alle Elemente des letzteren kristallisirten. Das eine war der Kaiser als Haupt des Germanenthums, das andere die Kirche als Haupt des Christenthums. Dieser Grundzug aller europäischen Auffassung, der die politische Geschichte beherrscht, ist stets auch die Grundlage derjenigen Entwicklung welche die geistige Welt durchdringt. Er ist nie verloren; er lebt noch gegenwärtig in seiner Weise fort; aber seit den letzteren Jahrhunderten hat er sein gleichberechtigtes Gegengewicht in den einzelnen Staaten gefunden, in denen sich die Nationalitäten erst ganz ausleben wollen, bevor sie der alten Gemeinschaft neue Rechte einräumen. Dem aber war in jener Epoche von der wir hier reden nicht so. Alle Staatenbildung in ganz Europa war unfertig; alle Elemente derselben fahren wild durch einander; allenthalben war jene innere Gleichartigkeit der europäischen Entwicklung theils verdeckt und theils verkannt unter der Auflösung in Einzelgewalt und Einzelinteressen. Das nun fühlten die Tausende die darunter litten, und schon begann das Volk selbst seinen Herren und Fürsten einen lauten Vorwurf darüber zu machen, daß dieselben das Recht der Regierung allenthalben an sich reißen, die Hauptsache aber die kirchliche Einheit und Reformation, nicht in die Hand nähmen. Moult le peuple commun s'émerveillait, sagt Froissard X, 35, comment les Roys et les princes chrétiens n'y pourvoyoient de remède et de conseil; mais, fügt er hinzu, „les seigneurs et le clergé ne peuvent rien l'un sans

l'autre, car les seigneurs sont gouvernés par le clergé et ils ne sauroient vivre et seraient comme bêtes si le clergé n'etoit". Das letztere mag wohl nur für Frankreich im vollen Umfange gelten; das Gefühl des Unbehagens aber drückt Froissard wohl für ganz Europa aus; die obige Stelle macht uns begreiflich, wie die Frage jener Zeit eine europäische werden konnte, ob es denn keinen Weg gebe, um das verlorene Gut jener Gemeinschaft, die wahre Erneuerung des christlichen Lebens durch die Reform der Kirche, wiederzugewinnen.

Ja, es gab einen solchen Weg. Eine Universalmonarchie Karls des Großen war unmöglich. Aber schon hatte die germanische Christenheit in sich selber die ersten Elemente dessen ausgebildet was wir die Verfassung nennen. In allen Ländern gab es Stände, welche unter einem fürstlichen Oberhaupt beriethen und beschloßen. Waren denn nun nicht am letzten Orte die neuen europäischen Staaten in der That die Stände des vereinigten, christlich germanischen Europas? Und konnten diese Staaten daher nicht einen europäischen Ständetag bilden, unter dem Vorsitz des deutschen Kaisers, das alte Reich Karls des Großen in freier Form, mit freiem Beschlusse, auf eigenem Rechte beruhend? Und wäre das nicht ein Segen gewesen für alle? Wem aber sollte ein solcher Gedanke unverständlich sein? In der That, nur das Eine fragte es sich, worüber denn eigentlich der Körper einer solchen ersten Staatenverfassung Europas verhandeln und beschließen solle? Und grade das war durch den Lauf der Dinge von selber gegeben. Denn eines war auch damals unbestritten ein europäisches Gut und ein europäisches Bedürfniß. Das war das Christenthum, und seine würdige Verwaltung durch die römische Kirche. Das war das Einzige was alle gleichmäßig forderten. War das verloren, so schien es allen überhaupt kein Europa mehr zu geben, weder für die Staaten als Gemeinschaft noch für die Einzelnen die der Christenheit gehörten. Gelang es dies Eine hinzustellen, so schien die Grundlage für alle bessere Zeit gefunden. Und als nun mit dem 14. Jahrhundert die Zeiten auf allen Punkten zu verwildern begannen, da ward es allen Mächten klar, daß man hier die Dinge ergreifen, und das große Band zwischen der alten und der neuen Zeit wiederfinden müsse. So entstand das Concil von Constanz.

Unsere Aufgabe nun muß sich von denjenigen Thatsachen fern halten, welche der eigentlichen Staatengeschichte gehören. Aber dieses Concil bedeutet neben der letzteren noch ganz etwas anderes. Es sind nicht bloß die fünf politischen Großmächte Europas denen wir hier zuerst begegnen, sondern es sind vielmehr die zwei geistigen Großmächte unseres Welttheiles, die sich gegenüber treten. Die politische Selbständigkeit der einzelnen Staaten ist schon keine Frage mehr; aber in ihr ist

die ursprüngliche Idee der großen europäischen Gemeinschaft aller Staaten doch nicht untergegangen. Allerdings konnte keine staatliche Macht der Träger der letzteren werden. Alle Blicke richteten sich vielmehr auf die Kirche. Entsprach sie den Hoffnungen Europas, so war die Einheit des europäischen Lebens erhalten; entsprach sie nicht, so mußte das Princip der nationalen Selbständigkeit auch auf das Kirchenthum übergehen, und das letzte europäische Band war zerschnitten.

Die Vorläufer des Constanzer Concils. Das Concil von Pisa 1409.

Das Gesammtleben Europas hat bis jetzt fünf große Gesammtacte erzeugt, auf denen seine Geschichte beruht: den Vertrag von Verdun, die Beschlüsse des Constanzer Concils, den Westfälischen Frieden, den Wiener Congreß und den letzten Berliner Frieden. Unser Gebiet wird nur durch den zweiten dieser Acte berührt. Weil es neben der nationalen noch keine europäische Geschichte des Geistes und des Bildungswesens gibt, hat man bisher die Bedeutung dieses Constanzer Concils nicht gehörig gewürdigt. Wir nun können uns an diesem Orte nicht auf Einzelheiten einlassen. Gelänge es uns aber den wahren Charakter dieses zweiten europäischen Congresses in seinen Hauptzügen wirklich festzustellen, so würden wir eine der dauernden Grundlagen für die Geschichte des europäischen Geisteslebens bestimmt zu haben glauben.

Und hier müssen wir mit einem Satze beginnen, dessen Tiefe wir nur andeuten, nicht bemessen können.

Groß und gewaltig ist die Wissenschaft; herrlich und hinreißend ist die Kunst; aber beide wollen durch Arbeit erworben werden und gehören darum vor allem dem Einzelnen. Deßhalb gibt es etwas das über ihnen steht; das ist das unmittelbare Gefühl des Volkes, das alle einzelnen Erscheinungen zuletzt unter seine Macht beugt, und ihren Werth nach dem bemißt was es für jenes unausgesprochene und doch allgegenwärtige Leben des Volksgeistes grade in seinem tiefsten, zwar stets unklaren, aber dennoch seiner selbst unwandelbar gewissen Bedürfniß zu sein vermag.

Dies Bedürfniß nach einer letzten inneren Einheit der ganzen germanischen Gesittung war es eigentlich, das in der Forderung nach der Einheit und der Reformation der katholischen Kirche zum Ausdruck kam. Die Wissenschaft, die Kunst, die Sprache, die Nationalität vermochten jedem Volke alles zu geben, nur diese Einheit nicht. Nur eine Macht gab es, die seit tausend Jahren demselben genügte. Das war und blieb noch immer das Christenthum. Der Ausdruck und Träger des Christen-

thums war die Kirche. Darum war sie noch immer die europäische Macht. Noch immer vermochte sich Europa seine große Einheit nicht ohne die Kirche zu denken; mit Recht durchdrang die Empfindung von dem unermeßlichen Werth jener höchsten Gemeinschaft und mit ihr die Verehrung der Kirche alle Völker Europas. Eigentlich um jenes tiefen, europäischen Bedürfnisses willen hatten bis zum 14. Jahrhundert Wissenschaft und politischer Streit umsonst an dieser Stellung der Kirche gerüttelt. Das Volksbewußtsein hielt fest an ihr; es wußte nur zu gut daß sie etwas höheres zum Ausdruck bringe als Ritus und formalen Glauben. Darum umgaben die Völker die Kirche mit heiligem Recht und tiefer Ehrfurcht, und die Kirche selbst wußte es, daß ihre Macht die Macht der europäischen Gemeinsamkeit über jeden Einzelnen, ja über jedes einzelne Volk sei.

Das war die Stellung der Kirche; sie war im Abendlande etwas wesentlich anderes als im Morgenlande; sie war der Ausdruck des christlichen Ideales der höchsten christlichen und damit menschlichen Gemeinschaft aller Völker und Staaten.

Aber alles Ideal des Abendlandes ist ein seiner innersten Natur nach anderes als das des Morgenlandes. Das letztere ist stets ein Bild der träumenden genußsuchenden Phantasie; das erste ist die Begeisterung der Arbeit. Der Träger des orientalischen Ideals ist daher ein glanzumgebener, allmächtiger Herrscher, nur sich selbst verantwortlich. Der Träger des germanischen Ideales wird dem innersten Gefühl der abendländischen Völker verantwortlich für das was er ist und leistet.

Als die ersten Lehrer des Urchristenthums in diese germanische Welt hineintraten, waren sie wirklich was das Bewußtsein der letzteren von ihnen forderte. Aber die fünf Jahrhunderte der kirchlichen Herrschaft hatten die Natur der kirchlichen Stellung verändert. Sie hatte einen mächtigen Besitz gewonnen; die Germanen freuten sich dessen nicht, aber sie gewöhnten sich, diesen Besitz als das Gut der Gottheit anzusehen, und nahmen allmählig den Gedanken in sich auf, daß man in dem Besitz der Kirche die materielle Grundlage des Urchristenthums anerkennen müsse. Die Kirche hatte sich ferner zum rechtlichen Stande erhoben. Die Germanen begriffen dies, sie fanden, selbst allenthalben ständisch geordnet, das Ständethum der Kirche natürlich, und achteten es, weil zugleich nur in diesem Stande die große Idee der Gleichheit aller nicht bloß vor Gott sondern auch auf Erden zum Ausdruck kam. Der Hirtenknabe wie der unterste Arbeiter, von jeder höheren Stellung in allen andern Gebieten ausgeschlossen, konnte in diesem kirchlichen Stande ohne Rücksicht auf Besitz und Geburt Abt, Bischof, ja Pabst werden. Wie war es denkbar daß die germanische Welt nicht eine Macht

hoch halten sollte, die neben dem Ideale der europäischen Lebensgemeinschaft zugleich das Ideal der socialen Gleichberechtigung verwirklichte? An diese Empfindung reichte weder der Zweifel der Philosophie noch die Subjectivität der Kunst heran. Das waren in der That die letzten Grundlagen des Urchristenthums; ihren Ausdruck war Europa gewöhnt worden in seiner Kirche zu finden; sie waren es, denen die Völker Jahrhunderte hindurch schweigend die Freiheit ihres Gedankens gerne zum Opfer gebracht, und der Herrschaft der idealen Kirche, die noch in ihrem Herzen lebte, sich freiwillig und glaubenseifrig unterworfen hatte. Betrachtet man diese Stellung der Kirche, so wird die große Thatsache klar, daß die letztere weder durch Philosophie noch durch neue staatliche Dinge, sondern nur durch sich selber erschüttert werden konnte.

Und grade das nun war allmählig geschehen. Die Kirche war sittlich desorganisirt. Die Geschichte darf diese Desorganisation auf zwei Hauptgestaltungen reduciren. Die eine war das Priesterthum, die andere das Pabstthum.

Wir berühren mit der Geschichte des ersteren in dieser Epoche ein für unsere Arbeit unerschöpfliches Gebiet. Nur die Hauptsachen desselben sind einfach und historisch unbezweifelt. Das Priesterthum, seines mächtigen Besitzes froh und stolz auf seine doppelte, die ständische und die kirchliche Macht, hatte seinen ethischen Halt verloren. Die Form seiner Function, der Ritus, war da nach wie vor; der christliche Geist aber war daraus verschwunden. Das Volk empfand das im Ganzen; es sah und erfuhr es täglich im Einzelnen. Die Priester wurden Herren, die Mönche Lebemänner; der Ritus selbst, an und für sich so großartig und erhebend, begann Auswüchse anzusetzen, welche nur darauf berechnet waren, dem Priesterstande, scheinbar im Namen göttlicher Gebote, Einkommen zu verschaffen; Ohrenbeichte und Ablaß begannen zu erscheinen und käuflich zu werden; die Simonie, den göttlichen Dienst zum Gegenstande des Handels machend, unterwühlte die Ehrfurcht vor dem Ritus; hochmüthig entzog sich der Priesterstand jeder Gemeinschaft mit den Gläubigen; zwischen ihm und dem Volke ward die Kluft orientalischer Auffassung täglich tiefer, und die Völker fühlten daß sie hier etwas zu verlieren begannen, was sie zuletzt als eine höchste Bedingung ihres Lebens erkennen mußten. Da entstand der Zweifel. War das jenes erhabene Christenthum, um dessentwillen die starken Väter, welche die Welt erobert, ihren Wodan aufgegeben und seine Eichen und Linden mit eigener Hand niedergeschlagen hatten? Wahrlich nicht. Hatte daher diese Kirche ein Recht zu sein was sie war, und zu unterlassen was sie zu thun hatte? Hatte man ihr darum Besitz, Ehre und Macht gegeben? War diese Kirche wirklich etwas anderes und besseres als die

barbarischen Grundherren, an deren Seite sie sich mit ihrer Grundherrlichkeit gestellt, welche dem Volke Recht und Freiheit genommen und ihm Elend gebracht? So ward allmählig aus dem Zweifel der Unmuth, aus dem Unmuth Spott und Angriff. Erst leise, vereinzelt, halb versteckt; dann offen und laut, nicht mehr in der Scholastik und Philosophie, sondern im Volke selber. Das 14. Jahrhundert erfüllt sich mit Liedern und Worten die gegen diese Kirche gerichtet waren. Nicht mehr kühne und wagende Geister, sondern das Volksbewußtsein beginnt sich von dieser Kirche abzuwenden. Der Gedanke entsteht, nicht daß dieses oder jenes Dogma das ewig Wahre enthalte, sondern daß die Kirche ihrer höheren Idee nicht mehr entspreche. Es wäre eine eigene Aufgabe, die Stimmen des Volkes, die im 14. Jahrhundert die Kirche direct angreifen, mit der kühlen Entfremdung der höher Gebildeten vom kirchlichen Leben zusammenzustellen. Man würde finden, daß das 14. und 15. Jahrhundert die unchristlichste Zeit in der Geschichte des gesammten Christenthums gewesen.

Denn zu dem was schon im 13. Jahrhundert in dieser Beziehung begann, kam nun im 14. das zweite, nicht minder ernste hinzu. Das war die Frage nach dem Pabstthum. Der Pabst war das Haupt der Kirche. Er hatte damals die unbestrittene Souveränetät über die letztere. Seinem absoluten Willen mußte sich jeder Priester beugen, das war das orientalische Princip in der abendländischen Kirche. Allein dazu trat das germanische hinzu. Grade die absolute Souveränetät des Pabstthums war demselben im Sinne dieser abendländischen Kirche mit dem Grundgedanken gegeben, daß er nun auch für die Ausübung derselben verantwortlich sein solle. Waren Ehre und Macht des Priesterthums dem Pabst unbedingt unterworfen, so waren die Fehler und Gebrechen des ersteren auch seine Fehler und Gebrechen, dessen, der sie mit seinem Willen ändern und bessern konnte. Darum war es ja, daß Europa ihm die höchste Gewalt in geistigen Dingen übertragen, damit er sie für die sittliche Ordnung und Reinheit dieser Kirche in Ausübung bringe. Nun mochte der einzelne Pabst, der ja doch zuletzt selbst nur ein Mensch war, fehlen und sündhaft irren; aber das Pabstthum an sich war in der That viel mehr als er selbst; es war eine europäische Idee geworden. Von dem Verfall des Priesterthums appellirten die Völker Europas daher an eben diese Idee des Pabstthums, um durch sie die ethische Idee der Kirche wieder herzustellen. Mit dem 14. und mehr noch mit dem 15. Jahrhundert war es in ganz Europa klar, daß die ganze Stellung der alten Kirche und mit ihr die des Pabstthums fürderhin unhaltbar werden müsse, wenn das letztere seines Berufes vergessend, nicht die Kirche und ihr verirrtes Priesterthum auf die großen

ursprünglichen Grundlagen des Urchristenthums zurückführen könne oder wolle. Dies Gesammtgefühl war das Ergebniß und der Inhalt des 14. Jahrhunderts in ganz Europa; darin waren Germanenthum und Romanenthum einig.

Und grade in dieser Zeit war es, wo dies Pabstthum sich und seine Stellung in ganz Europa zu vernichten drohte. Wenn es uns gelungen ist unsere Auffassung klar zu machen, so wird man erkennen daß die Frage nach dem freien, über alle Staaten stehenden Pabstthum damals die Frage nach der Einheit des freien europäischen Staatenlebens selbst geworden war. Nun aber hatte Frankreich mit seinem richtigen Instinct für die ganze europäische Pabtik diesen Pabst aus Rom abgeholt, ihn nach Avignon gebracht, und ihn selbst unter die französische Vormundschaft gestellt. Mochten nun die Avignoner Päbste persönlich tüchtige oder schlechte Männer sein, eines war die unabweisbare Folge von der Auswanderung von Rom nach Avignon: das Pabstthum in Frankreich hatte damit seinen europäischen Charakter verloren. Es war gegenüber dem Volksbewußtsein aus einer hohen ethischen Macht eine rein kirchliche Form geworden. Und es selber empfand das tief. Mit dieser Empfindung verlor es seinen letzten inneren sittlichen Halt. Wie es daher in Avignon mehr und mehr in Ehre und Würde zurückging, das wollen wir der Geschichte der Päbste zu erzählen überlassen; es ist vielleicht die kläglichste Episode in der traurigen Zerfahrenheit dieser Zeit. Allein das Resultat für unsere Fragen war zuletzt ein einfaches. Die germanischen Völker hatten ihre geistige Rauheit der absoluten Autorität des Pabstthums unterworfen, um dafür ein sittliches, seiner Idee entsprechendes Kirchenthum aus der Hand dieser Souveränetät zu empfangen. Jetzt hatte sich die letztere absolut unfähig bewiesen, ihrer großen europäischen Aufgabe zu genügen. Das Pabstthum hatte sich selbst unfrei gemacht: konnte es noch über Freigeborene herrschen? Was war denn das für ein Glaube, der solches möglich machte? Und als nun die Staatenbildung im 14. Jahrhundert auf allen Punkten weiter schritt, war es da noch möglich einen Pabst als das Haupt Europas anzuerkennen, der eigentlich doch allen als ein Vasall Frankreichs, umgeben von französischen Cardinälen und bedroht von französischer Macht, erscheinen mußte? Und zuletzt und nicht das letzte, war es möglich daß dies Pabstthum das nicht selbst fühlen sollte? Gegen das Ende des 14. Jahrhunderts kamen diese Dinge so weit, daß sie nicht länger dauern konnten; das Pabstthum als solches, in dem Pabstthum die christliche Kirche, in der Kirche Europa selbst begannen gegen das französische Pabstthum zu reagiren. Der europäische Pabst war für Europa ein römischer Pabst, das fühlten alle. Daher trieb es

den Avignoner Urban V. aus Avignon wieder nach Italien und Rom; dort begrüßte ihn der Kaiser Karl IV., der die Zügel seines Pferdes hielt; das Volk jubelte; wenigstens formell erschien das einheitliche Pabstthum hergestellt, und eine neue Epoche des kirchlichen Lebens möglich. Das war im Jahr 1367. Allein es war eine schwere Sache, in Italien Pabst zu sein. Urban V. trug die Last nicht. 1370 ging er zurück nach Avignon, in den faulen Frieden der französisch-päbstlichen Burg. Ihm folgte Gregor IX., der siebente Pabst von Avignon. Der versuchte es nun, Italien von Avignon aus durch die Banden päbstlicher Condottieri zu unterwerfen; ja er wollte selber wieder nach Rom gehen. Da begann die französische Politik ihn festzuhalten; man wußte in Paris recht gut was man in Europa durch den Pabst besaß. Um das zu erreichen, begann damals zuerst diese französische Politik Frankreich als den ersten Sohn der römischen Kirche hinzustellen, und durch die Verbindung mit dem päbstlichen Kirchenthum die politische Macht Frankreichs für die Herrschaft des Romanenthums in ganz Europa vorzubereiten. Damals war es, wo die ganze Publicistik Frankreichs anfing die Kirche zu einem Factor der Staatsgewalt Frankreichs zu machen; Frankreich wollte sich selber nicht bloß dem Priesterthum sondern der ganzen katholischen Welt als die Heimath des eigentlichen Katholicismus hinstellen; es erklärte sich, wie der große Historiker dieser Zeit, Froissard (tom VII, 67) es ausdrückt, für die „fontaine de la foi, le royaume ou l'Église a plus de voix et d'excellence qu'en tout le monde“. Die späteren Jahrhunderte sollten zeigen, welche furchtbaren Früchte dieser Gedanke tragen sollte, den diese Zeit gesäet; aber dennoch überwog das kirchliche Gefühl im Pabst. Die strengere Richtung der katholischen Kirche selbst, der Gefährdung des Pabstthums in Avignon sich wohl bewußt, in ihr vorzüglich zwei Frauen, Katharina von Siena und Brigitta, erklärten dies Avignon für die „meurtriers des ames qui siégaient a Avignon“; Gregor widerstand nicht länger, er ging wieder nach Rom (1376) und starb hier 1378. Die Bedeutung seiner Rückkehr aber bestand darin, daß jetzt Italien sich Frankreich offen gegenüber stellte. Seit dieser Zeit beginnt der Proceß dessen Ende wir erst in unserem Jahrhundert zu sehen beginnen; das Schicksal des Romanenthums fängt an von der Stellung abzuhängen, welche Frankreich in Italien einnimmt. Die Geschichte ist voll von den Bewegungen die daraus folgen, bis zum Ende Napoleons III. Damals aber handelte es sich um den Pabst. Das römische Volk erhob sich wie ein Mann, und wählte Urban VI. (1378, 9. April). Europa, das französische Pabstthum ohnehin fürchtend, erkannte ihn sofort an. Allein Frankreich war keinesweges gewilligt, sein eigenes Pabst-

thum aufzugeben. Es ließ durch die französischen Cardinäle in Avignon fünf Monate später Clemens V. zum zweiten Pabste wählen (1378, 21. Sept). Jetzt hatten die Kirche und Europa zwei Päbste, den europäischen und den französischen. Das war das Schisma der Kirche.

Was sich nun daraus ergab, wie die beiden Päbste sich excommunicirten und verdammten, wie das Kirchenthum unter diesem Zustande litt und wie die eigentliche Grundlage des letzteren, die authoritas sedis apostolicae, in allen Reichen Europas bis auf die kleinste Hütte und bis in die einfachsten Gemüther erschüttert ward, das werden wir andern zu erzählen überlassen. Allein wenn man auf das Frühere zurückblickt, so mußte die Folge eine doppelte sein. Das erste Ergebniß war die erste große, ganz Europa durchdringende Vernichtung des Glaubens an die Fähigkeit und damit an die Berechtigung jener absoluten Souveränetät der Autorität, welche alle Völker dem Pabstthum eingeräumt hatten um die Einheit des Christenthums zu erhalten. Das Pabstthum war nicht mehr die in einer Persönlichkeit ausgedrückte, und von ihr beherrschte Christenheit. Und war das Pabstthum das nicht mehr, konnte es dann noch die Kirche sein? Und wenn die Kirche es nicht war, was war sie dann, diese Einheit? Wollte man, weil Pabst und Kirche sich unfähig und unwürdig bewiesen, das Christenthum selber aufgeben? Nimmermehr. Aber dieses Christenthum beruhte seinerseits nicht auf philosophischer Wissenschaft und subjectiver Ueberzeugung, sondern auf der Offenbarung. Die nun war bisher durch die authoritas des Pabstes geheiligt und von ihr getragen. Diese authoritas war jetzt gebrochen; nicht einmal der Ritus vermochte sie mehr aufrecht zu halten. Wo sollte also der christliche Glauben jetzt noch jene Einheit der Offenbarung finden, nachdem Rom sie nicht mehr zu geben vermochte? Da wendete sich die Richtung der Geister. Eines gab es ja, auf das sich auch der Pabst selbst berief. Das war das Evangelium. Im Namen der Bibel war der Pabst Pabst; sie war am letzten Orte die Quelle seiner Gewalt. Und wenn das Schisma nun der Christenheit ihren Pabst nahm, was blieb ihr übrig, um Christenheit zu bleiben? Es war kein Zweifel: jetzt beginnt die Zeit, wo die Bibel wieder die neue Grundlage der alten Christenheit wird. In ihr fängt jetzt diese Christenheit allmählig an, ihre Grundlage zu suchen; durch sie erhebt sich dieselbe auch über das Kirchenthum und seine weltlichen Ansprüche; das biblische Christenthum beginnt sich von dem kirchlichen zu scheiden, und die geistige Freiheit die im biblischen Urchristenthum liegt, tritt der kirchlichen Unfreiheit die im verderbten Absolutismus des schismatischen Pabstthums gegeben ist, mit ihrer stillen aber durch nichts mehr zu bewältigenden Kraft gegenüber.

Im 14. Jahrhundert bereitet sich die germanische Welt auf das große Princip langsam vor, das die Bewegungen der folgenden Jahrhunderte beherrscht, daß alles Priesterthum nicht mehr dem absoluten Pabst, sondern den Lehren der Bibel verantwortlich sein müsse. Das ist die Grundlage der jetzt kommenden Zeit; wir werden ihr wieder begegnen.

Dieses erste große Ergebniß des Schismas aber ist noch ein unbestimmtes; es liegt noch mehr in der Empfindung Europas als in seinem klaren Bewußtsein; es ist noch weder fähig eine Confession noch eine That zu erzeugen. Klar und faßbar dagegen liegt bereits die zweite Folge vor. Die Kirche war bis jetzt für Glauben und Wissen in allen menschlichen Dingen die höchste Autorität. Die nun war gebrochen. Konnte nach ihrem Untergange überhaupt noch eine Autorität da sein? Was konnte gegenüber dem Zweifel und dem gefährlicheren Interesse noch bestehen, wenn diese Autorität fiel? Durfte es jetzt noch Herren und Fürsten, Eigenthum und Recht, Ungleichheit und Unfreiheit geben? Gab es noch irgend etwas was nicht mehr gefährdet erschien, wenn das oberste Haupt des ganzen geistigen Lebens Würde und Macht verloren?

Es bildet ein eigenes Gebiet der Geschichte, die tiefe Erschütterung des gesammten öffentlichen Bewußtseins und der Grundlagen aller christlichen Weltanschauung zu verfolgen, die sich in Folge jener Dinge schon während des 14. Jahrhunderts in ganz Europa zeigen. Wir können das hier nicht verfolgen. Wohl aber ergriff das Gefühl davon auch die Fürsten und selbst die Kirche. So konnte es nicht bleiben. Hier mußte Wandel geschafft werden, und diese Arbeit mußte beim Pabstthum beginnen. Auch darin waren allmählig Romanen und Germanen einig. So begann schon am Ende des 14. Jahrhunderts eine Bewegung, welche den Kampf gegen diese Verwirrung als eine Aufgabe Europas, ja als eine Lebensbedingung desselben erkannte. Auch diese Bewegung hat wieder ihre eigene Geschichte. Wir dürfen unsrerseits jedoch hier nur die Punkte bezeichnen, welche die Grundlage derselben bilden.

Die Zeit nämlich welche man als das Schisma bezeichnet, hat zwei wesentlich verschiedene Abschnitte, die jedoch nur dann recht klar werden, wenn man auf den tiefen Unterschied zwischen dem Germanen- und Romanenthum in der Staatenbildung wie in der Kirche zurückgeht. Die erste reicht von dem Beginne des Schismas bis zum Constanzer Concil, die zweite wird durch den Verlauf und die Ergebnisse des letzteren gebildet.

So tief nämlich auch das Avignoner Pabstthum gesunken war, so war ihm doch stets das Gefühl geblieben, daß es berufen sei mehr zu

sein als ein Vasall Frankreichs. Grade das Schisma hatte das zur unbestreitbaren Klarheit erhoben. So lange nun Urban VI. noch lebte und der Kampf mit Clemens V. bestand, ließ sich daran nichts wesentliches ändern. Aber kaum war Urban gestorben, als auch die Partei der kirchlichen Selbständigkeit in Avignon daran dachte, nie mehr einen von Frankreich unabhängigen Pabst zu wählen. In Frankreich sah man die Gefahr die darin lag, sehr wohl ein. Gleich nach dem Tode Urbans erging von Paris aus die Aufforderung an die Avignoner Cardinale, keinen Pabst zu wählen (1394); man begann selbst dort den Werth der Einheit des Pabstthums zu erkennen. Allein das war nicht der Standpunkt von Avignon. Trotz der nachdrücklichsten Aufforderung traten die Cardinäle hier zusammen, und wählten den neuen Avignoner Pabst Benedict XIII., den entschiedenen Gegner des französischen Einflusses. Da begann Frankreich seinerseits den Kampf mit dem päbstlichen Italianismus auf französischem Boden. Der König selbst ergreift die Leitung dieses Kampfes. Es wurden Abgeordnete (die Herzoge von Berry und Orleans) nach Avignon gesandt, um den neuen Pabst Benedict im Interesse der katholischen Einheit zur freiwilligen Abdankung zu bewegen; aber es war umsonst. Da begann der König sich an die fremden Mächte zu wenden, um sie zu einem europäischen Concil aufzufordern; gleichzeitig ging von der Pariser Universität die Aufforderung an Oxford, mit ihr gemeinsame Sache zu machen und im Namen der theologischen Wissenschaft in einem gemeinsamen Concil gegen den neuen Pabst aufzutreten; Oxford entsprach jedoch nur halb und gab nur eine Art Gutachten in 6 Artikeln (Huber I, 325), die zuletzt doch nur einen Beweis von der Abhängigkeit der dortigen Pfründner von Rom waren. Viel ernster nahmen die deutschen Universitäten die Sache, unter ihnen vor allem die Wiener Universität, die in enger Verbindung mit dem österreichischen Landesherrn ihre Abgeordneten (auf gemeinschaftliche Kosten der Facultäten, zu denen auch die Studenten der Universität beisteuerten; das Reisegeld betrug 30 Goldgulden) schon in Pisa für die Herstellung der Einheit des Pabstthums auf Grundlage der Instructionen auftrat, die uns zuerst Aschbach in seiner höchst werthvollen Geschichte der Wiener Universität 1865 (Abschn. II, die kirchliche Stellung der Univ. Wien, S. 243 ff.) quellenmäßig mitgetheilt hat. Diese Mittheilungen sind höchst lehrreich für die Kirchen- und Conciliengeschichte, um so mehr als sich die Stellung — freilich auch die schließliche Einflußlosigkeit — dieser Universitäten auf dem Constanzer Concil daran anschließt. Von den politischen Verhältnissen Frankreichs scheinen jedoch die Wiener Theologen und Artisten nur wenig verstanden zu haben. In England selbst aber erkannte man wohl so gut als in Italien in

diesem einseitigen Angriff auf den Pabst Benedict das Streben Frankreichs nach der entscheidenden Stellung in der ganzen europäischen Pabstthumsfrage. So blieb die Sache ohne rechten Erfolg. Um so entscheidender trat Frankreich innerhalb der eigenen Gränzen auf. Die Pariser Universität kündigte auf Veranlassung des Hofes dem Pabst Benedict direct den Gehorsam auf; ein französisches Concil ward berufen, welches (1398) beide Päbste, Benedict wie Clemens absetzte; jedem Franzosen ward verboten nach Rom zu gehen, jeder Beitrag für das Pabstthum ward eingezogen, und vor Avignon selbst erschien eine Armee, welche Benedict vertreiben wollte. Vier Jahre hindurch ward derselbe hier eingeschlossen; er blieb unerschütterlich fest, und that ganz Frankreich in den Bann, wofür ihn Frankreich als Häretiker erklärte; endlich floh er nach Spanien, das in ihm gerne seinen Landespabst begrüßte. Allein Frankreich hatte bei alledem wenig gewonnen. Denn jetzt wendete sich der Avignoner Clerus wieder nach Italien, und hier war man froh, einen eigenen Pabst sich wählen zu können. In Pisa trat ein neues Concil zusammen, 22 Cardinäle, 92 Bischöfe, 120 Aebte, Abgeordnete von allen Kathedralcapiteln und von einer großen Menge italienischer Staaten traten zusammen; die Wiener Abgeordneten berichteten daneben, daß sich mehr als 800 Magister und Doctoren als Abgeordnete in Pisa eingefunden (Aschbach S. 249). Hier ward jetzt der dritte, eigentlich italienische Pabst Alexander gewählt, der aber zugleich beschwören mußte, binnen drei Jahren ein europäisches Concil zu berufen. Das geschah 1409. Jetzt war die Verwirrung vollständig; wir beschreiben sie hier nicht. Und doch war, wie das Concilium von Pisa gezeigt, eines gewonnen. Es war das Bewußtsein zum Durchbruch gelangt, daß die Ordnung des Pabstthums nicht mehr durch die Kirche, sondern nur durch einen gemeinsamen Act aller europäischen Völker gesetzt werden kann. Die große Frage, ob denn das neu geordnete Pabstthum sich dem Willen Europas unterwerfen wolle oder nicht, blieb eigentlich offen. Und doch lag eben hier die Entscheidung. Die nun brachte das Constanzer Concil für das Kirchenthum. Die tiefer gehenden Bewegungen dagegen zeigen daneben ihren eigenen Weg. Das Ergebniß des Constanzer Concils entschied über das 15., jene Bewegungen selbst aber über das 16. Jahrhundert bis auf unsere Zeit; in allen geistigen Dingen, und so auch im Bildungswesen.

Die eigentliche Kirchenfrage in Constanz und ihre Entscheidung.

Auch die eigentliche Geschichte dieses Concils haben wir hier nicht zu schreiben. Allein gleich anfangs zeigte sich seine Bedeutung darin,

daß weder Frankreich noch Italien fähig waren es zu berufen. Das vermochte nur das weltliche Haupt der Christenheit, der deutsche Kaiser. Auf den Ruf desselben und unter seinem Vorsitz, der nur in allen andern Dingen nichts mehr bedeutete, kamen nach Constanz im Jahre 1414 aus allen Theilen Europas geistliche und weltliche Fürsten zu tausenden zusammen. Es waren da nicht weniger als 5 Patriarchen, 33 Cardinäle, 200 Erzbischöfe und Bischöfe, dazu eine ungezählte Masse von weltlichen Herren, gegen 80000 Fremde in Constanz versammelt. Und jetzt entfaltet sich ein Schauspiel wie es noch nie in der Geschichte dagewesen, und wohl kaum wieder je auftreten wird.

Das erste nun was hier nothwendig war, war eine feste Ordnung für diese europäische Tagsatzung. Und hier zeigte es sich, wie tief bereits das Princip der Nationalität Wurzel gefaßt. An eine Abstimmung nach Köpfen dachte man nicht. Sondern jede „natio“ betrachtete sich sofort als ein selbständiges Ganze innerhalb dessen die europäische Frage als eine nationale verhandelt und bestimmt werden solle. So schieden sich die vier nationes, die deutsche, französische, italienische und englische. Jede derselben bildete eine „Curie“; die Abstimmung sollte nach Curiatstimmen folgen; es war gleich anfangs eine nicht unbedenkliche Sache, daß damit das Stimmenverhältniß zwischen Germanen und Romanen gleich war. Doch bedachte man das wenig. Die Bedeutung dieser Sache sollte erst später klar werden. Das Wichtigste erschien, daß nur überhaupt eine Ordnung gefunden ward. Dann ging man an die Hauptsache.

Diese nun war an sich klar. Europa wollte als Ganzes seine christliche Kirche ordnen. Wollte es das, so mußte es vor allem einen Satz aussprechen, der allerdings im absoluten Widerspruche mit dem absoluten Pabstthum stand. Alle Thätigkeit des Concils war erfolglos, wenn der Beschluß desselben von dem Pabstthum abhängig war. Das Concil mußte daher zuerst und vor allem sich darüber einig sein, daß es die Gewalt und das Recht haben müsse, dem Pabstthum Gesetze vorzuschreiben. Man kleidete dies Princip in die Frage nach der Superiorität des Concils über den Pabst. Auf den Antrag Gersons, des Kanzlers der Pariser Universität, berieth das Concil zuerst diesen Grundsatz. Freilich hatten eigentlich die deutschen Kirchenfürsten in Ems dasselbe gewollt, und Frankreich hatte soeben die weltliche Macht über die geistliche gestellt. Es war nicht schwer, dies Princip zur Geltung zu bringen. Es ward angenommen.

Wenn man nun auf diesem Punkte die Tragweite dieses Princips mit dem vergleicht was wir früher von dem Wesen des Germanenthums gesagt, so erkennt man, wie absolut maßgebend dasselbe sein mußte,

wenn es wirklich zur Ausübung gelangte. Dies Concil war in der That nicht ein Congreß, auf welchem man sich verständigen wollte, sondern es war der gesetzgebende Körper des gesammten Europas, der sich in kirchlichen Dingen über die bisher absolute vollziehende Gewalt, deren Verordnungen in Bullen und Decreten die einzige Gesetzgebung Europas gewesen, hinstellte. Mit diesem Princip war die letztere, das gesammte päbstliche Kirchenthum, gegenüber der europäischen Gesetzgebungsgewalt verantwortlich gemacht, und die Kirche hatte das empfangen, was wir die Verfassung nennen. Der Absolutismus in Glaubenssachen wie in kirchlicher Verwaltung war zu Ende, wenn jenes Princip verwirklicht ward; die Zeit der Religionsfreiheit auf Grundlage verfassungsmäßiger Kirchengesetze begann. Hatte man sich in Constanz diese Tragweite jenes Beschlusses zu Ende gedacht, und war derselbe überhaupt schon ausführbar?

Wir denken, nein. Aber trotzdem war gleich anfangs eines klar. Und wieder tritt uns der tiefe Unterschied zwischen Germanenthum und Romanenthum entgegen. Es ist auch für die heutige Zeit von hoher Wichtigkeit sich das zu vergegenwärtigen. Die einen dachten, die Folge jenes Beschlusses sei nun auch wirklich die Aufgabe, durch die europäische Gesetzgebung diese Kirche neu zu gestalten, und sie der Verfassung unterzuordnen; die andern dagegen dachten sich dabei nichts als das Recht des Concils auf die Herstellung des einheitlichen Pabstthums. Es lag eine ganze Welt zwischen beiden Auffassungen. Was sie bedeuteten, werden wir gleich sehen.

Denn sowie jener Beschluß gefaßt war, fragte es sich, was jetzt weiter zu geschehen habe. Aber wie stets in so großen Dingen, lag das Programm für die Arbeit des Concils in diesen Dingen selbst. Sowie einmal die Herrschaft der Gesetzgebung über die Vollziehung festgestellt war, lagen drei positive Fragen vor, über welche jene zu entscheiden hatte. Die erste war die nach der Einheit des christlichen Glaubens, die sog. „causa fidei“. Es war kein Zweifel, daß dieser Glaube auf allen Punkten erschüttert war; wer von den Geistlichen die Vergangenheit kannte, mußte erkennen daß eine Zeit vorlag fast genau wie die des nicänischen Concils. Das Natürliche und Einfache war es, um der Wirrung ein Ende zu machen, jetzt eine christliche Confession aufzustellen. Aber da zeigte es sich, daß Europa gegenüber der Bibel einerseits und der Kirche andrerseits dazu einfach nicht fähig sei. Ein christliches Bekenntniß wird nicht einmal versucht. In der That, eigentlich war auch niemand nach Constanz gekommen um ein solches für Europa zu formuliren; die Weltlichen vermochten es nicht, die Geistlichen konnten es nicht wollen. Was blieb da übrig, um nun dennoch

jene fides zur künftigen Grundlage der europäischen Christenheit zu machen? Nichts anderes als mit der höchsten Gewalt der neuen Gesetzgebung statt der Aufstellung eines Glaubensbekenntnisses dasjenige zu verfolgen, was damals jedem christlichen Glauben feindlich entgegenzutreten schien. So begann die erste legale Ketzerverfolgung; die Grundsätze Wiclifs (1324—1384 in Oxford), die Läugnung der Ohrenbeichte, des Mysteriums der Transsubstantiation und der Berechtigung der Kirche zum Ablaß, die Huß (geb. 1369 zu Hussinetz, 1398 Professor in Prag, 1402 Rector daselbst, seit 1412 im Bann) zum Gegenstand seiner theologischen Lehre gemacht, wurden verdammt, Huß 1415 verbrannt, Hieronymus sein Freund und Glaubensgenosse desgleichen (1416). Das war die erste That des Concils. Wir dürfen das Einzelne nicht verfolgen; es ist bekannt genug. Aber will man eine Erklärung dieses sonst unglaublichen Vorganges, so gibt es nur eine. Die europäische Versammlung betrachtete jenes Verbrechen der Verbrennung der Ketzer als das, was unsere Zeit ein sacrificio dell' intelletto nennt; es war ein Opfer, das sie brachte um den Beweis zu liefern, daß sie Christenthum und Kirche an sich nicht etwa erschüttern, sondern unbedingt an dem „christlichen" Glauben festhalten und nicht etwa das Christenthum sondern nur die Kirche mit ihrer Gesetzgebung reformiren wolle. Mit jenem unglücklichen Verdammen des freien Gedankens schien aber nun auch dem Christenthum genug gethan; die Kirche konnte dem Concil der Weltlichen nicht mehr die Erschütterung der fides catholica entgegenhalten; dem Gewissen der Gläubigen war sogar gegen ein kaiserliches Wort genügt, und wenig mochten die Unverständigen daran denken, wie viel tausend Scheiterhaufen sich an dem des Huß entzünden würden. Denn wenigstens schien jetzt das gesichert, was das Concil zusammengebracht; der Tod der beiden Prager Professoren schien endgültig dem Concil die Weihe gegeben zu haben, nunmehr diese Kirche von Grund aus durch seine Gesetzgebung zu reformiren. Die causa fidei war erledigt; jetzt sollte das Concil die causa reformationis der Kirche in Haupt und Gliedern in seine Hand nehmen.

Und da zeigte es sich nun, was dies unselige Concil eigentlich mit der Verdammung des Huß gethan hatte. Eben jene fides, um derentwillen man Huß hingeopfert, konnte kein Mensch formuliren; nur auf einem Punkte stand geschrieben was sie eigentlich sei, und das war das Decretum mit seinem Satze, daß nur die sedes apostolica über die fides zu entscheiden habe — valet ad fidem catholicam Apostolicae sedis autoritas. Nun wollte das Concil denn doch im Namen eben dieser fides catholica die ecclesia reformiren — wer konnte denn nun entscheiden ob eine solche reformatio mit dieser fides harmonire

oder nicht, wenn nicht eben jene sedes apostolica, der Pabst selber? War also eine Reformation ohne einen Pabst katholisch möglich? Nein. Vor allem daher mußte das Schisma der Päbste aufhören; das war klar, und alle drei Päbste werden vom Concil abgesetzt oder dankten ab. Jetzt aber gab es gar keinen Pabst. Konnte nun das Concil den Pabst vertreten? Es scheute zurück vor diesem Gedanken. Konnte es also ein Kirchengesetz machen ohne Zustimmung eines Kirchenhauptes? Das canonische Recht erklärte das für unmöglich. Man mußte daher nach diesem Princip vorher einen Pabst einsetzen, und mit diesem dann die Reformation machen. Dem trat aber die zweite große Partei im Concil entgegen. Für sie sollte die reformatio die Hauptsache, und die unio, die Einsetzung des Pabstes, nur der Abschluß dieser Reformation sein. Die Frage hatte zunächst ihre praktisch formale Schwierigkeit. Warten mit der Pabstwahl bis ein solches Kirchengesetz, eine Reformation in Haupt und Gliedern, fertig war? Und wie nun, wenn nachher der Pabst seine Zustimmung ganz oder theilweise versagte? Wer sollte unterdeß die Einheit der Christenheit aufrecht halten? Wer sollte die Kirche regiren? Konnte das Concil als solches daran denken? So hatte die Hälfte des Concils formell sehr gute Gründe dafür, daß die Pabstwahl, die causa unionis, der causa reformationis voraufgehen müsse. Aber in der That handelte es sich um etwas viel Entscheidenderes, und das fühlte wiederum die große Partei der reformatio sehr wohl heraus, obgleich die der unmittelbaren Pabstwahl es mit allen Mitteln der Intrigue zu verdecken suchte. Es war nämlich klar, daß wenn die Pabstwahl vor der Reformation des kirchlichen Standes eintrete, ein so gewählter Pabst nur nach dem jetzt geltenden Kirchenrecht gewählt werden könne. Nach dem jetzt geltenden Kirchenrecht aber blieb der einmal gewählte Pabst Stellvertreter Gottes und durfte nicht einmal, auch wollend, sich dem Gesetze des Concils unterwerfen; eine Pabstwahl vor der reformatio hieß daher selbst rechtlich die letztere von dem zu Reformirenden abhängig machen. Wohin das aber in der Kirche führe, sehe man in ganz Europa. Also die causa reformationis vor der causa unionis!

So traten sich die Ansichten entgegen. Wer den Gang der Dinge beobachtet hat, weiß daß es keine Ansichten waren. Es war der, in seine letzte praktische Form zugespitzte Kampf der zwei Principien, die Europa bewegten. Siegte die reformatio vor der unio, so stand von jetzt an der Pabst unter einer Wahlcapitulation wie der deutsche Kaiser, und die gesetzgebende Gewalt hatte sich die vollziehende unterworfen; siegte die Wahl des Pabstes vor der reformatio, so hatte die vollziehende Gewalt die absolute Souveränetät über die gesetzgebende ge-

setzt. So tief, so gewaltig war dieser Gegensatz, daß er nicht mehr, auch durch den größten Einzelnen nicht, ausgetragen werden konnte. Jetzt traten Gerson und die andern Leiter der öffentlichen Meinung im Concil in den Hintergrund. Größere Factoren mußten auftreten, um das zur Entscheidung zu bringen, was die Völker fühlten ohne es sich selbst recht sagen zu können. Und da zeigte sich nach dem Vertrage von Verdun zum zweitenmal die Bedeutung jener Linie, welche die Geschichte zwischen den eigentlichen Germanen und den Romanen als eine der großen Grundlagen der europäischen Entwicklung gezogen hatte. Das Bewußtsein der Germanen sagte ihnen, daß sie nun und nimmermehr sich einem solchen Absolutismus in Glaubenssachen unterwerfen konnten; den Romanen dagegen war das durch ihre Artung wie durch ihre alte Tradition keinesweges undenkbar. Der Kampf war dauernd und lebhaft; aber hier war kein Raum für Gründe und Dialektik; die Völker selbst traten aus einander. Es war von Anfang an klar, daß das Germanenthum für die reformatio vor der unio, das Romanenthum für die unio vor der reformatio sein werde. Die beiden rein germanischen Nationen, die deutsche und die englische, waren demgemäß entschieden, ihrem Wesen getreu, für die Aufstellung einer europäischen Kirchengesetzgebung als Grundlage der europäischen Stellung der katholischen Kirche in Europa, die auch sie ja erhalten wissen wollten; die romanischen Nationen dagegen — es ist indeß dabei wohl zu beachten daß verhältnißmäßig wenig weltliche Fürsten aus Frankreich und Italien zugegen waren — wollten vor allen Dingen den absoluten Pabst wieder an der Spitze der Christenheit. Die Abstimmung sollte nach Curien — nationes — erfolgen; zwei Curien standen somit voraussichtlich den andern zwei Curien gegenüber: Germanenthum und Romanenthum begannen zu erkennen, daß in der wichtigsten europäischen Frage ein Pactiren zwischen beiden nicht möglich sei, und Europa begann sich zunächst auf diesem Gebiet in die zwei großen Gruppen zu spalten, die von da an über das Schicksal des Welttheiles entscheiden sollten. Wo aber sollte zunächst für das Concil diese Entscheidung gefunden werden?

Da kam es der streng kirchlichen Partei in den Sinn, daß jenseits der Pyrenäen sich schon lange ein eigenthümliches, selbstgeartetes und streng kirchliches Leben entwickelt habe. Schon der Pabst Benedict XIII. war nach Spanien geflohen, wie seiner Zeit Johann XXIII. sich dem österreichischen Herzog Friedrich in die Arme geworfen, um gegen das „weltliche" Concil bei einem streng kirchlich gesinnten Herrn Schutz zu suchen. Freilich, der Oesterreicher mußte sich und seinen Pabst dem Ausspruch des Kaisers unterwerfen; Spanien aber konnte man doch von Constanz aus nicht in den Bann thun. Da ging der Kaiser Sigis-

mund selbst nach Spanien, um dies Land und seinen Pabst der Einheit **der Christenheit** zu gewinnen. Es dauerte lange bis er zurückkehrte (**1417**). Allerdings brachte er dann die Zustimmung Spaniens zur Absetzung Benedicts XIII. mit. Aber neben ihr ging eine zweite Bewegung einher. Ob Kaiser Sigismund, ein ehrlicher aber kein tiefblickender Fürst, sie erkannt hat? Die stille Bedingung der Spanier für ihre Zustimmung zum Ausspruch des Concils über ihren Pabst war, daß sie jetzt als die fünfte europäische Nation im Concil mit eigener Curiatstimme eintreten sollten. Konnte man eigentlich etwas dagegen haben, nachdem sie sich in der Absetzung Benedicts XIII. diesem europäischen Concil ja doch freiwillig unterworfen hatten? Die beiden römischen nationes oder Curien begrüßten mit Jubel die Forderung Spaniens; die germanischen, statt dem neu eintretenden Spanien das durch die calmarische Union soeben geeinigte Skandinavien entgegenzustellen, gaben nach. Die Spanier traten ein. Jetzt war die Sache entschieden. Drei Curien standen gegen zwei. An dem Princip der Majorität auch in dieser gesetzgebenden Versammlung war nichts zu ändern. Die Abstimmung fiel aus für die Romanen. Kaum waren die Spanier — soviel wir sehen lauter streng geistliche Abgeordnete der Kirche — eingetreten, als auch (Nov. 1417) sofort die Neuwahl des Pabstes, Martins V., beschlossen und durchgeführt ward. Mit verhaltenem Hohne machten dabei die Romanen den Germanen die Concession, daß in die Pabstwahl die Clausel eingefügt wird „de fienda reformatione post electionem". Gab es jemand im ganzen Concil der daran glaubte? Die Sache der europäischen Kirchengesetzgebung war endgültig verloren. Das Princip des canonischen Pabstthums hatte gesiegt. Der Versuch, nach der Wahl des Pabstes nunmehr die reformatio wirklich in die Hand zu nehmen, war denn doch kaum etwas anderes als ein leeres Schauspiel. Der neue Pabst verstand die Lage der Dinge und seine Stellung besser. Seine einfache Antwort auf jene schwächlichen Reformversuche war, daß er, soeben gewählt durch das Concil das sich für eine europäische gesetzgebende Gewalt gehalten, sich selbst sofort über das Concil stellte, und es wenige Monate nach seiner Wahl aufhob. Es ging still aus einander. Das war das Ende dieser in ihrem Anlauf so großartigen Erscheinung. Ein zweites europäisches Concil ist nie wieder zu Stande gekommen. Das Pabstthum aber hatte das Concil, mit dem Princip der durch kein Gesetz gebundenen Souveränetät, der Absolutismus seiner individuellen Herrschaft aber das Princip der Verfassung auch in kirchlichen Dingen endgültig überwunden. Damit schien allerdings eines gewonnen; die Grundlage der alten europäischen Einheit war auf dem Punkte scheinbar wieder hergestellt, auf dem Karl der Große sie

errichtet, in der Herrschaft des Pabstthums. Allein jetzt kam die große Frage, ob nunmehr auch die wirkliche Einheit der „Christenheit“, deren tiefe Erschütterung eben jenes Concil ins Leben gerufen, damit gesichert sein könne, daß die alten Grundsätze des canonischen Pabstthums, unter deren Herrschaft eben die Christenheit so tief zerrüttet war, mitten in der neuen Bewegung des europäischen Lebens wieder in voller Lebenskraft zur Geltung gelangten?

Wir nun haben an dieser Stelle diese Frage nicht weiter zu verfolgen, so wenig als wir neben Hüblers trefflichem Werke (Die Constanzer Reformation, 1867) neuen Stoff zu der Geschichte jener großen europäischen Tagsatzung hinzuzufügen vermögen. Allein das was nunmehr unserm speciellen Gebiete gehört und womit das Constanzer Concil auf das entscheidendste in die Geschichte des europäischen Bildungswesens eingegriffen hat, das müssen wir als Schluß des Bildes, dessen Umrisse wir zu geben versucht, und als das verbindende Glied alles Vorhergehenden mit dem Folgenden hier zusammenfassen. Es wird für , › er die bisherige Entwicklung betrachtet hat und von ihr aus einen Blick in die folgenden Jahrhunderte wirft, nicht schwer sein, diese Dinge in ihrer ganzen Tragweite zu verstehen.

Das erste große Ergebniß des Constanzer Concils war die durch die stillschweigende Unterwerfung der germanischen Nation unter die romanischen und ihr Pabstthum eigentlich vollkommen erklärliche und von da unerschütterlich feststehende Ueberzeugung des Pabstthums, daß seine alte, absolut souveräne Stellung in der ganzen Christenheit künftig eine nicht mehr anzutastende sei. Die Möglichkeit und die Berechtigung eines europäischen Concils, mit ihm die neue europäische Kirchengesetzgebung, und mit ihr das Princip der Verantwortlichkeit des päbstlichen Absolutismus gegenüber den Geistern wie den Völkern, gegenüber der Wissenschaft wie den Staaten Europas, waren für die päbstliche Kirche künftighin endgültig beseitigt. Die Folge war zunächst die volle Mißachtung jeder Bewegung gegen das aufs neue sanctionirte römische Kirchenthum, und da wo sich ein Gedanke oder eine Hand gegen dasselbe erhob, der jetzt zum öffentlichen Recht erhobene Begriff des „Ketzerthums“, das nunmehr seinen Schwerpunkt nicht mehr in dem christlichen Glauben, sondern in dem von Europa anerkannten Recht das absoluten Pabstthums fand. Damit betrat die Kirche eine neue Bahn; und doch zeigte schon der hussitische Krieg, was dieselbe auf dieser Bahn zu erwarten hatte!

Die zweite, fast noch ernstere Folge dieses Concils für das Staatenleben Europas erschien auf dem Gebiete der neuen, öffentlichen Rechtsbildung in den Verfassungen der in ihrer ersten Entwicklung begriffenen

Staaten Europas. Die weltlichen Fürsten hatten Theil genommen an jenem merkwürdigen Kampf der beiden europäischen Principien. Ob sie denselben ganz verstanden oder nicht, Eines hatten sie aus ihm mitgenommen. Es war das Gefühl daß die Kirche nicht bloß für sich, sondern für alle Staaten Europas für das große Princip des Absolutismus und damit der Unverantwortlichkeit jedes Souveränes den Sieg gewonnen. Es war damit natürlich, daß sich von da die Idee der strengen Kirchlichkeit mit der der absoluten Souveränetät jedes Oberhaupts allmählig, stillschweigend aber unzertrennlich, verband. Und das wieder ward kein bloß romanischer, sondern ein europäischer Gedanke. Von da an sehen wir den Grundsatz in allen Staaten Europas zur Geltung gelangen, daß für jeden Fürsten in Europa die Unterwerfung unter die Kirche eine der Bedingungen des Gehorsams gegen die entstehende absolute Monarchie sein müsse und daß die Einheit der Confession die Einheit jedes Reiches bedeute und enthalte. Jede Ketzerei erscheint zugleich als Gefahr für den Thron, und in der Vertheidigung der kirchlichen Gewalt glauben die Fürsten auch ihre staatliche zu vertheidigen. Dadurch entsteht der Satz, der von da an die ganze Geschichte des europäischen Staatenlebens bis zum 19. Jahrhundert durchzieht, daß Absolutismus und strenge Kirchlichkeit Hand in Hand gehen; und nur von diesem europäischen Standpunkt kann die große, so schwer wiegende Identität der staatlichen und kirchlichen Herrschaft in Spanien, Frankreich, Italien, ja in England und in Deutschland ihre wahre Bedeutung empfangen.

Die dritte Folge aber, unter welcher Europa dann zweihundert Jahre lang so schwer zu leiden hatte, war eben das Auftreten Spaniens im europäischen Leben. Spanien hatte in Constanz den Ausschlag für Europa gegeben; der Grund zu seiner Vorstellung, eine europäische Großmacht zu sein, war gelegt. Das Schicksal wollte, daß diese Vorstellung durch die Entdeckung Amerikas ihren faßbaren Körper, und durch Karl V. ihre Rechtsgrundlage im deutschen Kaiserthum empfangen sollte. Mit Spaniens Auftreten beginnt daher die Zeit, wo das Romanenthum sich berufen glaubt, das Germanenthum sich definitiv zu unterwerfen, und das Reich Karls des Großen wieder herzustellen. An die Stelle des germanischen Kaiserthums der Christenheit tritt das romanische des strengen Katholicismus. Damit entspinnt sich der alte Kampf zwischen Germanen und Romanen. Die Scheidung Europas in zwei große Feldlager beginnt. Wir aber haben denselben nur auf unserm Gebiete, dem des geistigen Lebens und seiner Arbeit, zu verfolgen. Aber nach Jahrhunderten zeigt sich dennoch, daß grade er der entscheidende geworden ist.

So steht das Constanzer Concil da, ein Wendepunkt in der Geschichte Europas. Darum vor' allem, weil von jetzt an eben dieses Europa in der staatlichen Geschichte verschwindet, und die Staatenbildung auf Grundlage der nationalen Eigenart der Völker an seine Stelle tritt. Damit gewinnen auch Bildung und Bildungswesen eine neue Gestaltung. Seit jener Zeit — es ist als ob die alte Sage des Thurmbaues von Babel wieder lebendig geworden — fahren die einzelnen Völker gleichsam geistig aus einander, jedes von ihnen sein eigenes Leben sich selbst erbauend, jedes sein eigenes Schicksal sich selber vorbereitend. Und dennoch bleibt die große Idee der Einheit da lebendig, wo sie zuerst zum Ausdruck kann, in dem Gefühle der Gemeinsamkeit der großen historischen Gesammtaufgabe aller Völker unsers Erdtheiles. Aber alles das geht nicht plötzlich vor sich. Langsam zieht sich jede Nation in sich selber zurück, in dem eigenen Wesen und der eigenen Kraft suchend, was sie von dem untergegangenen alten Europa nicht mehr hoffen darf. Es entsteht eine verhältnißmäßige Stille in Europa während des 15. Jahrhunderts; in ihr bereitet sich das 16. vor. Eine neue Zeit will beginnen.

Darum nun verdient diese Zwischenepoche, die Zeit jenes 15. Jahrhunderts, ihre eigene Darstellung. Sie hat ihren eigenen Charakter und ihre eigenen Erscheinungen; auch für unser Gebiet. Es kommt darauf an, ob es gelingt, beide dem Verständniß faßbar zu machen.

Der Uebergang zur Epoche des staatsbürgerlichen Bildungswesens. Das fünfzehnte Jahrhundert.

Die beiden Elemente des Ueberganges.

Es ist nun wohl sehr verlockend an dieser Stelle aus unserem Gebiet in das der allgemeinen Geschichte hinüberzugreifen, und die Parallele zwischen den drei entscheidenden Zeitpunkten in der Entwicklung Europas, dem 9., dem 15. und dem 19. Jahrhundert, zu ziehen. Doch wir müssen uns jede eigentliche Charakterisirung des Bildes versagen, das sich hier vor uns ausbreitet. Nur des allgemeinsten Anknüpfungspunktes der politischen Geschichte an die des geistigen Lebens können wir nicht ganz entbehren.

Es braucht nicht wiederholt zu werden, daß das Concil von Constanz trotz seiner hohen historischen Bedingung dennoch eigentlich nichts neues geschaffen hat. Es hat nur dasjenige zum vollen Ausdruck gebracht, was sich seit dem 13. und 14. Jahrhundert vorbereitet. Im politischen Sinne besteht das in der Auflösung des germanischen Weltreiches in nationale staatliche Gestaltungen. Und auch die sind nichts

weniger als fertig. Wie sich nun das im Einzelnen zwischen den verschiedenen Ländern und entstehenden Reichen in Krieg und Frieden bewegt und gestaltet, haben wir hier nicht zu verfolgen. Nur daß der Leser sich dabei vergegenwärtige, wie schon jetzt in jedem jener Staatenbildungen dasjenige sich zu bethätigen anfängt, was Jahrhunderte hinaus das zu bilden bestimmt ist, was wir den Charakter dieser einzelnen Staatenbildungen nennen müssen. Italien, des einheitlichen Volksbewußtseins noch entbehrend, zerfällt in lauter selbstherrliche örtliche Staaten; Spanien, das durch die Gewalt der Waffen aus seinen beiden Elementen, dem germanisch-romanischen und dem maurischen, zu einem Ganzen verschmilzt, beginnt unter die Herrschaft dessen zu fallen was es als Bundesgenossen betrachtete und was sich stärker bewies als sein Trachten nach ritterlicher Ehre, das Kirchenthum; Frankreich wird ein königlicher Staat mit allen Folgen der absoluten Souveränetät; England wird das Vorbild aller parlamentarischen Staatenordnung, in Deutschland und Skandinavien dagegen überwältigen das Princip und die physische Macht der Grundherrlichkeit alles öffentliche Recht, und die Einheit geht zu Grunde an dem örtlichen Privilegium der Theile gegenüber dem Ganzen. Es ist Sache der Weltgeschichte, dies Bild im Einzelnen zu Ende zu denken. Was nun hier sich politisch und national vollzieht, das reflectirt sofort in dem zweiten gleichberechtigten Factor der Geschichte, dem Leben des Geistes in Europa. Daß in dieser Verschiedenheit auch die Bildung und durch dieselbe auch das Bildungs**wesen** dieser Staaten nicht das gleiche bleiben kann, ist klar. Wir haben bereits die mächtigen Elemente der nationalen Entwicklung, wie sie sich innerhalb der bisher noch immer alles überragenden Idee der germanischen Einheit und der Christenheit erhalten und stärken, zur Anschauung gebracht. Als nun mit dem 14. und 15. Jahrhundert die erstere in der Idee des deutschen Kaiserthums, die zweite in der Idee des Pabstthums sich auf ihr Ende vorbereiten, da ist es natürlich daß jetzt auch Bildung und Bildungswesen jene ursprüngliche Einheitlichkeit verlieren wie sie das Ideal Karls des Großen gewesen. Das 15. Jahrhundert mit seinem Constanzer Concil macht das letztere unmöglich; das 16. gibt alsdann der nationalen Entwicklung ihre Körperlichkeit in der entstehenden Souveränetät der Einzelstaaten, im 17. ist das alte Europa auf allen Gebieten verschwunden, und eine ganz neue Ordnung der Dinge hat Platz gegriffen.

Die nächste Frage die damit dem Leben und der Zukunft Europas vorgelegt ward, war nun die, ob mit jenen Erscheinungen **alle** Gemeinschaft und Einheitlichkeit aus unserm Welttheile zu Grabe getragen sei. Wenn nun das was wir früher gesagt, wirklich den Kern der Welt-

geschichte berührt hat, so ist wenigstens unsere Antwort hierauf wohl eine einfache. Jene Auflösung war doch zuletzt nur eine Auflösung der Form, nicht des Inhalts der Geschichte unsers Welttheiles. Wie nun dieser gemeinsame Inhalt in demjenigen thätig geblieben ist was wir das eigentlich europäische Staatenleben nennen, und wie er sich selbst jetzt seinen Grundgedanken in der neuen Politik, seinen Organismus in Gesandtschaften und Congressen aller Art, seine Formen in der Diplomatie, sein Rechtsleben im neuen Völkerrecht geschaffen hat mit jahrhundertelanger Arbeit, das zu verfolgen ist nicht unsere Sache. Aber was in dieser Weise im Staaten- und Rechtsleben lebendig bleibt, das konnte denn doch auch im geistigen Leben nicht untergehen. Es ist wahr, daß das letztere jetzt nicht mehr jenen Stempel der formalen Gemeinschaft oder einer ausgesprochenen Einheit in den Grundlagen der Anschauungen wie der bildenden Arbeit besitzt, die dasselbe bisher so leicht verständlich gemacht. Jene Gemeinschaftlichkeit der geistigen Welt Europas muß auf einem andern Gebiete gesucht werden. Aber sie ist da, und sie ist so gewaltig, daß sie selbst in dieser Zeit alle Besonderheit überragt, und uns mitten in der Verworrenheit der positiven Thatsachen und dem was wir die Nationalisirung und Verörtlichung in Bildung und Bildungswesen nennen können, den ächten, unverwüstlichen Kern des germanischen Geistes wieder in seiner Arbeit zeigt. Hat das Staatenleben die Einheit verloren, so ist das Geistesleben noch immer ein gemeinsames. Das Band das alle verbindet, ist noch immer da. Neben der Geschichte der europäischen Staaten gibt es vor allem auf diesem Gebiet noch eine Geschichte Europas. Denn noch immer gibt es neben nationaler Cultur und Bildung eine europäische Wissenschaft und eine europäische Gesittung, wie seit Karl dem Großen. Nur macht dies Gesammtleben Europas grade im 15. Jahrhundert den entscheidenden Schritt in seine neue Epoche hinein, und das worin es das vollzieht, empfängt schon damals jenen Namen, der noch heute uns die Anschauung der Selbständigkeit des Charakters dieser Uebergangsepoche verstehen läßt. Wir nun deuten denselben, damit aus der Empfindung der Sache ein fester Begriff werde, nach unsern grundlegenden Sätzen im Anfange unsers Werkes. Bis zum 15. Jahrhundert hat die europäisch-germanische Gesittung auf den Elementen des kirchlich-christlichen Glaubens beruht, und die Arbeit des Wissens als ein Sondergebiet mit eigener Aufgabe betrachtet und dieselbe ihren eigenen, das eigentliche Volksbewußtsein noch nicht erfassenden Weg gehen lassen. Der langsame Untergang des Urchristenthums in der Kirche löst aber jetzt das Leben Europas von dieser Basis los; an die Stelle der Tradition tritt die selbstthätige Arbeit, an die Stelle des Gebundenseins an Wort und

Autorität die freie Selbstverantwortlichkeit des Gedankens, die gesammte Gesittung beginnt von der sich auf allen Gebieten entwickelnden Wissenschaft durchdrungen und beherrscht zu werden, und diese, jetzt die europäische Gesittung erzeugende freie Wissenschaft ist der Humanismus.

Unsere Geschichtschreibung ist ihrerseits nun schon viel zu weit, um nicht die Welt der geistigen Thatsachen als ebenbürtig neben der der materiellen zu erkennen. Es wird daher jedem verständlich sein wenn wir sagen, daß der Humanismus der mit dem 15. Jahrhundert zum Durchbruch gelangt, in der europäischen Geschichte, im wesentlichen Unterschiede von der nationalen, einen ganz selbständigen, in seiner Weise historisch functionirenden Begriff bildet. Allein derselbe scheint, vielleicht grade deßhalb, keinesweges ein recht klarer zu sein. Wir aber für unser Gebiet können einer vollen Klarheit über denselben nicht entbehren. Es ist wahr daß er einen Uebergang enthält und bedeutet, und daß es nicht thunlich ist, ihn ohne seinen historischen Causalexus mit der Vergangenheit zu fassen. Aber er gewinnt doch seine feste Gestalt eben erst in diesem Verhältniß seiner einzelnen Gebiete zu dem Ganzen, dessen Entwicklung wir bisher verfolgt haben. Und so wird es erklärlich und verzeihlich, wenn wir den Versuch wagen, den eigentlichen Inhalt dieses culturhistorischen Begriffes oder dieser culturhistorischen Thatsache, wie man will, als den Schlußpunkt der bisherigen und zugleich als den Anfangspunkt der neuen Zeit zunächst in der Bildung und dann im Bildungswesen zu erfassen.

Der Humanismus.

Erster Theil.

Der Humanismus und die Bildung.

Wir glauben, indem wir das Wesen des Humanismus zu erfassen suchen, daß es wenig Punkte in den bewegenden Kräften der Weltgeschichte gibt, die in höherem Grade als der Humanismus es fordern, daß man für ihr ganzes Verständniß auf das innerste Wesen der geistigen Bildung selber zurückgreife. Denn die allgemeine Empfindung von dem was der Humanismus bedeute, ist wohl jedem gegenwärtig, und ebenso nahe liegt es zu sagen, daß der Humanismus in dem Loslösen von der bisherigen rein autoritativen und beschränkten Gestalt sowohl der Wissenschaft als der Lehre bestanden habe, und die Selbstthätigkeit des Geistes in Schrift und Wort, in Lehrer und Schüler bedeute. Allein eine auch nur theoretische Gränze und eine faßbare Gestalt desselben ist damit nicht gegeben. Für unsern Zweck aber muß es darauf ankommen, aus

dieser Unbestimmtheit der Vorstellung über jene so entscheidende Thatsache hinauszukommen, um den jetzt folgenden Gang der Dinge in seinen bewegenden Kräften klar zu übersehen. Darum muß ein Eingehen auf jenen Begriff hier gestattet werden.

In allen Gebieten der menschlichen Erkenntniß, mögen sie Namen haben welchen sie wollen, gibt es zwei Grundformen von denen aus ich dieselben einerseits erfassen, und andrerseits lehren kann. Ich kann ein jedes solches Gebiet zuerst als ein für sich bestehendes und sich in sich selber genügendes auffassen, und ich kann zweitens dasselbe in Erkenntniß wie in Lehre mit dem Bewußtsein durchdringen, daß es nur einen Theil eines höheren Ganzen bildet, welches seinerseits diesem Theil zuletzt immer erst sein rechtes Leben und seine höhere Wahrheit gibt. Bleibe ich auf dem ersteren Standpunkt stehen, so folgt daß derselbe mich für jedes Einzelgebiet alles was nicht in dasselbe hineinfällt, als nebensächlich, ja als ein Störendes betrachten läßt; die Gränze die in der bestimmten Sache liegt, wird daher zur Gränze meiner Bildung selbst, und jenes geistige Genügen das mit der Begränzung des Objects gegeben ist, wird meist unbewußt zum Genügen an mir selber. Und da nun die höchste Wahrheit für alle Erkenntniß eben erst in der Gemeinschaft alles Erkannten liegen kann, so ist durch jene Begränzung im directen Gegensatz zu diesem obersten Gesetze aller menschlichen Forschung das Streben nach dem Wahren an sich ausgeschlossen, und an die Stelle der Idee jener höchsten Einheit, gegeben durch eine höhere Anschauung des Ganzen, tritt die letzte Begründung durch die Autorität dessen, der als Meister anerkannt ist. Damit ist die Mühe des selbstthätigen Denkens ausgeschlossen. Die Autorität in allen Formen bedeutet, daß ich das Wissen glauben muß. Ist dem aber so, so wird eine solche Auffassung auch alsbald die Lehre beherrschen, und in der Form des Unterrichts zur Geltung gelangen. Beide werden dem Lernenden nie mehr geben wollen, und damit zuletzt auch nicht mehr zu geben vermögen, als das wodurch eben jene Autorität als solche noch angelernt werden kann. Die eigentlich belebende Kraft in der geistigen Arbeit verschwindet; gegenüber der Autorität, welche der Glauben des Wissens enthält, wird das Maß der formalen Aneignung fremder Weisheit zum Maße der eigenen geistigen Bildung, der forschende Gedanke ein Unrecht gegen die letztere, und das Bedürfniß nach höherer Entwicklung muß absterben, weil eben die höchste in der gegebenen Autorität selber schon gegeben ist. So entsteht ein Lehrwesen, dessen Charakter es ist, den Unterricht selbst so einzurichten, daß das Bedürfniß auch nach etwas anderem als nach der Kenntniß und Erklärung der Autorität aufgehoben werde. Nun aber ist es ein Grundgesetz für alle Bewegung welche Bildung er-

zeugt, daß wenn eben dieses Bedürfniß nach freier und selbstthätiger Anschauung nicht bereits in den jungen Geist hineingepflanzt wird, der ältere es verliert, ja es hassen lernt. Gelangt daher die gesammte geistige Arbeit zu dem Punkte, auf welchem aus der strengen Scheidung der einzelnen Gebiete in Wissen und Lehre die Unterwerfung unter die Autorität, mit ihr das Glauben statt des Wissens, mit ihm das Anlernen statt des eigenen Denkens, und mit alle dem eine Lehre und ein Unterricht werden, welche jeden einzelnen Theil der Bildung sich rein durch sich selber genügen lassen, und die lebendige Berührung mit den andern Gebieten principiell ausschließen, so ist die unabweisbare Folge der Stillstand des geistigen Lebens, der Haß gegen den Fortschritt, und der Absolutismus in der Wissenschaft.

Sowie sich dagegen das Bewußtsein Bahn bricht daß die Wahrheit in menschlichen wie in göttlichen Dingen weder in dem einzelnen Theile noch in dem einzelnen Individuum sich erschöpfen kann, sondern daß alles was in Gottheit, Menschheit und Natur da ist, sich gegenseitig bedingt und daher auch gegenseitig erklären soll, so ist nicht bloß das Glauben im Wissen und mit ihm der Absolutismus der in jeder Autorität liegt gebrochen, sondern auch die Begränzung der Erkenntniß auf ein bestimmtes Gebiet schlägt um in ihr Gegentheil, und jedes Einzelgebiet strebt zum Ganzen der menschlichen Erkenntniß, um in ihm sein letztes Verständniß zu suchen. Ist so für die Autorität das Ueberschreiten der Begränzung die eigentliche Gefahr ihrer Herrschaft, so wird für jene zweite Grundauffassung eben diese Begränzung selber zur Gefahr für alle geistige Entwicklung, und, im tiefen Gefühl für alles was damit gefährdet wird, beginnt deßhalb die letztere zunächst, die Scheidewand zwischen den Wissensgebieten auf irgend einem Punkte zu durchbrechen und nach der höheren Gemeinsamkeit aller menschlichen Erkenntniß zu suchen; die Brust öffnet sich der höheren Empfindung für die große Einheit des Weltlebens, der Blick erweitert sich, die Nähe des Ganzen wird zum Maßstabe für den Werth des Einzelnen, der individuelle Hochmuth macht der innerlichen Bescheidenheit Platz, und die Gemeinschaft der Arbeit erhebt das Bewußtsein in jedem Theile derselben, einem Höheren zu dienen. Jetzt aber ist damit nicht bloß dem Fortschreiten des Geistes im allgemeinen die Bahn gebrochen, sondern jetzt senkt sich diese Anschauung von der Arbeit des Fachwissens auch in die der Lehre und des Unterrichts hinab, und weiß auch hier ein hundertgestaltiges neues Leben zu entwickeln. Denn jenes Bewußtsein des Lehrenden, daß alles Wissen des Einzelnen nicht aus abgeschlossenen sich selbst genügenden Körpern bestehe, sondern daß von jedem einzelnen Punkte des Lernens die großen Linien bis in die Anschauung des Ganzen

hineingehen, dringt mit stiller Gewalt auch in den Geist der Lernenden hinein; jetzt erfährt auch die beginnende Bildung, ja schon der erste Unterricht daß es eigentlich keinen Punkt gebe auf dem er sich endgültig genügen lassen dürfe; die Erkenntniß daß der Gegenstand des Unterrichts doch nur zuletzt ein Mittel sei um sich ein größeres, das ganze Leben des Daseienden erfassendes Bild zu gewinnen, und erst in diesem seine geistige Befriedigung zu suchen, erfaßt schon den jungen Geist; es erweckt die Kraft in der Mitte dieser gewaltigen Welt sich auf sich selber zu verlassen, und jener wunderbare Proceß in aller Wissenschaft und Lehre tritt ein, in welchem wenn der Geist des Lehrers den des Schülers erhebt, der Geist des Schülers die Arbeit des Lehrenden zu tragen und zu kräftigen weiß. Das ist der Punkt, auf welchem im Leben des Geistes eine neue Bewegung beginnt; es ist ihr Wesen, nicht etwa an ein bestimmtes Lehr- oder Unterrichtsgebiet gebunden zu sein, sondern sie erfaßt jeden, wenn auch noch so besonderen Theil der arbeitenden Bildung, eröffnet für jeden das Ahnen einer höheren Gemeinschaft mit allen, versteht es die Hochachtung vor dem Geleisteten von der Unterwerfung unter den Inhalt desselben zu scheiden, und lehrt so die freie Selbstthätigkeit des Individuums mit dem Gefühle der sittlichen Verantwortlichkeit gegen die Gemeinschaft der geistigen Entwicklung verbinden. Mit diesem Princip gibt sie der Arbeit des Geistes die freie Unendlichkeit wieder, aber nicht als die einfache Negation des Besonderen, sondern als die Erhebung der Aufgabe Aller über das was der Einzelne geleistet; das Bewußtsein von der organischen Einheit alles Wissens beginnt schon in dem Geiste der untersten ersten Bildung zu reflectiren, und hier ist der Punkt auf welchem die höhere Bedeutung dessen recht verständlich wird, was wir früher die Methode der Lehre und des Unterrichts genannt haben. Die wahre Methode des Unterrichts ist diejenige welche aus einer systematischen zu einer organischen wird, das heißt diejenige welche das Bewußtsein selbst hat und andern erweckt, daß alles was sie lehren mag niemals für sich Werth hat, sondern im organischen Zusammenhange mit dem höheren Erkennen steht das alle Gebiete zu umfassen bestimmt ist, und daß der wahre Werth dessen was ich gebe stets in dem liegt, was kein Theil für sich geben kann. Eben darum aber muß wieder diese organische Methode in ihrem ersten Princip für alle Gebiete in Wissen und Lehre ebenso einheitlich geartet sein, wie in ihrem letzten Ziele. Dieses Einheitliche aber liegt darin, daß alles wahre und selbstthätige Wissen und Können nicht aus der Befolgung äußerlicher Vorschriften und Ordnungen entspringt, sondern in Harmonie steht mit dem innersten Wesen der arbeitenden Persönlichkeit selber. Das aber nennen wir das Menschliche.

Und so geschieht es daß jede höhere Auffassung geistiger Bestimmung und Arbeit zuletzt, sowie sie den ganzen Geist der Menschheit erfaßt, zu dem wahrhaft Menschlichen als der selbstthätigen und selbstverantwortlichen Quelle aller geistigen Entwicklung zurückkehrt, in welcher am letzten Orte der unterste Unterricht mit der höchsten Bildung ein Ganzes ist. Das ist der — theoretische — Charakter dieser zweiten Auffassung von Wissen und Lehre.

Und jetzt wird es wohl kein Zweifel sein was wir meinen. Das bisherige Wissen wie die ganze bisherige Lehre war auf jedem Punkte in der zweiten, ständischen Epoche ein streng begränztes geworden, von der untersten schola bis zur Universität. Nach dem Untergange der Kritik der reinen Vernunft in der Scholastik war allenthalben die Herrschaft der Autorität eingetreten, von der niedersten Grammatik bis zu den höchsten Lehrgebieten. Die Form in welcher dieselbe herrschte war das autorisirte Lehrbuch, über dessen Inhalt keine Wissenschaft hinausging; die Aufgabe welche Bildung und Unterricht dieser Zeit allein stellten, war die Kenntniß und höchstens die Wortdisputation über die Aussprüche der gegebenen Autorität; der innere Zusammenhang war verschwunden, mit dem Gefühl für denselben die freie schöpferische Thätigkeit auf allen Gebieten der menschlichen Erkenntniß, und schon war der Haß der geistig Besitzenden gegen die geistig Arbeitenden wach und laut genug geworden, um neben der freien geistigen Bewegung auch schon die aufkeimende Methode derselben zu verfolgen. So war der Stillstand entstanden; aber der scheinbare Stillstand in der Bewegung erscheint in der Wirklichkeit als Verwirrung und Untergang. Das, wozu diese Zeit übergeht, ist eben das Wiederfinden jenes wahrhaft Menschlichen in Lehre und Wissen. Und eben dies Durchbrechen der Autoritätsherrschaft des geistigen Lebens zum Menschlichen ist das was wir den Humanismus nennen. Das letzte Wesen des Humanismus ist daher diejenige Bewegung in Wissen und Lehre, deren höchstes Princip und deren daraus entspringende Methode es ist, in jedes Einzelgebiet von Lehre und Wissenschaft die Verbindung mit dem Ganzen des Wissens, damit den Keim einer allgemeinen Weltanschauung zu legen. Und das war der Beginn der Zeit, in welcher wir heute in aller Wissenschaft und Lehre, wiederum von der untersten Schule bis zur höchsten Abstraction der Erkenntniß in Gedanken und Glauben, stehen.

So, denken wir, sind nun die zwei Dinge klar welche wir jetzt unter dem gemeinsamen Namen des Humanismus auch historisch zusammenfassen müssen. Der Humanismus des 15. Jahrhunderts ist keine Lehre, er ist keine Schule, er ist keine Theorie und hat keine specielle Anstalt oder specielle Literatur. Aber er ist zuerst ein großes

Princip, das Princip der Einheit alles Wissens und das der Heranbildung zu einer großen Gesammtanschauung in jedem Gebiet von Wissen und Lehre; dann ist er eine große Thatsache, die Thatsache daß das geistige Leben Europas, dem eigensten Wesen gehorchend, jetzt nicht bloß mehr in einzelnen hervorragenden Geistern, sondern in seinem Gesammtbewußtsein die Epoche der Schulzeit verläßt, und sich seinen eigenen selbstverantwortlichen Weg sucht. Der Humanismus hat daher kein System, bildet kein System, und bedarf keines; er ist die lebendige selbstthätige Kraft, welche jetzt die Elemente alles Gegebenen durchdringt, und statt der Autorität von jetzt an dasjenige als Maßstab erkennt, was sie sich selber gewonnen und geschaffen hat. Aber grade durch dieses Eindringen in alles was als Tradition, Autorität oder Ergebniß der bisherigen Epoche der Schulbildung der europäisch-germanischen Völker dasteht, ist derselbe keineswegs eine bloß abstracte Bewegung, und sehr irren die welche nunmehr meinen, man könne ihn durch die bloße Empfindung seines Lebensprincipes sich zur rechten Anschauung bringen. Denn den Thatsachen des bisherigen Bildungswesens gegenübergestellt, sind sie es die ihm sofort ganz bestimmte Gestalten geben. Es ist nichts verkehrter, als künftig noch von einem Humanismus im allgemeinen zu reden, und damit das historische Gefühl zu befriedigen. Enthält auch der Humanismus kein System an sich, so wird er doch sofort zu einem geschichtlichen Ganzen durch das, worin er sich geltend macht. Und das wird man sich wohl mit Klarheit vergegenwärtigen müssen.

Denn wenn es wahr ist, daß der Humanismus den Anfang der Epoche bedeutet in welcher die Gesittung Europas über die alte Sitte mit ihren einfachen Gliedern hinausgeht und die wissenschaftliche Bewegung und Bildung von da an zur Grundlage der Civilisation macht, so wird er wieder seine selbständige Bewegung je nach den elementaren Gebieten des Lebens erzeugen. Diese nun nannten wir die Erziehung, die geistige Arbeit der Wissenschaft in ihre besonderen Theile aufgelöst, und die Kunst. Wir müssen deßhalb festhalten, daß es die Aufgabe der künftigen Geschichtschreibung der geistigen Entwicklung sein wird, dem Humanismus in der Erziehung, in der Wissenschaft mit ihren einzelnen Gebieten und in der Kunst zu folgen. So wenig wir auch im Stande sind, den großen Forderungen zu entsprechen die sich daraus ergeben, so wollen wir dennoch versuchen dafür die Grundlinien zu ziehen, wenigstens um zu zeigen wie viel hier im Einzelnen zu thun ist.

Und dabei nun dürfen wir wiederholen, daß wir auch hier die Bildung des Humanismus an sich von demjenigen möglichst bestimmt

scheiden, was wir das Bildungswesen desselben nennen. Es ist unmöglich beide einfach in ein Ganzes zu verschmelzen; und wir denken, man wird sehen daß wir in dieser Unterscheidung wohl vollkommen Recht haben.

Das letzte nun, worauf wir dabei hinzuweisen haben, besteht darin, daß eben vermöge dieser seiner Natur der Humanismus allerdings für jedes Gebiet seine nationale Gestalt empfängt, aber zugleich eine europäische Erscheinung ist. Er ist es in der That der, nicht bloß in dieser Zeit, die Gemeinsamkeit des europäischen Lebens aufrecht hält; in ihn flüchtet sich seit jenem Jahrhundert alles, was mitten in dem Kampf und der Verwirrung aller Zeit noch das Bewußtsein in sich trägt, der Idee des höheren Menschlichen ihre weltgeschichtliche Mission zu erhalten. Das eben ist es, wodurch er weit über die Zeit hinausreicht die man gewöhnlich mit seinem Namen zu umfassen pflegt; in Wahrheit gehört er keinem einzelnen Volke und keinem einzelnen Jahrhunderte allein, sondern er ist eine welthistorische Bewegung, und die folgende Epoche wird zeigen wie er nicht etwa erst in ihr geschaffen wurde, sondern wie er, nachdem die Zeit seiner Unmittelbarkeit vorüber ist, in dem positiven Rechtsleben der einzelnen Staaten allmählig zum höchsten Princip des gesammten Bildungswesens aller europäischen Staaten wird.

Deßhalb wird nun auch wohl jeder Theil desselben wieder seiner eigenen Behandlung werth erscheinen.

A. Der Humanismus im europäischen Erziehungswesen.

Charakter.

Ob der germanische Geist es nun von den Griechen gelernt haben mag oder ob es eben die angeborene Gemeinsamkeit desselben mit den Elementen der antiken Welt ist, gleichviel, es steht fest daß er bei aller Hochachtung vor Bildung und Wissenschaft der erstern niemals die Erziehung neben der Bildung vergessen hat. Und als jene Richtung nun eintrat die wir den Humanismus nennen, da war es natürlich, daß dieselbe sofort im vollen Bewußtsein von der Bedeutung der Sache das eigentliche Erziehungswesen der germanischen Völker von der gründlichen Verkommenheit zu befreien trachtete, in die es seit dem 13. Jahrhundert durch die Schuld der Kirche verfallen war.

Nur mußte dieser Humanismus im Erziehungswesen sich naturgemäß an die beiden Grundformen anschließen, welche bis dahin dieses Erziehungswesen Europas beherrscht hatten. Wenn wir dabei auf die

karolingische Zeit und ihre Ideen den Blick zurückwerfen, so ist es leicht ihr bis zu der vorliegenden Epoche fast ausschließlich leitendes Princip sich wieder zu vergegenwärtigen. Der Gang der Dinge so gut als der tiefe, christliche Grundzug in dem Geiste der europäischen Völker hatte die allgemeine historische Anschauung festgestellt, daß alle Erziehung für das irdische wie für das künftige Leben in den Händen der Kirche sein müsse. Außer ihr gab es überhaupt noch keine selbständige Erziehung für jene Zeit, so wenig als es außer ihr eine Bildung gegeben. Die innigste Verbindung der Kirchlichkeit in Glauben und Ritus mit aller Erziehung stand im Bewußtsein der Völker fest, und kaum daß ein Einzelner es wagen mochte, diese hohe Mission der Kirche zu bezweifeln, die durch die tägliche Verbindung mit dem Schulunterricht, ja mit der Lehrthätigkeit der Universitäten ihre tägliche Bestätigung zu finden wußte. Eine neue Grundauffassung des Erziehungswesens mußte daher zunächst allerdings durch unerträgliche Mängel eben jener kirchlichen Erziehung für sich, zweitens aber in ihrer damals noch unerschütterten Verbindung mit der Bildung und ihrem Inhalte ins Leben gerufen werden.

Es ist nun eine traurige Aufgabe, die Geschichte des Versinkens alles europäischen Erziehungswesens dieser Zeit zu verfolgen. Wir haben für unsern Zweck dafür bereits genügendes angeführt. Aber es mußte wohl arg genug sein, wenn nicht mehr bloß die freie Poesie eines Dante, sondern ganz positiv angelegte Naturen wie Poggius Bracciolini (geb. 1380, † 1459), ein Mann der nicht etwa den Reflex der deutschen Bewegung gegen die damalige Kirche zum Ausdruck brachte (s. u.), sondern der als Gelehrter von hohem Range fünfzig Jahre in der päbstlichen Kanzlei diente, und als Staatssecretär der Stadt Florenz starb, schreiben mußte (Opera, Basileae apud Henricum Petrum, p. 309): „Ueber die Kardinäle wage ich meine Meinung nicht zu sagen — es wäre zu wünschen daß die Träger so hoher Würden sich weniger auf Geldsammeln und Verletzen von Recht und Gerechtigkeit legten.“ „Dasselbe gilt von den Bischöfen“ (O. p. 114). Entscheidend ist dann sein Urtheil über den Verfall des Mönchsthums. „Eine Art von Mönchen nennt sich Bettelmönche, ob es gleich scheint daß sie andere an den Bettelstab bringen, selbst faul, von fremdem Schweiß lebend; ein aufgeblasenes nichtsnutziges Geschlecht das sich nur zum Schein einem heiligen Stande weiht“ (p. 102). Hält man das zusammen mit dem selbst in seiner Obscönität so einschneidenden Hohne mit dem Boccaccio die ganze Geistlichkeit überschüttet, und mit der tiefen Mißachtung die Erasmus von Rotterdam jenem Mönchsthum unermüdet ins Gesicht wirft, so wird man den Mißmuth ganz Europas über jene Zustände

begreifen. Nun waren es aber grade diese Mönche, welchen die Völker Europas die Erziehung ihrer Kinder anvertrauen mußten. Die Erbitterung gegen jene wuchs; aber so lange sie immer noch ein Glied der Kirche, und durch die Heiligkeit und Herrschaft derselben geschützt waren, war hier nicht viel zu bessern. Da erschütterte das Pabstthum diese Kirche selber, und das Concil von Constanz zeigte, daß von der letzteren selbst gegenüber dem ganzen Europa keine Besserung zu erwarten sei. Jetzt wendete sich der Geist der Völker von ihnen ab, und es entstand eine große, alle Länder und in ihnen alle Literatur derselben erfassende Bewegung, deren nächstes Ziel die Entfernung der Kirche aus der Volkserziehung war, deren letzte Grundlage aber immer noch der Gedanke blieb daß die wahre Erziehung auf dem Christenthum zu beruhen habe. Diese Bewegung ist es, welche den Humanismus im europäischen Erziehungswesen bildet. Als solcher ist er im allgemeinen leicht verständlich; aber schon auf diesem Punkte tritt uns wieder der specifische Charakter der einzelnen Nationalitäten entgegen. Es ist nicht richtig, auch hier das Verschiedene durch einander zu werfen.

Denn dieses Gebiet des Humanismus, dem ganzen Leben Europas gemeinsam, zeigt es dennoch gleich von Anfang an zwei Grundformen, die erst im 16. Jahrhundert in einander übergehen, und ihrerseits stets mit dem Correlat aller Erziehung, der neuen Gestalt der ersten Bildung von der wir gleich reden, zusammengefaßt werden müssen. Diese beiden Grundformen sind die italienische und die deutsche. Es ist auch für allgemeinere historische Auffassung von großem Werth, beide zur Anschauung zu bringen.

Der italienische Humanismus in der Pädagogik. Vergerius. Da Feltre. Veghius. Huart.

Wenn man Dante, Petrarca und Boccaccio historisch an die Spitze der Bewegung stellt, welche das classische Alterthum als die Grundlage der neuen Bildung fordert, so hat man allerdings recht. Allein wir haben schon früher gezeigt, daß die Italiener dieses Erfassen des römischen Alterthums — vom hellenischen haben sie sehr wenig gewußt — in ganz anderer Weise verstanden als manche es sich denken. Für sie war das classische Alterthum nicht die Grundlage ihrer Bildung, sondern ihrer entstehenden Nationalität. Nicht die Antike als solche, sondern das italienische Volksthum wollten sie aus seiner Verlorenheit herausreißen, und darum waren die alten Römer mit ihrer Wissenschaft und Kunst ihnen nicht so sehr ihre Lehrer, als vielmehr ihre Vorfahren. Neben der Freude an dem Schönen stand ihnen stets der

Stolz auf die großen Leistungen ihrer Ahnen, und das 14. Jahrhundert ist die Zeit, in welcher das dem gebildeten Theile der italienischen Bevölkerung lebendig ward. Noch einmal fangen sie an, sich eigentlich für das Volk der Welt zu halten, und wenn sie wie Poggius mit Verachtung auf die Deutschen herabsahen — sie sind nach ihm Barbaren, vasa vinaria, ad pastum et somnium nati — so sagte Laurentius Valla offen: „Wir haben Rom verloren, wir haben die Herrschaft verloren — aber in Kraft dieser glänzenden Herrschaft regieren wir noch über einen großen Theil des Erdkreises. Unser ist Italien, unser ist Spanien, Deutschland, Pannonien, Dalmatien, Illyrien und viele andere Völker. Denn wo römische Sprache herrscht, da ist römisches Reich" (Elegantiorum latini sermonis — ein Buch das die Hälfte seines großen Erfolges seiner entschiedenen nationalen Tendenz verdankt). Daher denn auch die sonst unverständliche Doppelstellung der Italiener zum Pabstthum, das sie liebten weil es ihnen den Ausdruck der alten Weltherrschaft darbot, und das sie haßten weil es die letztere in unverantwortlicher Weise zerrüttete. Daß diesen Italienern nun, die durch ihre formenvolle Classicität wie durch ihre wiedererwachende Kunst an der Spitze des künstlerischen Europas standen, weder die höchst beschränkten Kathedralschulen noch gar das Mönchsthum in der Erziehung genügen konnte, war klar genug. Aber es war auch klar, daß sie, um auch in der Erziehung Europa voranzuleuchten wie sie es unter den Mediceern in der antiken Bildung thaten, eben diese Erziehnng auf den Standpunkt derselben classischen Bildung zurückführen mußten. So entstand bei den Italienern die erste wissenschaftliche Behandlung der Pädagogik in der germanischen Welt. Es war charakteristisch für dieselbe, aber wie wir denken jetzt leicht verständlich, daß bei dieser neuen und eigentlichen Theorie der Erziehung sogar das christliche, vielmehr noch das kirchliche Element ganz in den Hintergrund trat, und Auffassung und Stil so viel als möglich den Alten entnommen wurde. Die italienische Pädagogik dieser Zeit ist daher eine Pädagogik der Reflexion, tief verschieden von der, welche sich gleichzeitig im Norden der Alpen ausbildet, und auf jedem Punkte von der classischen Bildung beherrscht, welche der Hof von Florenz und selbst die italienisch gesinnten Päbste Nicolaus V. und Leo X. mit Anerkennung und Ehren überhäuften. Die Bahn dafür brach eigentlich Peter Paul Bergerius (1349—1428), Professor in Padua. Sein Werk: De ingeniis, moribus ac liberalibus studiis stellt den Grundsatz auf, daß nur die Bildung der Jugend in der Wissenschaft wie in der Kunst das Fundament eines glücklichen Lebens sei; daß die Erziehung sich nicht an eine ständische Aufgabe, sondern an die natürlichen Anlagen des Kindes

schließen müsse; daß das Aufnehmen in das Gedächtniß nicht Bildung sei; daß es nur verderblich wirke, von einer Wissenschaft zur andern gleichsam überzuflattern; daß man dagegen durch die Erziehung dem Kinde statt Formeln und Dogmen vielmehr die großen Vorbilder berühmter Männer — und wo gab es berühmtere als die in der alten römischen Geschichte! — einprägen, und den Geist dazu erheben solle, ihnen nachzuahmen, damit das Unedle und Unsittliche von ihnen gehaßt und verachtet werde; ja daß man den Jüngling zugleich lehre, auch die körperliche Uebung, die Gymnastik der Alten, neben der geistigen zu schätzen. Das wahre Gebiet der Erziehung sollen daher nicht mehr angelernte Dinge, sondern die freien Künste sein, die den Menschen selbst frei und sittlich machen — emollit mores, nec sinit esse feros. Die Philosophie unter ihnen macht zuerst den freien Menschen, die Rhetorik lehrt ihn das schöne Wort für die großen Wahrheiten zu finden; die Naturwissenschaft lehrt ihn die Größe der wirklichen Dinge, die Musik ihre Harmonie verstehen; die Geschichte endlich zeigt ihm die gemeinsame Entwicklung aller. In dieser Auffassung ist von Mönchsthum und Schulherrschaft keine Rede mehr; es ist eigentlich das große Programm der ganzen freien Erziehung der Zukunft; mit Vergerius wird die Pädagogik aufs neue zu einer selbständigen, von keiner Folgezeit mehr aufgegebenen Wissenschaft. Auf derselben Bahn geht dann nach ihm Vittorio Rambadoni Da Feltre (1378—1477) vorwärts. Er unterscheidet sich von Vergerius allerdings dadurch, daß er neben der Freiheit, die nur durch wissenschaftliche Bildung gegeben werden könne, auch die christliche Zucht in der Schule eine wesentliche Bedingung guter Erziehung sei; aber für die Bildung des jungen Gemüthes blieben ihm die Classiker, Cicero und Horaz, Homer und Demosthenes die Hauptgrundlage; von ihnen aus ging in der von ihm in Mantua errichteten Schule die Lehre von den freien Künsten, die er statt auf scholastische Spitzfindigkeiten auf das freie selbständige Denken zurückführte. Großartiger und freier noch faßte dann sein Nachfolger Mapheus Veghius (1407—1458) die Aufgabe der Erziehung auf. Sein Werk „De liberorum educatione et claris eorum moribus“ ist mit Recht als die bedeutendste pädagogische Schrift des italienischen Erziehungshumanismus bezeichnet worden. Er ist vielleicht der erste, der die Erziehung des Kindes schon bei der Geburt beginnen will; für ihn fällt schon die Milch der Mutter in das Gebiet derselben; dann soll man den jungen Geist der Kinder vor allem Inhaltslosen, vor Fabeln und Gespenstergeschichten schützen; er soll in der Jugend lernen das Gute und Wahre als das Natürliche zu erkennen und als solches im Alter zu befolgen; darum soll die wahre Pädagogik zugleich auf der

speciellen Beobachtung der Individualität und der Kraft des Kindes beruhen; es ist nicht sein geringstes Verdienst, die individuelle Psychologie in die Pädagogik eingeführt zu haben. Deßhalb ist er auch wieder der erste, der vor der Ueberzahl der Schüler in der Schule warnt; dagegen soll der Lehrer der Kindheit der Freund der Eltern werden! So scheidet er die eigentliche Kindererziehung von der ersten Bildung in Sprachen und Classicität, für welche er den Standpunkt des Vergerius vertritt und ausführt; von besonderer Bedeutung aber ist es, daß er zuerst die Erziehung der Mädchen als einen systematischen Theil der ganzen Erziehungslehre aufnimmt, und dabei der Mutter ihre wahre Stellung anweist; er weiß schon daß grade bei den Mädchen Zucht, häusliche Ordnung, Reinlichkeit und Verständniß des Wohlseins durch die Mutter gelehrt werden sollen. Wenn einmal ein Pädagog diese Arbeiten, wie Italien sie im 15. Jahrhundert der neuen Pädagogik des 18. und 19. Jahrhunderts voraufgesandt hat, zusammenstellt und mit Rousseaus Emile und etwa Basedows Arbeiten, ja mit Pestalozzi und seiner Schule vergleicht, wie viel neues und ursprüngliches würde da den letzteren bleiben? Immer jedoch das Eine, daß diese von ihrer Zeit verstanden wurden. Denn das geschah den großen italienischen Pädagogen nicht und, was die Hauptsache war, sie erwarteten es auch nicht. Denn auch sie litten unter dem, was den ganzen italienischen Humanismus allmählig nach einer glänzenden Laufbahn lebensunfähig machte. Sie waren Pädagogen der gebildeten Classe, nicht des Volkes. Der Begriff und mit ihm der Versuch der Volksschule fehlt; mit ihm die wahre historische Gewalt der Pädagogik. Darauf beruhte es, daß ihr Einfluß ein höchst beschränkter blieb; wie die alten Römer selbst so haben auch sie das nicht aufzunehmen vermocht was den wahren Charakter des Erziehungswesens im 18. Jahrhundert bildet. Und darum sind sie größer in der Literatur als in der Geschichte; mit ihnen die auf gleicher Stufe stehenden, freilich ihnen folgenden großen spanischen Pädagogen Ludwig Vives (1492—1540) und Johann Huart (geb. 1520) dessen merkwürdiges Buch „Examen de Ingenios para las sciencias“ (1566) der erste große Versuch in der europäischen Literatur ist, daß einerseits die angeborene Kraft des individuellen Genies (ingenio) als Maßstab für alle Erziehung und allen Unterricht statt der mönchischen unfreien Abrichtung gelten soll, dann aber daß er die somatische Physiologie — bis zur Lehre von Schädelbildung und Gehirn — als Richtschnur für Erziehung und Bildung des Einzelnen fordert; er hat, wie K. Schmidt mit vollem Rechte agt (I, 140), zuerst die Naturwissenschaft auf das Geistes- und Bildungsleben des Menschen angewendet, und ist nur in der neueren Zeit,

die seinen Weg wandelt, aus denselben Gründen vergessen, aus denen Spanien überhaupt vergessen worden ist. Italiens Pädagogik selbst aber erhielt sich nicht lange auf ihrer Höhe. Auch sie ward, der eigentlichen Aufgabe im Volksleben entbehrend, von der Gewalt des italienischen Hoflebens angezogen, und damit entstand das was später von Frankreich aus seinen Weg durch ganz Europa machte, die Literatur der Prinzenpädagogik, die mit Castiglione in seiner Lehre vom „Hofmann" und der „vollendeten Hofdame" beginnt um dann in den verschiedenen Prinzenerziehungslehren und Telemaques gänzlich zu verflachen. Nur ein Name überragt alle auf diesem Gebiet; es ist Macchiavell, der zuerst die Pädagogik mit der Staatslehre zu verbinden wußte. Von ihm reden wir später.

Von diesen bedeutenden, für die Geschichte der eigentlichen Pädagogik zu wenig benutzten Erscheinungen geht nun die gleichzeitige zweite Richtung aus, welche aber gemäß dem Charakter der italienischen Entwicklung die Pädagogik verläßt und die humanistische Umgestaltung der Philologie und damit der classischen Bildung als solcher beginnt, auf die wir gleich kommen. Während aber sich alles dieses in Italien vollzieht, ohne auf Frankreich und Deutschland einen nachweisbaren Einfluß zu haben, beginnt in Mitteleuropa eine zweite pädagogische Bewegung mit wesentlich anderem Charakter und anderem Erfolge.

Die niederländisch-deutsche Pädagogik. Gerhard Groote. Die fratres bonae voluntatis. Ihre Schulhäuser. Deventer. Die Volkssprache. Thomas a Kempis. Die Schule von Schlettstadt. Dringenberg.

Man kann wohl sagen daß das was den Italienern die Classicität und die Kunst war, den rein germanischen Stämmen die Idee des Christenthums gewesen ist, der Ausdruck der geistigen Einheit aller und die Grundlage des Gefühls ihrer welthistorischen Bestimmung. Wie jene beständig auf den Ruhm und die Leistung der Antike zurückfallen, so vermögen die rein germanischen Völker sich kein Gebiet des Geistes zu denken, dessen letzte und innerste Verbindung mit dem Urchristenthum sie nicht festgehalten hätten. In allen Dingen und so auch in dem neuen Humanismus des Erziehungswesens.

Auch die Germanen Mitteleuropas wendeten sich von dem Träger der damaligen Erziehung, dem gänzlich verkommenen Mönchsthum, ab. Aber im Unterschiede von Italien hielten sie den Gedanken fest, daß die letzte Grundlage aller edleren Erziehung denn doch nicht allein jene Classicität trotz aller ihrer herrlichen Schätze sei, sondern daß für die höchste Bildung das Element des Glaubens, eine christliche Erziehung, die

unbedingte Voraussetzung bilden müsse. Nun hatten sie bis zum 14. Jahrhundert noch getreulich daran festgehalten, daß die päbstliche Kirche die eigentlich berufene und berechtigte für diese ethische Aufgabe sei; allein im 14. Jahrhundert war diese Meinung ernstlich erschüttert, und mit dem 15. eigentlich vernichtet. Dabei war jedoch die Classicität in Deutschland lange nicht weit genug, um wie in Italien die Kirche zu ersetzen; die große Aufgabe daher, mit der die humanistische Pädagogik Mitteleuropas beginnt, mußte sich dahin gestalten, in der Idee der Erziehung jetzt das Christenthum an die Stelle der Kirche zu setzen. Wollte man aber einen so hohen Standpunkt gewinnen, so mußte man auch den Muth haben, nunmehr in diese Idee der Erziehung nicht bloß die gebildeten Classen, sondern das ganze Volk aufzunehmen. Das Urchristliche mußte in den Händen der Erziehung das rein Menschliche werden, das wozu alle gleichmäßig berufen seien. Und das konnte wieder nicht gedacht werden ohne die Verbindung mit dem ersten Unterricht des Volkes. Sowie daher der Geist dieser Völker sich von der verderbten kirchlichen Erziehung und ihrem Mönchswesen abwendet, verbindet sich sofort nach dem ältesten urchristlichen Vorgange der Gedanke einer christlichen Erziehung mit dem des Volksunterrichts, und das große Princip der ganzen folgenden Zeit schlägt seine ersten Wurzeln, daß das Fundament und die eigentliche Heimath der Erziehung die Volksschule, und daß demgemäß die eine Hälfte der Pädagogik die Thätigkeit des Unterrichts, das Unterrichtswesen sein müsse. Das ist der Charakter des deutschen Humanismus auf diesem Gebiet. Einmal von dem kirchlichen Ständethum geschieden, *gibt* es in Deutschland keine Pädagogik mehr ohne eine Lehre vom Unterrichtswesen, ohne ein Volkslehrerthum und *eine* Volksschule. Und damit beginnt denn allerdings eine zweite, viel bedeutendere Bewegung auf unserem Gebiete.

Daß nun nach dem Vorgange Deutschlands alle europäischen Völker heute auf diesem Standpunkt stehen, wissen wir. In der *gewaltigen* Arbeit aber, welche diese Thatsache bedeutet, hat der pädagogische Humanismus zuerst historisch seine eigene Stelle. Diese nun ist nach dem Obigen im allgemeinen leicht zu charakterisiren. Während jenes Princip der germanischen Völker im gegenwärtigen Jahrhundert durch das öffentliche Schulwesen zum Ausdruck gelangt, ist die Zeit des Humanismus diejenige, in welcher die Arbeit der humanen Pädagogik noch fast ausschließlich auf den Schultern einzelner ausgezeichneter Männer ruht, die auf sich selbst angewiesen und getragen von einem tief ethischen Pflichtgefühl, zugleich das Erziehungs- und das elementare Bildungswesen in ihre Hand nehmen, durch die Innigkeit ihrer urchristlichen Anschauungen

und durch Klarheit und Systematik im Unterricht, den sie auf die Selbstthätigkeit des Gedankens der Lernenden statt auf ein tödtendes Auswendiglernen begründen, die neue Epoche des gesammten Unterrichtswesens vorbereitet haben. Sie haben mit den Formen des römischen Kirchenthums ihre große Mission begonnen, aber sie mit der freien geistigen Arbeit des germanischen Christenthums vollbracht. Das ist ihre hochbedeutsame Stellung in der Weltgeschichte des Geistes, und sie ist es wohl werth, daß man sich das Bild derselben neben dem der italienischen Zeitgenossen zur klaren Anschauung bringe.

Von der Nordsee bis zu den Höhen des Ardennenwaldes hat die Natur durch die tausendjährige Arbeit des Rheinstromes ein Land geschaffen, das, so alt wie die europäische Geschichte ist, die große Brücke für alle Bewegungen und Kämpfe zwischen dem römischen und romanischen, und dem rein deutschen Germanenthum geblieben ist. Hier berührten und verschmolzen sich, so weit Tradition und Geschichte reichen, Römer und Deutsche, Romanen und Germanen von den Zeiten wo Cäsar von den Belgis redet bis zur Schlacht von Zulpich, von Karl in Aachen bis zur Entscheidung über die spanisch-romanische Weltmonarchie unter Philipp II. und von den Schlachten Ludwigs XIV. bis zum Ende der französisch-romanischen Weltherrschaft auf den Feldern von Belle-Alliance und Sedan. Hier sind daher auch die tiefen Unterschiede der beiden großen europäischen Stämme stets am dichtesten und am schärfsten neben einander gestanden, und Reibung und Kampf die daraus entsprangen haben sich von jeher den ganzen oberen Theil des Rheinlandes hinauf verpflanzt. In Nationalität, in Waffen, und nicht minder in Kirchenthum und Bildungswesen. Sie waren daher berufen die Bewegung zu beginnen, welche wir als den deutschen Humanismus in der Pädagogik bezeichnen müssen.

Schon zur Zeit Karls des Großen hatten diese „Niederlande“ durch ihre Gelehrsamkeit wie durch den Glanz ihrer berühmten Kathedralschulen einen hohen europäischen Ruf erworben; Cramers gewissenhafte Darstellungen zeigten uns was sie gewesen, aber auch wie schon im 14. Jahrhundert ihre Bedeutung allmählig unter der kirchlichen Mißwirthschaft zu Grunde ging. Da vollzog sich auch hier was in ganz Europa geschah. Das urchristliche Bewußtsein zog sich von der Kirche zurück, zuerst um in der Mystik eines Tauler und Eckhardt sein inneres Selbstgenügen wieder zu finden, dann aber um von ihr aus ihr nächstes Gebiet, das eigentlich christliche Erziehungs- und Bildungswesen thatkräftig in die Hand zu nehmen. Dabei freilich mußte es darauf ankommen, nicht an kirchliche Körperschaften sich anzuschließen, sondern aus eigener Kraft ein eigenes Erziehungswesen auf Grundlage altchrist-

licher Tradition und Glaubenstreue zu gründen. Schon entstand auf dieser Grundlage das neue Predigerthum, das wir dann im Kampfe gegen die kirchliche Reaction sich bald weiter entwickeln sehen; aber bald erkannte man, daß man demselben eine christliche religiöse Bildung zum Grunde legen müsse, um ihm seinen wahren Erfolg zu sichern. Der Mann, der das begann war Gerhard Groote (geb. 1340 zu Deventer, gest. das. 1384). Er gründete nach altchristlichem Vorgange eine Gemeinschaft für christlichen Lebenswandel, die fratres bonae voluntatis, auch Hieronymianer, Kollatienbrüder Gregorianer (nach Gregorius Magnus s. oben) deutsch die „Brüder vom gemeinsamen Leben oder vom guten Willen" genannt; zunächst zur eigenen freien Erbauung auf Grundlage nicht mehr des clericalen Ritus, sondern der Bibel, und sie sind es, welche der Bibelherrschaft im Volksbewußtsein eigentlich gegenüber den römischen Satzungen die Bahn gebrochen haben. Das nun haben wir nicht zu verfolgen. Wir dürfen uns darauf beschränken, zu bemerken daß der bedeutendste Nachfolger G. Grootes, Gerhard von Zütphen als der Gründer des eigentlichen „christlichen Volksunterrichts", und zwar in der Landessprache, dasteht, und werden unten die charakteristischen Elemente des ganzen Ganges dieser hochbeachtenswerthen Erscheinung verfolgen. Fest steht nur, daß Gerhard von Zütphen den Grundgedanken Gerhard Grootes eigentlich erst im größeren Style auffaßte, und im ächt urchristlichen Sinne begonnen, die Lehre des Volkes überhaupt im freien Geiste zu fördern, zugleich für die Gebildeten die Bücher und Schriften der Classiker zu verbreiten, und daneben den Unterricht der Armen für eine der Hauptpflichten der Brüderschaft zu erklären. Derselbe nahm dabei die Formen der Kathedralschulen Innocenz III. (s. o.) auf; er lehrte Gehorsam, Sitte und Fleiß; aber er begann sofort die erste Grundlage der Vorbildung von dem mechanischen Auswendiglernen in den Kathedralschulen zu befreien, und den Schüler zu eigener selbstthätiger Arbeit anzuregen. Sein erster Grundsatz war dabei, den Unterricht nicht wie in den katholischen Kathedralschulen bloß auf künftige Geistliche zu beschränken, und darum nicht die geistlichen formalen Lehrbücher sondern eine verständige Grammatik und dann die Classiker selbst zum Grunde zu legen; sein zweiter war der, diesen Unterricht auch dem Nichtbesitzenden zu eröffnen; sein dritter ließ sie auch das bisher grade im Bildungswesen so sehr vernachlässigte weibliche Geschlecht, die Mädchenerziehung neben der Knabenerziehung in ihr System aufnehmen. Er machte das erste möglich, indem die Mitbrüder täglich gewisse Stunden Bücher für die Armen abschrieben, das zweite indem letztere das uralte Princip der Syssitien, die gemeinsame Wohnung und das gemeinsame Mahl wieder

einführten, das dritte, indem von ihnen aus wohl zuerst in Europa die Lehrerinnen, die magistrae neben den magistris ausgingen. In diesen Schulen und Häusern der Brüder vom guten Willen, die sich keiner kirchlichen Gewalt unterwerfen ließen, war es daher auch wo der erste offene Kampf gegen die mönchische Methode und ihr Doctrinale (s. u.) eröffnet ward; mit richtigem Verständniß erkannten sie, daß schon die erste Vorbildung für den jungen Geist entscheidend sei; das zwang sie, ihre ganze bildende und unterrichtende Thätigkeit grade der untersten Stufe des Bildungswesens zuzuwenden, und somit, während Italien die höhere Classicität vertrat, für die niedere, die lateinische Grammatik und ihre Lehre, eine rationelle Methode zu suchen. Bei ihnen beginnt daher die rationelle lateinische Grammatik als die Lehre von dem Bau und dem Sinn der lateinischen Sprache gegenüber dem mechanischen Auswendiglernen des mönchischen Unterrichts; welchen Einfluß das hatte werden wir unten andeuten. Mit vollem Gefühl für die Bedeutung der Sache kam daher alsbald das Volksbewußtsein ihnen entgegen. Die Jugend strömte herzu, und eine Stiftung, eine Stadt reihte sich an die andere, um diesem neuen, selbstwirkenden Lehrwesen Raum und Stellung zu geben. Bald verbreitete sich die Gemeinschaft über das ganze Niederland; die „Häuser" der Brüder, aus dem städtischen Leben hervorgehend, nahmen den Grundzug der städtischen Verwaltungsorganisation für ihre Glieder an, und eine förmliche Hansa für die freie Volksbildung entstand mit eigenen jährlichen Schultagen der Städte unter dem Vorsitz von Deventer, der ältesten Mutterstadt. In diesem Organismus der Hieronymianer tritt uns damit die erste, aber noch ganz unstaatliche Gestalt des freien Volksbildungswesens entgegen, das daher auch gegenüber einer ihrem Wesen nach festen und geordneten öffentlichen Aufgabe alle Vorzüge, aber auch Mängel des nur auf sich selbst angewiesenen Genossenschaftsrechtes hatte. Es sind in der That diese Schultage die ersten Lehrervereine in der Geschichte des europäischen Bildungswesens, die erst unsere Zeit aus ihrer Vergessenheit wieder erweckt hat. Vor allem dadurch wuchsen mit dem Beginne des 15. Jahrhunderts Umfang und Einfluß der Brüderhäuser in einem Grade, der uns mehr als vieles andere das Bedürfniß jener Zeit nach einer freien Bildung, aber auf Grundlage einer christlich sittlichen Erziehung klar macht. Die Schulen von Herzogenbusch, Emmerich, Deventer waren weitberühmt; Gröningen hatte noch im 16. Jahrhundert (unter Pradinius 1508—1559) seinen Einfluß nicht nur über ganz Holland ausgebreitet, sondern Ullmann, nach ihm Cramer und sein Gewährsmann Delprat berichten, daß sich hier wie zu den Zeiten Karls des Großen Schüler auch aus England, Frankreich,

Deutschland, ja aus Spanien zusammenfanden, und in Zwolle sollen schon 1417 800—1000 Zöglinge unter dem berühmten „Rector“ Johannes Celle studirt haben. Daß solche Körperschaften nicht ohne bestimmten Standpunkt für die pädagogische Frage und auch in der kirchlichen bleiben konnten war klar; ebenso klar daß sie auch in der letzteren das germanische Element gegenüber dem romanischen vertreten mußten. So sehen wir, daß diese Genossenschaften grundsätzlich das Concil über den Pabst stellten, was zwar damals mehr eine theoretische als eine praktische Frage schien, deren Schicksal das Constanzer Concil formell erledigte; was aber viel wichtiger ward, war der Versuch derselben, sowohl die Lehre in der Schule als die Predigt statt in der lateinischen in der Volkssprache zu halten. Schon Gerhard selbst hatte noch im 14. Jahrhundert in der Diöcese Utrecht in der Landessprache zu predigen begonnen, und sofort hatte ihm der Bischof das Recht des öffentlichen Vortrags entzogen. Den Grundsatz selbst aber behielten die Brüder bei, und obwohl wir nicht im Stande sind etwas Genaueres darüber nachzuweisen, muß sich nach den Verhältnissen der Schüler — Knaben aus den untersten Volksclassen und Mädchen — der Lehrgang schon damals in den deutschen und den lateinischen getheilt haben, um so mehr als sie, nach dem Vorgange von Brügge und der Begharden, die sich für die niedere Volksbildung an die Seite der Franziskaner zu stellen suchten (schon 1290, nach Cramer I, 244) auch den ersten gewerblichen Unterricht in ihren Lehrplan aufnahmen (Unterricht im Wollenweben). So bedeuten diese Brüder in der That das Wiederauftreten des urchristlichen Princips der Lehraufgabe innerhalb des Christenthums, äußerlich aber, gegenüber den Grundsätzen und dem formalen Ritus der katholischen Kirche, schlossen sie sich um so inniger an das an, was gegenüber der letzteren ihnen allein ihren festen Halt zu geben vermochte. Das aber war das Evangelium. Mit den Hieronymianern tritt daher dies Evangelium in ein neues Stadium seiner weltgeschichtlichen Wirksamkeit. Nur durch das unermüdete Zurückgreifen auf dies Evangelium vermochten sie es, in einer Zeit wo Wiclef verdammt und Huß verbrannt ward, in dem doch immer tief religiösen Geiste der Germanen ihre feste Grundlage zu finden; das Evangelium ward in ihren Händen der Schild gegen die ständische Kirche, und die Lehre von Christus und die Heiligung und Erlösung durch ihn beginnt durch sie sich von der Lehre vom Pabstthum zu scheiden; der Gedanke daß nur die Hingabe an die evangelische Idee des Christenthums und ein evangelisches Leben Gnade und Seligkeit in der zukünftigen Welt und Vergebung der Sünden bringen könne, fängt an schon im 14. Jahrhundert das päbstliche Princip, daß der Pabst allein nach seinem subjectiven Ermessen

die Schlüssel von Himmel und Hölle in Händen, und das Recht der Vergebung der Sünden, des Bannes, der Verdammniß zur Hölle und der Seligsprechung habe, langsam aber unwiderstehlich in der ganzen germanischen Welt ob auch unausgesprochen zu verdrängen. Das große Werk welches dieser innigen Ueberzeugung ihren nie vergessenen Ausdruck gab und das grade dadurch so tief eingriff weil es sich weder um theoretischen Ritus noch um juristische Form kümmerte ist die Imitatio Christi von Thomas a Kempis. Wir an dieser Stelle haben über diese welthistorische Arbeit nur eines zu sagen, indem wir es mit dem gesammten Gange der von uns verfolgten Entwicklung in seine, ohnehin bekannte Verbindung setzen. Die Imitatio Christi ist das Urchristenthum in seiner reinsten Gestalt, gleichsam zum zweitenmale geboren; es kennt keine Priester und keine Kirche; es ist ein absolut unkatholisches Buch. Mit ihr erhebt sich der christliche Glaube hoch über jeden kirchlichen, und die christliche Liebe wird als solche zur Lehre, zum Herrscher und zum Bekenntniß des Christenthums. Während die Brüderschaft für das Bildungswesen die neue Zeit vorbereitet, hat Thomas a Kempis das Urchristenthum aller Zeiten wieder lebendig gemacht; er ist es der den Zweifel überwunden, ob die Entfremdung von der katholischen Kirche eine Entfremdung vom Glauben an Christus und die Christenheit sei. Das ist der Antheil den er an der Weltgeschichte hat; wie viel er an der inneren Geschichte seiner einzelnen Leser haben mochte und mag, das wird kein Sterblicher ermessen! Er hat, wie einst Paulus, den Glauben durch die Liebe frei gemacht; und so ist er für sein Gebiet die Erfüllung der Idee der urchristlichen Erziehung geworden, die in den Hieronymianern wieder praktisch thätig ward.

Freilich konnte alles das in einer Zeit nicht genügen, welche um so energischer nach der Bildung strebte, je tiefer ihr Zweifel an dem Berufe der bisherigen bildenden Gewalt, der Kirche geworden. Diese Bildung aber war doch noch immer die lateinische, der große Gedanke Kaiser Karls war noch nicht einmal erschüttert, geschweige denn beseitigt. So mußte jene Brüderschaft nun neben dem was Thomas a Kempis leistete, zugleich einen zweiten Weg einschlagen. Sie mußte für die classische Bildung eine neue Bahn brechen, indem sie für die alten Sprachen und das gründliche classische Studium den Weg einer zugleich rationellen Lehre und einer freien Auffassung fand und schuf. Und hier beginnt die zweite große Leistung jener Brüderschaft. Es ist die neue, eigentlich deutsche Classicität, welche durch sie entstanden ist.

Mit dieser Arbeit nun griff dieselbe so tief in den ganzen bisherigen Lehrgang hinein, daß es nicht wohl möglich ist, die erstere ohne einen Blick auf den letzteren faßbar zu machen. Denn da die Brüder-

schaft ja doch keine Anstalt, sondern ihrer Natur nach ein freier christlicher Bildungsverein war, so war ihre unmittelbare Wirksamkeit trotz ihrer Ausdehnung doch eine theils zufällige, theils örtlich beschränkte. Aber der Geist der sie belebte, wußte sich in seiner Weise über diese Beschränkung zu erheben. Wie es die höhere Natur jeder wahren Schule ist, schuf sie aus der gemeinsamen Schule individuelle, in ihrem Geiste wirkende Lehrer, die dann nicht mehr wie in der Kirche durch äußere Standespflicht und kirchliche Präbenden, sondern durch die Gleichartigkeit ihrer Ueberzeugung als ein Ganzes wirkten. Das freie Lehrerthum des ganzen 15. Jahrhunderts zunächst in der eigentlichen Classicität, dann aber auch der großen Auffassung des Christenthums, ist aus jener merkwürdigen Brüderschaft hervorgegangen; fast alle Namen und fast aller Lehrerruhm dieser Zeit weist für die eigentlich germanische Welt auf sie zurück. Wo wir daher den Humanismus in Latinität und Classicität dieser Uebergangsepoche finden sind seine Träger die Schüler jener Genossenschaft, von ihr aus verbreiten sie sich über die östliche Hälfte des geschichtlichen Europas. Aus ihr gehen Wessel, Agricola, Hegius, Erasmus und andere hervor, welche die Neugestaltung des Vorbildungswesens begründet haben und denen wir gleich wieder begegnen; sie sind es aber auch, welche der bis dahin noch streng formalen Pädagogik die freiere Anwendung auch auf den mit dem 15. Jahrhundert entstehenden neuen Hochschulen und Universitäten gegeben haben, bis zu dem südlichsten Punkte ihrer Verbreitung, der Schule zu Schlettstadt (Unterelsaß) wo wir vielleicht der ersten Gestalt des neuen Gymnasiums unserer Zeit mit wohl durchdachtem Lehrplan und freier Bewegung in der Erziehung begegnen. Sie ward von Dringenberg gegründet (Mitte des 15. Jahrh.) der im strengen Sinne des Wortes vielleicht den Namen des „ersten Gymnasialschulmanns" in Deutschland verdient; aus seiner Schule ging nicht bloß die freie Classicität hervor, deren Träger Wimpheling und neben ihm Trithemius in Heidelberg waren, sondern er muß als Lehrer und Vorbild der eigentlichen Schulmänner des 16. Jahrhunderts Jacob Sturms und seiner Zeitgenossen und Nachfolger, die wir erst später berühren, erkannt werden. Freilich litt der Mangel einer rechtlichen Form der Korporation für solche Anstalten noch keinen dauernden, über das Leben ihrer Schöpfer hinausgehenden Bestand derselben; die Schule von Schlettstadt hat wie so manche ähnliche, in ihrer Bedeutung nicht lange ihren Gründer überlebt; Dringenberg starb 1490, nach 40jährigem Dienste; der Ruf der Schule war durch ihn so groß geworden, daß sie noch 1517 über 900 Schüler unter ihrem neuen Rector Capidus zählte. Allein jetzt entschied sich ihr Schicksal. Der Ort Schlettstadt erklärte sich gegen

die Reformation, Capidus verließ sie sofort, ging nach Straßburg und gründete dort ein neues Gymnasium; die Schule fiel an die Jesuiten; damit verschwindet sie aus der Geschichte; nur das alte Schulhaus steht noch; länger wird ihr Name in der Geschichte des humanistischen Bildungswesens bestehen bleiben.

Auch die Brüder des gemeinsamen Lebens, doch zuletzt durch keine allgemeine Gewalt in fester Ordnung und geschlossener Einheit zusammengehalten, lösen sich, als nun die Kräfte die sie geweckt und geordnet, selbstthätig zu wirken beginnen, gleichsam als hätten sie ihre specifische Mission erfüllt, auf in das was sie selber hervorgebracht, in die große Reform des Bildungswesens die von der Reformation der Kirche ausgeht. Ein Theil derselben, der Bewegung nicht gewachsen, empfängt als kirchlicher Orden ein ruhiges Grab in der Geschichte; die anderen aber treten mit ihrer ganzen Kraft in das neue geistige Leben hinein; wir werden ihnen auf allen Punkten des arbeitenden Humanismus Deutschlands wieder begegnen, in Classicität, Jurisprudenz und Medicin; durch sie ist das Niederland zur Heimath der freien Studien geworden; wenig Stämme der germanischen Welt tragen mit gleichem Stolze ihren Namen in der Geschichte der Gesittung überhaupt, neben allem anderen in der der humanen Wissenschaft.

Vergleichung. Charakter der italienischen und der deutschen Erziehung. Frankreich. Gerson. Charakter der französischen Volkserziehung. Die Collèges und die Internate.

Faßt man nun zusammen was hier in seinen Grundlagen nur angedeutet werden konnte, so ist das historische Endergebniß Eines. Durch die Entwicklung des von den alten Traditionen sich befreienden europäischen Geistes ist der erste Schritt des Humanismus gethan. Die Erziehung ist neben dem Unterricht wieder selbständig geworden. Sie hat sich frei gemacht von jener Unterwerfung unter die kirchlichen Bildungsordnungen, welche in Kloster- und Kathedralschulen statt einer europäischen nur noch eine reine ständische Bildung des Kirchenthums durch die Kirche, aber auch nur für die Kirche, auf den Grundlagen erzeugte, welche das feste romanische Bildungswesen Innocenz III. begründet hatte; sie hat sich losgerissen von der gänzlichen Verkommenheit, in die das Mönchsthum, namentlich die Franziskaner sie hinabgezogen. Wir aber haben uns bei diesen Erscheinungen einen Augenblick aufgehalten, weil in der That grade in ihnen das europäische Element im Geistesleben gegenüber dem ständischen und rein nationalen wieder durchbricht. In ihnen erscheint eigentlich zum ersten-

male der Gedanke, daß die wahre Erziehung der europäischen Welt, und mit ihr schließlich doch das Erziehungswesen aller Erdtheile und aller kommenden Völker auf dem rein Menschlichen beruhen müsse wenn es sich um die höhere Erfüllung der menschlichen Zukunft handle. Das ist die große gemeinsame Idee welche diese Zeit zuerst zum Ausdruck bringt; von ihr aus geht die Bewegung welche die Aufgabe der Erziehung neben der des Unterrichts immer aufs neue wieder wach ruft, bis die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts in der gemeinsamen Arbeit eines Rousseau, Basedow, Pestalozzi und ihrer Nachfolger derselben ihre von da an nicht mehr bestrittene Stelle gewinnt. Wir glauben aber, daß schon hier eine Vergleichung der verschiedenen nationalen Gestalt dieser europäischen Idee an ihrer Stelle ist. Denn was damals seine ersten Grundlagen im neuen Bildungswesen der einzelnen Staaten Europas empfing, das hat bis ins 19. Jahrhundert gedauert und dauert in der That mit seinen letzten Elementen noch heute fort. Es ist von hohem Interesse, das hier zu fixiren. Italien legt zunächst seinem Erziehungsideale die eigentliche Classicität zum Grunde, weil es durch das erstere sich eigentlich erst eine Nationalität schaffen will, und seine Erziehung bleibt daher vermöge dieser Beschränkung auf die Classicität nur bei den höheren Classen stehen, während die niederen Classen nach wie vor dem alten rein kirchlichen und mönchischen Unterricht überlassen bleiben. Deutschland dagegen, seiner eigenen Nationalität schon gewiß, wendet sich eben dieser noch ungebildeten Classe zu, und nimmt grade auf diesem Gebiete Erziehungs- und Unterrichtswesen dem unfähig gewordenen Kirchenthum aus der Hand, um beide dem freien Bildungswesen zu übergeben. Italien ist daher in dieser ganzen Zeit an classischer Bildung den Deutschen weit voraus; es ist kaum noch ein Vergleich zwischen beiden möglich; aber Italien verhält sich dafür auch innerhalb des kommenden geistigen Lebens zu den Deutschen wie der stolze Besitzer eines gewaltigen Reichthums zu dem ernsten und bescheidenen Arbeiter, der erst schwer erwerben muß was er besitzen will; es ist gleichsam der besitzende und der arbeitende Humanismus, die hier in der Entwicklung Europas neben einander treten. Aber grade darin beginnen sich nun die ersten Keime der kommenden Dinge zu bilden, und schon im 15. Jahrhundert nahmen sie ihre erkennbare Gestalt an. In Italien erscheint der pädagogische Humanismus als rein classische Wissenschaft, verbunden mit dem ersten Verständniß der antiken Kunst, und die „Akademien“ der Alten treten neben die Universitäten der Neuen, dieselben in allem überflügelnd was nicht Fachwissenschaft ist; in Deutschland dagegen ist der pädagogische Humanismus der Vater der ersten eigentlichen Volksschule und damit

des Volksbildungswesens, dessen Basis gleich anfangs so breit ist, daß selbst die höchsten Berufswissenschaften von dem letzteren nur noch als Theile und Gebiete eines größeren Ganzen aufgefaßt werden. Die italienische Richtung bringt daher viel mehr wirklich classische Gelehrte und Künstler hervor als Deutschland; aber durch diese Beschränkung auf die Classicität ist es das Land geworden in welchem für Europa der „maestro" producirt wird, der dann in der Renaissanceepoche eine so große Rolle spielt. In Deutschland dagegen zwingt die breitere Aufgabe den Mann der Wissenschaft, der stets zugleich sich als Lehrer fühlt, über das Lehren selber nachzudenken, und dadurch das die wissenschaftliche Substanz Beherrschende, die Methode des Unterrichts zu schaffen; so wird es schon in dieser Epoche die Heimath der beiden Dinge, welche trotz alles Leidens die über dasselbe gekommen, bestimmt waren, ihm seine große Zukunft zu sichern, des Volksschulwesens und in ihm der Schulmänner. Das ist der Charakter dieses ersten Gebietes des Humanismus, und der Stellung der beiden leitenden Nationalitäten in dieser Uebergangsepoche. Die anderen Nationen treten dabei in den Hintergrund. Einer besonderen Charakteristik aber bedarf dabei Frankreich, dessen Pariser Universität bis zu dieser Zeit wenigstens für das Bildungswesen Europas als das leitende Haupt angesehen war. Wir haben seine Stellung während der Epoche der Scholastik früher dargelegt; aber es war von dieser Stellung seit dem Beginne des 14. Jahrhunderts aus den Gründen die wir angeführt so wesentlich zurückgegangen, daß Europa dem neuen, ganz den Händen der Kirche überlassenen Paris und seiner Universität seine Jugend nicht mehr anvertrauen wollte. Allerdings empfand die höher gebildete Welt Frankreichs das sehr gut, und man kann sagen daß derselbe Mann, der in Constanz dem Princip der Reformation der Kirche und der Herrschaft der gesetzgebenden Gewalt des Concils über die absolute vollziehende des Pabstes vielleicht mit Schmerz aber doch eifrig den freien Gedanken des Huß und dessen Leben opferte, zugleich jener Empfindung ihren Hauptausdruck verlieh. Das war Gerson, der erste humanistische Pädagog Frankreichs. Aber Gerson, als Kämpfer der Universität, stand mit seinem Versuche, den Humanismus und die classische Veredlung der Sitte im französischen Bildungswesen zu vertreten, fast ganz vereinsamt da; zwar begriff er vollkommen Werth und Wissen des classischen Alterthums und seiner Studien, aber er war zu sehr Franzose, um das wahre Verhältniß derselben zu dem durch die Kirche beherrschten Gange der Bildung weder nach dem italienischen noch nach dem deutschen Princip klar und durchgreifend auszusprechen. Und doch — oder grade darum — zeigt er mit seinem Auftreten das wesentliche Element in

der Geschichte des französischen Bildungswesens, das man sich gegenüber dem von Italien und Deutschland in dieser und der folgenden Epoche wohl vergegenwärtigen muß, will man wenigstens die eine Hälfte der gegenwärtigen Zustände des Erziehungswesens trotz Napoleon I. und dem heutigen Volksschulwesen richtig verstehen. Wir haben schon oben den Charakter der Collegia der ältesten Zeit, und zwar nach seiner Verschiedenheit bei den einzelnen Völkern dargestellt. Was dort begründet ward, bildete sich nun seit dem 13. Jahrhundert weiter aus, faßte vor allem in der französischen Volkssitte feste Wurzeln, und schon im 15. Jahrhundert war es klar, daß ohne ein tiefes und höchst bedenkliches Eingreifen grade in diese Institute die Entwicklung der ganzen humanistischen Bewegung für Frankreich so gut als unmöglich sein werde. Ihnen gegenüber kam es auf ganz etwas anderes an, als auf einige gute Schriften über die humanistische Pädagogik; die Individualität Frankreichs in ihrem Unterschiede von Italien und namentlich von Deutschland lag viel zu tief, um sie mit bloßer Theorie ändern zu können. Erziehung und Bildung wurden durch die Collèges und Internate auf diese Weise eine Welt für sich unter der souveränen Gewalt der geistlichen Bildungsherren, und auf Jahrhunderte hinaus war damit ein Volksschulwesen unmöglich. So bildete sich hier der Charakter Frankreichs gegenüber dem Italiens, Deutschlands, Hollands, Englands. Allerdings brachen damals wie jetzt die einzelnen begabten Geister sich Bahn, und es ist fast wunderbar zu sehen, wie dieselben sich als Einzelne mit genialem Schwunge zur höchsten Höhe in Wissenschaft und Kunst erheben, ebenbürtig den ersten Männern, ja selbst für Europa glänzende Beispiele auf der Bahn der geistigen Entwicklung. Allein wer Frankreichs Geschichte des Bildungswesens kennen will, der wird wohl kaum glauben seiner Aufgabe wirklich genügt zu haben, wenn er künftig diese Namen und ihre großen Leistungen einfach in die Literaturgeschichte einreiht. Sie gehören in Wahrheit dem Leben und der Geschichte Europas als eines geistigen Ganzen; innerhalb dieses Europas aber besteht die Individualität des französischen Bildungswesens — wir möchten sagen können nur bis zum 19. Jahrhundert — in der Thatsache, daß die Wissenschaft in Frankreich ihre belebende Verbindung mit der Erziehung grade durch die Collèges und Internate auf das eigentliche Volksleben verloren hat. Denn die Classicität hat seit der Epoche des Humanismus aufgehört einen immanenten Theil des Bildungswesens der französischen Jugend zu bilden. Die Collèges und Internate haben mit dem 14. und 15. Jahrhundert ihre Thore vor dem Humanismus verschlossen; es gibt in Frankreich in all diesen Zeiten keine Pädagogik und keine Schulmänner; es bildet hier eine Welt

für sich, und noch in diesem Augenblick darf man sagen, daß wenn es eine noch so hohe französische Bildung in Frankreich wie in ganz Europa gibt, eine europäische Bildung im französischen Volke nicht vorhanden ist.

Wir werden nun später Veranlassung haben, auf diese Thatsache zurückzugreifen. Vor der Hand aber ist nun wohl das klar worauf es ankommt; die gesammte, einst in der Kirche zusammengefaßte Pädagogik Europas hat ihre alte Basis verlassen, und eine neue Welt mit starken Individualitäten und großen Aufgaben, national gestaltet und doch von einer und derselben Bewegung getragen, beginnt sich zu bilden. Und jetzt wird es darauf ankommen zu zeigen, wie diese Bewegung nun innerhalb jener Pädagogik und über sie hinausgehend dasjenige erfaßt und gestaltet, was die letztere erfüllt, die eigentlich wissenschaftliche Bildung und das Lehrwesen dieser Uebergangszeit.

B. Der Humanismus in der Wissenschaft.

Während es eigentlich nicht schwer war, das Wesen des Humanismus in der neuentstehenden Pädagogik zu verfolgen, wird es viel schwieriger, demselben in dem Gange der wissenschaftlichen Bildung seinen positiven Inhalt nachzuweisen: denn noch stehen die einzelnen Gebiete des Wissens so verschieden und fremd einander gegenüber, daß jenes Gemeinsame, welches doch im Humanismus für ganz Europa gegeben ist, auch dem Aufmerksamen leicht verschwindet. Was sich dabei über den Unterschied des allgemeinen Geistes sagen läßt, in dessen Lichte Wissen und Lehre des Humanismus auftreten, ist wohl oben angedeutet worden; daß dann ferner das humanistische Princip sich in jedem einzelnen Gebiete der Wissenschaft wieder in seiner Weise Bahn bricht, ist leicht verständlich. Aber das was wir doch auch zu suchen haben, ist ein für alle Wissensgebiete gemeinsames Criterium neben der specifischen Geschichte seiner einzelnen Haupterscheinungen; und dieses Criterium kann zuletzt doch wohl nur auf dem Punkte gefunden werden, in dem eben die Gemeinsamkeit aller wissenschaftlichen Bildung sich bis zu dieser Epoche zum Ausdruck brachte; erst wenn dieser Punkt feststeht, gewinnt das Ganze eine faßbare Gestalt. Nur daß man dabei die ganze bisherige wissenschaftliche Bewegung weiter ins Auge fassen muß.

In der That nämlich unterscheidet sich für unseren Standpunkt die erste karolingische Bildungsepoche von der zweiten ständischen dadurch, daß sie noch gar keine Fachbildung besitzt, sondern sich bloß auf dem Gebiete der allgemein classischen Vorbildung bewegt, jedes weitere Eingehen dem Einzelnen ohne öffentliche Anleitung und Prüfung über-

lassend. In der ständischen Zeit dagegen entstehen die Fächer der Wissenschaft; Theologie, Jurisprudenz und Medicin werden selbständige Gebiete, aber ihre gemeinsame Grundlage bleibt die Latinität der ersten Epoche. Diese Latinität ist daher beides zugleich; sie ist die Vorbildung für alle Fächer, und doch selbst wieder ein Bildungsgebiet für sich, und da sie vermöge des ersten Moments schon bei der ersten Jugend beginnt und doch vermöge des zweiten das ganze Menschenleben umfaßt, so theilt sie sich von selber in zwei Theile, von denen der erste eigentlich doch nur die lateinische Sprachlehre mit mehr oder weniger *Kenntniß* der lateinischen Autoren, der zweite dagegen in ganz unbestimmbarer Weise alles dasjenige umfaßte, was man vermöge des Lateinischen *noch* neben den drei Fächern lernen konnte. Eine objective Gränze zwischen beiden zu finden, war dabei unmöglich; nur gegenüber den drei *großen* Fächern war das Einzige klar, daß sie alles dasjenige enthielt, was die andern nicht enthielten, daß sie aber aus demselben Grunde *stets* zugleich den ersten Schulunterricht und die höchste Universitätsbildung in sich schloß. Alle diese Dinge nun faßte man aus den Gründen, die wir bereits früher dargelegt, in der Bezeichnung der „artes" im Gegensatz zu den scientiis zusammen. Es ist daher nicht möglich, in irgend einer Weise bestimmt zu formuliren was jetzt die septem artes eigentlich bedeuteten. In der ganzen Geschichte des Bildungswesens hat es nirgends einen so unklaren Begriff gegeben als den der „sieben freien Künste", da ihrer doch schließlich weder sieben waren, noch auch sie Künste bildeten, und endlich in der untersten Stufe eben so gut als Trivium und Quadrivium als an den Universitäten als Facultas artistarum auftraten.

Und dennoch hatten Wort und Sache etwas in sich, dessen Bedeutung man wenn auch nicht zu formuliren, so doch ganz gut zu verstehen wußte.

Jene septem artes umfaßten nämlich, wenn man sie einmal von den drei anderen Facultäten unterschied, das ganze Gebiet alles menschlichen Wissens. Sie begannen mit der Sprache und der Grammatik, erhoben sich zum freien Gebrauch des Wortes in der Dialektik, zur freien Anregung des Gedankens in der Rhetorik, umschlossen in Arithmetik und Geometrie die positivsten aller Wissenschaften, machten in der Musik die Kunst zum Gegenstande wissenschaftlicher Arbeit, und lehrten in der Astronomie die Anschauung sich bis zu den Gesetzen erheben, welche die Sterne regieren. Sie bedeuteten daher dem sich entwickelnden Geiste jener Zeit gerade durch dieses Zusammenfassen aller ersten Bildung mit der letzten und der verschiedensten Gebiete in ein Ganzes eben jene große Einheit alles menschlichen Wissens, die an und für sich

keine objective Gränze kennt, und die mit dem ersten Lernen beginnt um auch bei dem letzten nicht aufzuhören. Sie waren zugleich das Gebiet der Uebung des Geistes, aber auch das seiner freien, durch kein Fach begränzten oder erschöpften Arbeit; sie waren zwar die Cynosur der schola, aber sie waren es auch, welche die Berechtigung der schöpferischen Kraft neben der empfangenden in den drei festumschlossenen Berufsfächern bedeuteten. Das war das culturhistorische Princip, das in der an sich durchaus unklaren Vorstellung von jenen septem artes und ihrer Stellung im Bildungswesen lag, und das die germanische Welt als das Erbe der alten empfangen hatte und nicht aufgeben wollte. So blieb das Wort mit seinem eigentlich tiefen Sinne durch Jahrhunderte hindurch bestehen, und wie es so oft geht, jedem geläufig und doch nicht klar, der Ausdruck des Ringens nach einem Ziele für das man noch weder die Substanz besaß noch den Weg zu formuliren wußte.

Als nun die Schulzeit Europas vorüber war, und die geistige Arbeit sich auf allen Punkten von der autoritativen Tradition ablöste, da begannen sich neben jenen „sieben“ Gebieten ganz neue Felder ja ganz neue Principien des menschlichen Wissens zu eröffnen, für welche auch formell die septem artes weder Raum noch Namen haben. Nun haben wir bereits oben (s. scholae und magistri artium) gezeigt, wie es noch bis zum 13. Jahrhundert die tüchtigeren geistlichen Kräfte grade in diesem Sinne sehr ernst nahmen, und aus den artes eine wirklich höhere und freiere Bildung zu schaffen wußten. Schon mit dem 14. Jahrhundert dagegen beginnt diese größere Auffassung der artes zu verschwinden, theils der Abneigung des Kirchenthums, theils auch der unseligen Disputirübung unterliegend; das eingehende Studium der Classicität wird durch Wortklauberei und Auswendiglernen ersetzt, und mit der Achtung vor den Classikern geht allmählig auch zuerst die Liebe, dann sogar die Kenntniß der alten Sprachen zu Grunde. Die alten artes bieten schon kaum noch ein Latein überhaupt, geschweige denn eine höhere Bildung. Und dennoch bedarf Europa der letzteren. So kam es, daß jene seit dem 15. Jahrhundert, nachdem sie ihren Geist verloren, in ihrer bloßen Form dem Drange der Zeit nicht mehr genügen konnten. Die alte Vorstellung, daß sie in der überlieferten Gestalt zugleich die Vorbildung für alle Wissenschaften und daneben die Träger der classischen höheren Bildung seien, geht unter; mit dem 15. Jahrhundert sehen wir daher die bisherige Auffassung der artes verschwinden, sie werden in das entstehende Vorbildungswesen hinabgedrückt, und selbst bei den Gründungen der neuen Universitäten tritt an ihre Stelle der Name der „quaelibet facultas“ (s. u.). Das aber, was sie einst zum Ausdruck gebracht, das Gefühl, daß die Einheit alles Wissens,

also grade das humanistische Princip die Vollendung des menschlichen Wissens enthalte, bleibt. Die geistige Arbeit der neuen Zeit macht jede Wissenschaft für sich frei; die Tradition der artes liberales aber schließt sie wieder alle zusammen als Glieder eines Ganzen, und fügt das Neue was entsteht an das bereits bestehende Gebäude des Wissens an. So wird das gemeinschaftliche charakteristische Moment des Humanismus in der gesammten Wissenschaft zur Auflösung der alten artes in selbständige Wissenschaften, und damit zur Begründung der heutigen philosophischen Facultät, ohne welche wir keine Universität mehr denken können, und von der doch niemand im Stande ist zu sagen was sie enthält. Das aber was das nun im Einzelnen bedeutet, läßt sich wieder nur sagen, indem man jetzt diesen Humanismus in den einzelnen Gebieten der Wissenschaft zu verfolgen unternimmt.

Der Humanismus in der Classicität. Die beiden Kulturvölker des classischen Humanismus, Italien und Deutschland. Entstehung, Wesen und Scheidung von Philologie und Alterthumskunde. Die Akademie Italiens und die Grammatiken Deutschlands. Die Schulmänner von Deventer: Wessel, Lange, Hegius, Agricola, Reuchlin, Wimpheling, Erasmus.

Man ist gewohnt, die Begriffe von Classicität und Humanismus so innig mit einander zu verbinden, daß weil man die Empfindung hat daß das eine das andere erklärt, man auf die genauere Erklärung von keinem von beiden näher eingeht. Das ist zu begreifen so lange die Philologie und die Alterthumskunde sich so tief in die alte Welt versenken, daß sie ihre eigene neue Geschichte darüber vergessen. Die Geschichte des Bildungswesens in Europa muß aber einen anderen Standpunkt einnehmen. Wir unsererseits glauben nun allerdings nicht, daß man diesen Standpunkt zu hoch greifen könne.

Ich kann eine Sprache für sich betrachten und lernen. Wenn ich aber von dem Erlernen einer Sprache nichts will als bloß sie selber, so werde ich mich auch in dieselbe nur so weit einlassen, als es eben ihre künftige Verwerthung fordert. Alles übrige, alle tieferen Beziehungen die mit ihr gegeben sind, werde ich dann zur Seite lassen, so weit ich dieselben nicht für meine Zwecke gebrauchen kann. So ist es heut zu Tage mit dem Erlernen der französischen und englischen Sprache in unserer Volksbildung. Von Frankreich und England lerne ich durch das Französische und Englische nichts. Was ich von jenen erfahren will, muß mir auf einem ganz andern Wege kommen. Und dieser Weg liegt nahe und steht jedem offen; es ist die Berührung mit dem wirklichen

Volksleben beider Völker. Grammatik, Syntax und Stilübungen in beiden Sprachen empfangen durch diese Berührung erst ihre tägliche Correctur; durch sie kehrt die erstere beständig zu ihrer Quelle zurück und gewinnt Lebendigkeit und Klarheit; und diese Gegenseitigkeit von Lernen und Leben einer Sprache ist es eigentlich weßhalb wir dieselbe eine lebende Sprache nennen.

Wenn ich dagegen eine Sprache lerne der kein lebendes Volk mehr entspricht, so wird die Gränze dessen was ich von einer solchen Sprache lernen will, eben nur der Nutzen sein den sie mir bringt und um dessentwillen ich sie eben lerne. Alsdann wird auch das was ich von ihr lerne seiner Natur nach gleichgültig dagegen werden müssen, ob das Gelernte correct und dem inneren Bau wie der äußeren Form nach dem Wesen der erlernten Sprache entspricht oder nicht. Denn die lebendige Berührung mit dem Geiste des Volkes, dessen Sprache ich annehme, fehlt, und die Vorstellung von der nothwendigen Harmonie zwischen der letzteren und dem Volksleben das sie zum Ausdruck bringt, ist überhaupt nicht da; und weil somit eine solche Sprache keine beständige Correctur durch ein solches Volksleben empfängt und daher auch für den Sprechenden in diesem Sinne nichts lebendiges ausdrückt, heißt sie eine todte Sprache.

Nun aber ist die todte Sprache so gut wie die lebendige aus einem vollen und lebendigen, wenn auch untergegangenen Volksgeiste hervorgegangen. Sie besteht nicht bloß in Regeln und Worten, sondern sie ist es, welche eben jenen Volksgeist einer verschwundenen Zeit wieder zum Ausdruck bringt. Will ich daher diese todte Sprache ihrem eigentlichen Inhalt und Wesen nach verstehen, so muß ich mit dem Lernen derselben unabweisbar eine zweite, zuletzt viel größere und tiefer gehende Arbeit verbinden. Ich muß mir das Bild jener vergangenen Zeit in meiner Anschauung aufs neue erschaffen, ich muß das gesammte Volksleben mit all den Momenten zu einem geistig gegenwärtigen Ganzen gestalten, und es in all seinen Erscheinungen, in allen Ordnungen, Kämpfen und Entwicklungen auf allen den Gebieten verfolgen, auf denen bei den vergangenen Völkern wie bei den lebenden die Sprache zum Ausdruck gebracht hat, was das Leben bewegt. Ich muß lernen mit jenen zu denken, zu fühlen, zu schaffen; ja ich muß, um voll und ganz der todten Sprache Herr zu sein, das Leben ihres ganzen Volkes zum zweiten Male in mir erleben. Und alsdann sage ich, daß ich bei den todten Sprachen die Sprache durch das Verständniß des todten Volkes verstehe, wie ich bei den lebenden das Volk durch die Kenntniß seiner Sprache kennen lerne. Darum hat von jeher das Lernen einer lebenden Sprache einen so tief verschiedenen Charakter von dem einer todten;

denn die große Voraussetzung der ersteren, das Leben des Volkes, ist schon ohne mich da und wirkt fast ohne mich auf meine Sprachkenntniß; bei der zweiten dagegen ist die letztere nicht denkbar ohne die tiefgehende und schwere Arbeit, welche mich das Volk und seinen Geist erst in mir selber wieder erschaffen läßt. Ohne diese Unterscheidung ist die ganze Auffassung von Werth, Wirkung und Nothwendigkeit der alten Sprachen neben den neuen nicht zu verstehen.

Nun nennen wir mit traditionellem und bekanntem Namen diejenige Wissenschaft und Lehre, welche uns in Geist und Leben der vergangenen Völker einführt, die Alterthumskunde. Da wo dieselbe sich aber speciell mit der vergangenen Sprache als solcher beschäftigt, und Geist und Leben des Volkes aus dem Bau der Sprache an und für sich erkennt, entsteht die Wissenschaft der Sprache, die Sprache in der Causalität ihrer Grammatik und Syntax erkannt, oder die Philologie. Es ist darnach klar, daß eine Alterthumskunde nicht ohne Philologie, eine Philologie nicht ohne Alterthumskunde sein kann. Und es ist ebenso klar, daß wenn das Band zwischen beiden, das ewig sich wiederholende Zurück von der Sprachlehre auf jenen Geist und jenes Leben des Volkes, das Lebendige in der todten Sprache, verschwunden ist, diese Sprache selbst gegen das Verständniß ihrer Grundlagen, ja gegen ihre formale Richtigkeit gleichgültig werden muß. Und endlich wird es auch klar, weßhalb selbst die beste Grammatik nicht mehr die Kenntniß und den Gebrauch einer todten Sprache auf ihrer Höhe erhalten kann wenn sie allein steht, und nicht neben und vermöge dieser Sprache das Eindringen in Geist und Leben des Volkes in dem Lernenden zu erwecken vermag. Denn es gibt absolut nichts in der geistigen Welt was sich allein durch sich selber genügen und erhalten könnte; auch nicht die Wissenschaft der Sprachen, der alten wie der neuen.

Und jetzt werfen wir, um das Wesen des classischen Humanismus zu formuliren, den Blick auf frühere Darstellungen zurück.

Kaiser Karl hatte das Studium der lateinischen Sprache zur Grundlage seiner Idee des europäischen Bildungswesens gemacht. Dem lagen die zwei Dinge zum Grunde die wir dargelegt. Zuerst bedurfte er für die Einheit aller Völker in seiner Monarchie eine gemeinschaftliche Sprache, um in Recht und Ordnung allen gleichmäßig verständlich zu sein; dann sollte die lateinische Sprache die Nachfolge der germanischen Welt in die Größe und das Recht der alten zum Bewußtsein bringen. Das erste konnte das einfache Erlernen des Lateinischen nach irgend einer Grammatik möglich machen; das zweite hatte ein tiefes historisches Eingehen auf das Alterthum zur Voraussetzung. Das letztere nun fehlte dem damaligen gesammten Bildungswesen. Die lateinische Sprache

ward daher auf dieser ersten Stufe der germanischen Gesittung die Geschäfts- und Rechtssprache aller öffentlichen Gewalt, und dazu bedurfte sie nichts als der formalen Grammatik. Genau in demselben Sinne nahm neben dem Kaiserthum auch die Kirche das Lateinische auf; es war ihre europäische Sprache gegenüber den Idiomen der einzelnen Völker. Allerdings fühlte sie noch ein paar Jahrhunderte hindurch den Beruf, das geistige Leben das sie mit dieser Sprache aus der alten Welt empfing, für sich und für die Völker Europas weiter zu entwickeln; durch sie ward das Lateinische die Sprache der Wissenschaft in Europa. Allein wir haben gesehen wie sie allmählig ihren christlichen Charakter in den rein kirchlichen umgestaltet und zu einem europäischen Stande wird. Als Stand aber weiß sie von jener Sprache nichts mehr zu fordern, als daß dieselbe selber wieder zu einem Factor ihrer ständischen Stellung werde. In diesem Sinne aber braucht sie von diesem Latein wiederum nichts, als daß die übrigen Stände dasselbe nicht verstehen; ob gut oder schlecht, ist dabei vollkommen gleichgültig. Doch daneben trat ein zweites Moment ein: das Zurückgehen auf die Quellen dieser Sprache trägt in diesem Stadium die Gefahr in sich, daß das Lesen der Classiker den Geist der Jugend in eine höhere Bildungssphäre erhebe und mit der absoluten Autorität dauernd in ernsten Conflict komme, wie das 13. Jahrhundert es der Kirche nur zu greifbar gezeigt. Ja sogar das tiefere Eingehen auf den Bau und die Lebensgesetze der Sprache ist nicht denkbar ohne Nachdenken; die Sicherung davor liegt einzig darin, daß der Lernende nur so viel von dem Wesen dieser Sprache erfahre, um in derselben das äußerlich anzulernen, was die ständisch gewordene Wissenschaft fordert. So verschwindet aus der Lehre sogar die eigentliche Grammatik; die Empfindung des sprachlichen Fehlers, ja der sprachlichen Unmöglichkeit in dem sich auf diese Weise bildenden neuen Latein geht selbst den damals Gebildeten verloren; die Verpflichtung für die Zöglinge nicht etwa bloß das Lateinische zu kennen, sondern nur das Lateinische in der ganzen Täglichkeit ihres Lebens, für alle Dinge und Verhältnisse zu gebrauchen, in der Universität, in den Collegien, in den Bursen, auf der Straße, bei Festlichkeiten wie bei den trivialsten Angelegenheiten, machte dabei ein gutes, ja selbst ein nur grammatikalisch richtiges Latein unmöglich. Wir haben für die Art und Weise wie damals mit dem Lateinischen in den Schulen, Universitäten und Collegien umgegangen wurde, durch Zarnkes „Deutsche Universitäten im Mittelalter" (1857) höchst belehrende Documente; nur muß man dabei nicht vergessen, daß solche „Manuale" wie sie Zarnke uns als ein bedeutsames Stück Culturgeschichte mittheilt, noch immer von den besten Lateinern geschrieben wur-

den. Mit dem ständischen Latein der kirchlichen Welt und ihrer unteren Lehrer stand es wohl schlimmer, und das bleibende Document der absoluten Verwahrlosung des Lateinischen, die Epistolae virorum obscurorum aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts, sind so drastisch und haben einen so tiefen Stempel der Actualität in Form und Inhalt, daß sie eben nicht erfunden sein können. Hier ist schon von einer Kritik nicht mehr die Rede; die ganze alte Sprachenkunde ist mit dem Ende des 15. Jahrhunderts bereits auf dem Punkte angelangt, wo die lateinische Sprache entweder selbst untergehen, oder einer durchgreifenden Verjüngung unterworfen werden muß. Und hier ist der Punkt wo der Humanismus eine neue, die zweite große Epoche der Classicität begründet.

Worin nun diese neue Gestalt der letzteren im allgemeinen bestehen mußte, darüber kann wohl jetzt kein Zweifel sein. Die lateinische Sprache ward gelehrt und gelernt wie man jetzt die neuen Sprachen lernt, aber ohne daß das Volk da gewesen wäre, welches dem Gelernten seinen Geist und seine wahre Form beständig aufs neue zurückgegeben hätte; der Gesammtcharakter der Latinität bestand darin, daß die lebendige Verbindung zwischen der Grammatik und den Classikern fehlte, welche jenes allein hätte ersetzen können; es war die Zeit der Latinität ohne Philologie und Alterthumskunde.

Demnach war die Aufgabe des Humanismus in der Verjüngung der Classicität klar. Es ist einseitig zu meinen, daß es sich dabei bloß um eine gute Grammatik oder um ein gutes Latein an und für sich handelte, und daß selbst die durch die Buchdruckerkunst gegebene Verbreitung der Classiker die eigentliche Hauptsache gewesen sei. Sie liegt viel tiefer. Der Unmuth der die höher Gebildeten des 15. und 16. Jahrhunderts gegen die gänzliche Verdorbenheit jener Latinität erfüllte, war einerseits das lebendige Gefühl dafür, daß Europa seinen hohen Beruf, die Schätze der alten Welt für die ganze Geschichte des Geistes zu erhalten und neu zu beleben, zu verlieren im Begriff sei, andrerseits der Zorn darüber, daß die Geistlichkeit und in ihr namentlich die Mönchsorden als die historisch berufenen Träger dieser Mission ihr Bildungsamt in gar so schmählicher Weise vergessen hatten. Die Klage über das erstere ward zum lauten Vorwurf gegen die letztere, und beides klang mitten in jene Zeit hinein, wo die Ereignisse von Constanz jede ernste Hoffnung auf Besserung aufgeben lehrten. Damit erwachte der Gedanke, für den ererbten Schatz eine neue Grundlage zu finden; und das Ende des 15. Jahrhunderts wird die Zeit der Wiedergeburt der Classicität, und zwar dadurch daß diese Zeit es war, in welcher aus den alten artes die neuen Wissenschaften der Philologie und der Alterthumskunde entspringen.

Indem wir dies Gebiet betreten, müssen wir wieder darauf hinweisen, daß wir das Eingehen auf das Einzelne den Berufenen überlassen müssen. Wohl aber tritt uns auch hier die große Thatsache entgegen, daß Europa diese Aufgabe nur durch dasselbe Gesetz lösen konnte, dessen volle Gültigkeit erst die folgende Epoche zur Verwirklichung auch auf unserem Gebiete bringt: das Gesetz der Theilung der Arbeit.

Die beiden Völker, welche gemeinsam und doch innerlich und äußerlich geschieden und verschieden diese große Aufgabe übernahmen, waren die Italiener und die Deutschen. Sie sind die beiden Culturvölker des Humanismus in der wiedergeborenen Classicität, und zwar in der Weise, daß Italien als das Vaterland der Alterthumskunde, Deutschland als das der Philologie auftritt.

Um diese merkwürdige Erscheinung ganz zu würdigen, muß man allerdings wieder auf die tieferen Elemente der Geschichte zurückgreifen. Schon darum, weil sie nicht bloß jene Zeit beherrschen, sondern noch bis auf die Gegenwart wirksam sind.

Wir haben schon oben gezeigt, wie Italien bereits seit Dante sich seine eigene Nationalität zu bilden bestrebt ist, wie Petrarca und Boccaccio dafür in Dichtkunst und Wissenschaft wirken, und wie mit dem 15. Jahrhundert die glänzenden Höfe Italiens, vor allem Florenz, neben ihm selbst Rom unter Nicolaus V. und Leo X. an die Spitze dieser Bewegung treten. Es ist ein merkwürdiges Bild das sich uns hier in dem Aufsuchen der Quellen, in der Begeisterung für das römische Alterthum, in der Verehrung für das Antike mit all den großen Gelehrten jener Zeit, ihren Bibliotheken, Museen, Akademien und ihrem literarischen Glanze entfaltet. Wir gehen hier nicht auf das Einzelne ein; aber der Geschichte Europas gehört der Satz der den Ruhm Italiens bildet, daß von ihm der Grundgedanke des folgenden Bildungswesens in Europa ausging, nach welchem das Maß des Verständnisses des Alterthums das Maß der höheren wissenschaftlichen Bildung eines Volkes überhaupt geworden ist. Das ist geblieben; noch heute folgen unsere Gymnasien diesem Impulse des italienischen Humanismus; von ihm aus ist derselbe ein Eigenthum Europas geworden. Die Kirche aber, namentlich die des mittleren Europas, haßte ihn tödlich. Freilich, wie konnte ihr mechanisch ständisches Schulsystem vor dem Schwunge bestehen, der mit der wahren Classicität die sie selbst ja verdammte, in den Geist jener Völker hineintrat, welche schon gelernt hatten jene Kirche nicht mehr als die Mutter aller Weisheit zu verehren?

Allein zu dem Bilde das uns Italien in dieser Zeit seines höchsten Glanzes bietet, gehört auch die zweite, die Schattenseite desselben. Wir können sie nicht besser bezeichnen als indem wir wiederholen, daß Italien

welches uns die classischen Quellen eröffnet hat, zwar diese Classiker selbst für seine gebildeten Stände gewonnen, aber auf denselben keine Volksbildung zu gründen verstanden hat. Italien besitzt seit dieser Zeit in aller Kunst und Wissenschaft die höchste Classicität, aber es hat für Jahrhunderte kein classisches Unterrichtswesen. Es hat die Classiker und mit ihnen die Alterthumskunde, aber es hat keine Grammatik und keine Schulbücher geschaffen; der Inhalt des classischen Humanismus ist da, aber ein Schulwesen für den Humanismus in der Classicität gab es in Italien nicht. Hier nun beginnt die Arbeit der Deutschen.

Wenn das was über die Entstehung der deutschen Philologie hier und anderswo gesagt werden kann, stets den Charakter des Unfertigen und Individuellen hat und eigentlich erst im 17. Jahrhundert zur festen Gestalt wird, so beruht das zum großen Theil neben dem Mangel eines staatlichen Schulwesens namentlich darauf, daß diese deutsche Philologie von vornherein ihre Grundlage breiter anlegte. Sie hat es — wir können es nicht anders sagen — gewagt, die alte Philologie nicht bloß in allen drei Sprachen, der lateinischen, griechischen und hebräischen zugleich sich zur Aufgabe zu stellen, sondern auch gegenüber dem heftigen Widerstande den die Tradition der alten scholae und das Interesse der kirchlichen Herrschaft jeder ernsten philologischen Bildung entgegenstellten, die wahre humanistische Philologie des 15. und 16. Jahrhunderts theils in den kirchlichen, theils in den politischen Kampf unmittelbar hineingezogen. So hat grade die humanistische Philologie Deutschlands in dieser Zeit die ersten Schulmänner der Welt erzeugt; aber keiner von ihnen konnte bloß Schulmann bleiben. Es war nicht anders möglich, sie mußten Stellung nehmen in Dingen, die mit dem Unterricht nur dadurch zusammenhingen, daß sie das freie, humanistische Schulwesen selber gefährdeten. Es ist wohl der Mühe werth sich schon hier zu vergegenwärtigen daß von diesem Gesichtspunkte das werdende Schulwesen durch jene Elemente von da an in jedem Jahrhundert das, was wir seine Schulfrage und sein Schulprincip nennen dürfen, empfangen hat, und das besteht seit dieser Zeit wesentlich in dem Verhältniß der Schulbildung zum öffentlichen Leben. Während nämlich im Unterschied vom 15. und 16. Jahrhundert das 17. und 18. Jahrhundert die Schule vom thätigen Staatsleben wieder ausschloß, hat das 19. Jahrhundert dasselbe wieder mitten in die gewaltige Bewegung hineingestellt. Das was wir heute erleben, mag uns darum das verständlicher machen, was in jener Zeit geschehen. Wir überlassen dabei die Biographie dieser ersten großen Generation der deutschen Schulmänner anderen Arbeiten. Nur den inneren Zusammenhang ihrer Arbeiten mit der bisherigen Entwicklung müssen wir festhalten.

Jene Schule von Deventer, das niederländische Schulwesen, vertreten von der Genossenschaft der Hieronymianer, ist es, das zuerst seine Selbstständigkeit gegenüber den Kathedral- und Mönchsschulen in dem Grundsatz für sein Unterrichtswesen sucht, daß schon die erste Lehre im Lateinischen zur selbständigen Thätigkeit des Lernenden und zum wahren Verständniß der Classicität benützt werden solle. Diese Richtung ward von dem ganzen deutschen Geiste freudig begrüßt. Die Schule von Deventer, ursprünglich nur eine reine Genossenschaftsschule, gewann dadurch ihre eigentlich historische Bedeutung. Sie ward die Pflanzschule für das humanistische Lehrerthum, das eigentliche Lehrerseminar der beginnenden Bildung in Deutschland. Aus ihr gingen nicht bloß die größten Philologen jener Zeit, sondern vor allem die ersten Schulmänner Deutschlands hervor. Dringenbergs und seiner Schlettstadter Schule haben wir bereits erwähnt. Der Einfluß der letzteren ist jedoch noch vorwiegend localer Natur. Neben ihr aber erweckte jene Genossenschaft eine Reihe von Männern, deren Bedeutung nicht mehr eine örtliche blieb. Sie bilden eine Gruppe, die im Ganzen wie im Einzelnen die Arbeit des deutschen Geistes im 15. Jahrhundert und seine Bewegungen wir möchten fast sagen in bestimmtere Individualitäten vor uns vorüber führt. In der That hat erst unsere Zeit begonnen, die ganze und allgemeine Bedeutung dieser Männer recht zu verstehen. Wenn die Geschichte unseres Bildungswesens dereinst eine pragmatische, und die Nothwendigkeit ihrer Kenntniß für jeden Schulmann anerkannt sein wird, dann wird sich hier ein lebensvolles Bild entwickeln, dessen Stoff wir besitzen, dessen innerer Zusammenhang mit dem Gesammtleben des Geistes jener Zeit aber sich dann erst in seinem ganzen Umfang zeigen wird.

Man wird zu dem Ende, meinen wir, neben der Individualität und den Werken jener ersten Begründer des humanistischen Lehrerthums in Deutschland die drei großen Richtungen scheiden in die dasselbe seine Aufgabe fast von selbst theilte. Wir glauben sie die eigentlich philologische, die kirchlich reformatorische, und die publicistische Richtung nennen zu dürfen, die freilich stets gemeinsam an dem Gedanken festhalten, daß eine freiere Entwicklung der Bildung überhaupt nothwendig den rationellen classischen Unterricht und das Verständniß des Alterthums auf Grundlage der edleren Latinität anerkennen müsse. Dabei stehen die Männer alle mehr oder weniger mit einander in beruflichem, sehr ernsten Verkehr; noch muß die epistola Zeitung und Zeitschrift vertreten, und selbst das Auftreten der Buchdruckerkunst vermag das noch nicht wesentlich zu ändern. Damit bilden sie ein Ganzes, heben und fördern sich gegenseitig, und ihre fast regelmäßige Verbindung

gibt ihnen in ihrer schweren Aufgabe doppelte Kraft. Die Republik der Humanisten stellt sich offen und tapfer gegenüber dem Absolutismus der kirchlichen Lehre; man sieht die Arbeit der Geister die geistige Welt bis auf den Grund bewegen.

Die eigentlich philologische Richtung dieses Humanismus erscheint nun selbst wieder als eine zweifache; auch hier das Urbild dessen, was wir gegenwärtig vor uns sehen. Sie ist zuerst der Beginn des humanistischen Schulunterrichts. An der Spitze derselben steht wohl fast unbestritten Alexander Hegius (1426—1498), zuerst Gymnasiarch in Wesel, dann in Deventer, wo er starb. Er ist der erste, der im Schulunterricht den Kampf gegen das Doctrinale und den Cato aufnahm, den er noch nicht ganz zu beseitigen vermochte. Seine Wirksamkeit war stets vielmehr die eines Schulmannes als die eines Schriftstellers; als Schulmann aber gehört er wieder zu denen, in welchen das urchristliche Princip der Hieronymianer noch am lebendigsten war: „Alle Gelehrsamkeit ist verderblich, die mit Verlust an Frömmigkeit erworben wird", war sein Wahlspruch. Die Hälfte seiner Frömmigkeit aber war eben die Liebe zu seiner Schule; sein Ruhm die Liebe seiner Schüler. Zu diesen gehörten Männer wie Wessel, Agricola, Erasmus, Murmellius und andere; speciell aber in Rudolf von Lange und Herrmann von dem Busche hat er eigentlich die beiden ersten Schulmänner im heutigen Sinne des Wortes erzogen, deren Namen und Leistungen erst durch den größer angelegten Genius Melanchthons in den historischen Hintergrund gedrängt wurden. Man kann sagen, daß mit diesen Männern erst das neue Schulwesen seine Geschichte beginnt. Raumer hat dieselben — leider ein wenig zu literarhistorisch — in seiner Geschichte der Pädagogik vielleicht zuerst richtig beurtheilt (I, 71 ff.). Wie sich das was hier begründet wird, später zu einem eigenen Lehrwesen ausbildet, werden wir unten andeuten. Die zweite Richtung dieses streng philologischen Humanismus ist nun die, welche über die Schule hinausgeht, und dem letzteren an den Universitäten seine Stellung erkämpft. Hier nennen wir die drei Namen, deren Ruhm auf diesem Gebiete ein dauernder geblieben ist. Es muß uns genügen sie einfach hier aufzuführen. Sie sind Rudolf Agricola (1443 bis 1485), Joh. Reuchlin (1455—1522) und Erasmus von Rotterdam (1467—1536). Agricola ist mit seiner altclassischen Bildung, mit seinen Studien in Paris und seine Verbindungen mit verschiedenen Höfen gleichsam der Uebergang von der italienischen zur deutschen Humanistik; er ist zugleich der eigentliche Philosoph in der philologischen Humanistik, und gehört wesentlich dem Universitätsleben. Johannes Reuchlin dagegen ist der Vater des Studiums nicht bloß der grie-

chischen, sondern auch der hebräischen Sprache; und schon das gibt seiner Stellung einen hohen Werth. Dennoch war er selbst nur ein Mittel für einen höheren Zweck; denn erst durch das von ihm geschaffene Studium dieser beiden Sprachen wird das eigentliche Fundament für die richtige Uebersetzung der Bibel gegeben, und die Vulgata, in der die Kirche sich den biblischen Text für die Christenheit zurecht gemacht, zuerst und gründlich beseitigt. Dessen nun war sich Reuchlin selbst sehr klar bewußt; er erkannte vollkommen, daß es sich bei diesem Aufnehmen des Griechischen und Hebräischen in die allgemeine wissenschaftliche Bildung nicht so sehr um die Philologie, als vielmehr um das Zurückgehen auf die beiden Ursprachen der Bibel handle; durch ihn erst wird der Bibeltext zu einer, über der päpstlichen Intepretation stehenden Autorität in der Geschichte des Christenthums. Was das bedeuten will erkennt man, wenn er selber schreibt, daß er „für die Wiederherstellung und Verherrlichung der wahren christlichen Kirche“ erst im reiferen Alter begann, Hebräisch zu studiren; erst seit ihm ist das Hebräische ein dauernder Theil der Theologie, und die Macht der deutschen Bibelübersetzung eine durchgreifende geworden. Er wußte wohl was das bedeutete: „Soll ich leben“, schreibt er, „so muß das Hebräische herfür mit Gottes Hilf; stirb ich dann, so hab ich doch einen Anfang gemacht der nit leichtlich wird zergen.“ War es ein Wunder, daß er alsbald mit dem Mönchsthum in heftigsten Kampf gerieth, und daß ihn die Dominikaner namentlich der Kölner Hochschule mit tiefstem Haß und Processen verfolgten? Aber dafür entstand durch ihn der Bund der „Reuchlinisten“, von denen dann jene Epistolae virorum obscurorum (1517) hervorgingen; selbst Sickingen machte die Reuchlinische Humanistik zu seiner Angelegenheit und bedrohte ernstlich den Führer seiner Todtfeinde, das Haupt der Kölner Partei, Hoogstraten; dafür schloß sich Reuchlin an Luther, dessen gewaltigere Kraft er freiwillig anerkannte. Ohne Reuchlin hätte aber das wodurch Luther vielleicht am gewaltigsten gewirkt, die Uebersetzung der Bibel ins Deutsche, weder die deutsche Sprache noch mit ihr jene Gewalt über das Volk gehabt durch welche die Reformation siegte. So bildet Reuchlin den Punkt, auf welchem der neue Humanismus mit seiner Philologie direct in den Kampf mit der Kirche eingriff. An Reuchlins Seite stand dann Erasmus, der in Leistung und Charakter allerdings ein ganz anderer Mensch, dennoch dem Humanismus unschätzbare Dienste geleistet hat. Es ist deßhalb von Werth, die beiden Seiten der Bedeutung des Erasmus sich klar zu machen, denn er war groß genug um in beiden der Geschichte anzugehören. Zuerst ist er der Schöpfer der classischen Latinität, und hier sind seine Leistungen bekannt. Doch darf man, wie das bei der

Beurtheilung der Schriften des Erasmus gewöhnlich geschieht, denn doch niemals vergessen, daß er zuletzt Anregung und Stoff für alles was er geleistet, in Italien und seiner classischen Bewegung gefunden. Er ist einer von den Philologen die sich eigentlich nicht selber geschaffen, und deren Einfluß daher stets ein national begränzter war. Er gehört daher weder Italien noch Frankreich, sondern wie Reuchlin eigentlich nur Deutschland. Und hier nun mußte er grade durch das was er für die reine Classicität that, wie Reuchlin mit der Kirche, welche in der Philologie wieder die alte Philosophie fürchtete, nicht minder in Conflict kommen, wie seine niederländischen Genossen. Allein dabei zeigte sich nun, daß zu wahrhaft großen Männern nicht bloß die höchste Ausbildung des Wissens, sondern auch der Charakter gehört. Allerdings war er ein Todfeind des Mönchsthums; aber als seine Verfolgung des gesammten Mönchswesens ihn bis zu der Frage nach der Berechtigung des eigentlichen Pabstthums und zur Theilnahme an der Reformation Luthers trieb, da schrak er vor dem welthistorischen Ernst dieser Bewegung zurück, und wagte es nicht mit seinem Bekenntniß an demjenigen Theil zu nehmen, wofür er doch mit der Arbeit seines ganzen Lebens eingestanden. Seit Erasmus gibt es daher in aller classischen Bildung nicht bloß ein edles Latein und einen höheren Unterricht in der lateinischen Classicität, und hierfür war sein Ruhm groß, sondern bei ihm zeigt es sich wieder wie mächtig die gewaltige Tradition war, der seine ganze Zeit gegenübertrat. Vor ihr hat sich Erasmus gebeugt, um die eigentliche Grundlage der neueren Zeit größeren Männern zu überlassen; immer aber sind Reuchlin und Erasmus die beiden Männer, in denen der philologische Humanismus in seiner, weit über Unterricht und Schule hinausgehenden Bedeutung für die höchsten Fragen der Geschichte des Bildungswesens auftritt. Mit ihnen ist das geschehen, was noch gegenwärtig gilt, daß die edlere Classicität in dem Bewußtsein der Völker einen immanenten Theil der freieren Entwicklung des Volksgeistes bildet. Diese Verbindung des classischen Lehrerthums aber mit der Frage der kirchlichen Freiheit kommt nun in der zweiten Hauptgruppe der Humanisten zum Ausdruck, als deren Spitze wir wohl, schon von Luther nicht bestritten, Johann Wessel anerkennen müssen.

Auch Wessel fand, wie Agricola, Reuchlin und Erasmus, den großen Blick mit dem er den inneren Zusammenhang der alten Classicität und des neuen geistigen Lebens erfaßte, zunächst in Italien, wo auch ihn der gewaltige Aufschwung der classischen Bildung begeisterte. Lange Zeit brachte er in den italienischen Hauptstädten zu; dennoch zog ihn sein Vaterland wieder an sich. Hier war er es, der die eigentliche Vorhut der disputirenden neuen kirchlichen Bewegung war; und das war

in einer Zeit welche das Wissen ohne Disputation und die Wahrheit nicht ohne den Kathedersieg denken konnte, auch formell keine unbedeutende Sache. Er allein vermochte es, den dialektischen Kampf mit den Häuptern des alten Kirchenthums aufzunehmen, und seine Zeitgenossen nannten ihn daher den magister controversiarum; aber er selbst stand hoch über allen Kathedererfolgen, um derentwillen er auch das lux mundi genannt wurde. Ihm war zunächst das Lehren die Hauptsache — „Signum scientiae est posse docere", sagt er von sich selber. Dann aber tritt die tiefere Auffassung daneben: „Wie das schwankende Meinen eitel ist ohne Wissenschaft, so ist die Wissenschaft eitel ohne Liebe." In diesem Sinne aber trat er mitten in den großen Kampf der Geister, und ward innerhalb der Wissenschaft und der Liebe zu einem bahnbrechenden Vorkämpfer der neuen Zeit. Er vermochte es zwar nicht zu dem Volke selbst zu reden; wohl aber erfaßte er mit der Tiefe und der Freiheit seiner Auffassung die bedeutenderen Geister und vor allem Luther selbst, der ihm in der Vorrede zu seinem „Farrago", dem Correlat zu Beghius' „Elegantiae" und den Schriften des Erasmus, ein bleibendes Denkmal gesetzt. Ulmann hat uns grade durch Luther Wessel erst würdigen gelehrt. „Wenn ich," sagt Luther selbst, „den Wesselum und seine Bücher zwar gelesen hätte, so ließen meine Widersacher sich dünken, Lutherus hätte es vom Wesselo gesogen und genommen; also sehr stimmt unser beider Geist zusammen." Und dieser Geist war es, der die edlere philologische Humanistik weit über Wessel und selbst über Luther hinaus ihre so hochbedeutende Stellung in dem höchsten Bildungswesen gab; in der kirchlichen Richtung derselben, die Wessel in erster Reihe vertritt, hat sie zum positiven Inhalt gebracht, was die streng philologische wesentlich negativ auffaßte. Und wie sie hier über die Gränze des reinen Unterrichts hinausgeht, so zeigt sie in der publicistischen Richtung wie sie dasselbe auch auf dem Gebiete des öffentlichen Lebens vermag.

Wenn man sich die Geschichte des Constanzer Concils vergegenwärtigt, so wird man es begreifen daß das 15. Jahrhundert die Zeit ist, in der das deutsche Bewußtsein erkannte, wie viel das deutsche Reich mit seiner Einigkeit und der Macht seines Kaisers in Europa verloren hatte. Die classische Humanistik, auf die Quellen der römischen Literatur zurückkehrend, fand das Bild des alten römischen Weltreiches in der Geschichte wieder die sie jetzt erst studiren lernte; in Italien sah sie, wie die Begeisterung für diese Geschichte des alten Roms Volk und Fürsten zugleich ergriff und groß machte; und war denn das heilige römische Reich deutscher Nation nicht der historische Erbe Roms? Konnte man denn die Classiker lesen, ohne an das eigene Vaterland zu

denken, das doch diese ganze römische Welt in sich aufgenommen? Konnte in Wahrheit die lateinische Schule beim bloßen Latein stehen bleiben? War Deutschland, der Sieger Roms, wirklich so viel weniger als das alte Rom? So begann aus der edleren Latinität eine Bewegung hervorzugehen, die grade so wie die rein classische ihren eigenen Weg ging, und die zunächst als die Begründerin jener großen Arbeit angesehen werden muß, die als die Urkundensammlung der deutschen Volksgeschichte noch heute in den Monumentis ihren großartigsten Ausdruck findet. Diese Bewegung schloß sich ihrerseits an die Schule von Schlettstadt, und ihr Hauptvertreter ist ein Mann den wie so manche andere erst unsere Zeit aus den Ruinen der Geschichte herausgegraben hat. Wimpheling, ein Schüler Dringenbergs (1450—1528), hat den Ruhm, den man ihm nicht verkümmern soll, zuerst das höhere Lehrerthum mit dem Forschen nach dem Geiste und zugleich nach den Quellen der deutschen Geschichte verbunden zu haben. In seinen Schriften: „Adolescentia“ und „Elegantiorum medulla“ vertritt er die lateinisch-classische Richtung des Erasmus; als er aber nach Straßburg kam, begeisterten ihn und seine wissenschaftlichen Freunde Hegelin von Stein und Gailer von Kaisersberg mit ihrer freien deutschen Auffassung, Trithemius mit seinem polyhistorischen Wissen und seiner reichen Bibliothek in Heidelberg, Sebastian Brant, der erste poetische Publicist Deutschlands mit seinem „Narrenschiff“, das Beispiel Italiens in seiner freien florentinischen Academie zur Bildung der ersten deutschen Gesellschaft, welche die Quellen der deutschen Geschichte, zunächst die des Oberrheins, herausgeben wollte. Von diesem Gedanken aus wurden alle, in erster Reihe Wimpheling, aus reinen Gelehrten zu den Gründern der deutschen höheren Publicistik; er hat zuerst in der Literaturgeschichte die in dem Herzen der edleren studirenden Jugend schlummernde Idee, in der Liebe und der Hochachtung für das deutsche Vaterland das höchste Ziel aller geistigen Bildung zu erkennen, in seiner Weise ausgesprochen, wie neben ihm Cusauus (s. u.) zuerst von einer positiven Organisation des deutschen Reiches träumte; und in praktischer Bethätigung war Wimpheling der erste, der im Namen dieser Idee den Uebergriffen der Franzosen an dem verwundbarsten Punkte Deutschlands, den Rheinlanden, entgegentrat, der erste der im Jahre 1502 in seinem, nach einer synchronistischen Vorarbeit von Sebastian Murrho bearbeiteten „Abriß der deutschen Geschichte bis auf unsere Zeit“ nicht bloß die Geschichte, sondern auch den deutschen Geist und seine Stellung in der europäischen Welt vertrat; er ist es eigentlich, der die deutsche Geschichte zu einem Theile des humanistischen Lehrwesens erhoben und sie in das ganze Unterrichtswesen eingeführt, und das stolze Selbstgefühl der deutschen

gegenüber der schmählichen Herabsetzung wieder erweckt hat, mit der Italiener und Franzosen über die deutsche Nation herfielen. Von ihm aus geht der Gedanke ohne den das letzte Jahrhundert der Deutschen Geschichte, und die Begeisterung der Jugend für das eigene Vaterland nicht zu verstehen sind; denn er eigentlich hat als den geistigen Kern der Geschichtslehre in allen deutschen Schulen den Gedanken ausgesprochen: „Wir wollen stolz darauf sein von den Germanen herzustammen, deren bewundernswerthe und ruhmvolle Thaten in unserem Buche beschrieben werden.“ Und wahrlich, wenig Dinge haben gewaltiger in Europa gewirkt als dieser Mahnruf den Wimpheling zuerst im höheren Bildungswesen Deutschland erhob, und dessen wir alle eingedenk sein sollen! Das nun verfolgen wir nicht, wenn auch erst das 19. Jahrhundert mit seinen Universitäten recht zeigen sollte, was das bedeutete. Aber für das Bildungswesen hat er grade auf dem Gebiet der Geschichte Bahn gebrochen; denn zuletzt hat er nicht bloß die deutsche Geschichte in das Lehrerthum Deutschlands eingeführt, sondern mit ihr den Gedanken erweckt aus welchem das entsprungen ist was die deutsche Wissenschaft als Grundlage der werdenden Weltbildung alle Völker gelehrt hat, das Bewußtsein, daß erst diejenigen Völker welche die Geschichte verstehen, auch die Geschichte zu machen berufen sind. Der Humanismus aber hat sich in jener Heidelberg-Straßburger Periode eine Stelle im Bildungswesen namentlich Deutschlands gewonnen, die ihr dauernder Ruhm bleiben wird. Seit jener Zeit ist wenigstens den Deutschen eine Bildung des Volkes ohne die Kenntniß seiner Geschichte nicht mehr denkbar. Und was das bedeutet, darf vor allem das Lehrerthum Deutschlands nie vergessen!

Das nun sind in kurzem Umriß die Aufgaben und die Leistungen dessen gewesen, was wir den philologischen Humanismus genannt haben. Es ist wohl nicht mehr möglich, diese so großartige Erscheinung und Arbeit noch mit einer vagen Vorstellung von höherer Bildung oder Classicität erschöpfen zu wollen. In der That ist schon dieses Gebiet des Humanismus ein selbstwirkendes organisches Ganze, ein Stück der Geschichte des Geistes das sich innig an die Vergangenheit anschließend die Zukunft begründet, und doch für sich selbst verständlich dasteht. An dieses Gebiet schließt sich nun in ähnlicher Weise das zweite, allerdings mit viel engerem Wirkungskreis, aber innerhalb desselben von nicht geringerer Bedeutung, und dabei wie jenes erste die kommende Entwicklung mit ihrer wissenschaftlichen Selbstarbeit vorbereitend. Das ist der naturwissenschaftliche Humanismus.

Der Humanismus in der Naturwissenschaft. Peuerbach und die Wiener Universität. Regiomontanus, Martin Behaim und Nürnberg. Pirkhaimer und Augsburg. Celtes und Kaiser Maximilian.

Wir meinen daß man, indem man mit dem 15. Jahrhundert die Anfänge der Naturwissenschaft mit dem allgemeinen Begriffe des Humanismus zu verbinden sich gewöhnt hat, vor allen Dingen fragen muß, ob es denn eigentlich einen Humanismus in der Naturwissenschaft geben könne, und wenn nicht, was dann der Humanismus durch die Naturwissenschaft bedeuten solle? Und wieder muß uns die Vergangenheit die Frage beantworten, welche das 15. Jahrhundert auch hier gestellt und gelöst hat.

Bis zu dieser Zeit gab es nämlich allerdings eine Naturwissenschaft auf den Universitäten und im gelehrten Studium; aber diese Naturwissenschaft war eben keine Wissenschaft der Natur, sondern in der That nichts als die noch dazu meist formell scholastisch gewordene Interpretation der wenigen Classiker über die Naturlehre, die man bis dahin kannte, unter denselben fast nur die Bücher des Aristoteles die als libri ordinarii interpretirt wurden. Von der ganzen alexandrinischen, so viel großartigeren Epoche und ihren Arbeiten, von einem Strabo, einem Ptolemäus und anderen, wußte man noch nichts. Die Erdkunde war unbekannt; die Medicin hatte noch nicht die Kraft sich über Galen und Hippocrat zu erheben, und studirte Sentenzen statt eigene Beobachtungen anzustellen; Botanik und Physiologie waren wohl kaum dem Namen nach bekannt; die Chemie war zur Alchymie, die Astronomie zur Astrologie geworden, und alle Arbeiten in diesen artes waren eng beschränkt durch das, was der Text der wenigen Bücher bot, die man besaß. Die ganze Naturwissenschaft bestand aus verwirrten Kenntnissen, und da wo sie sich nothwendig zu einer größeren, selbständig arbeitenden Wissenschaft erheben mußte, in der höheren Geologie und Astronomie, trat ihr das Kirchenthum mit der Forderung entgegen, daß schließlich die Bibel mit ihrem Exodus die einzige Wahrheit für alle Geschichte der Entstehung der natürlichen Welt, und daß diese in dem Satz erschöpft sei daß Gott der Schöpfer aller Dinge seine Werke nicht begriffen, sondern geglaubt wissen wolle. Sowie daher die erste eigentliche Naturwissenschaft entstand, mußte sie hier einen gradezu unversöhnlichen Feind finden. Heftiger war allerdings der Kampf zwischen Glauben und Wissen auf dem Gebiete der Religion, aber härter und positiver war der gewaltige Gegensatz jener beiden Elemente in Grundlage und letztem Ziel. Und dieser Gegensatz hat sich damals wie noch in unserer Zeit in

einem, für die ganze ultramontane Richtung entscheidenden Punkte zugespitzt. Denn mit richtigem Instinct fühlte die Kirche heraus, daß alle tiefere Kenntniß der Naturlehre der Todfeind einer großen kirchlichen Lehre und mit ihr einer großen Säule der kirchlichen Herrschaft sei, die sich dieselbe trotz Philosophie und Philologie nur erhalten konnte so lange es keine Naturwissenschaft gab. Das war der Glaube an das Wunder. Das Wunder war nicht etwa des Glaubens liebstes Kind, sondern es war — und merkwürdig langsam wandelt die Geschichte ihren Weg! — damals wie heute für Tausende und Tausende der Vater des Glaubens. Es ist auch für das Bildungswesen unerläßlich, sich die Function des Wunders in der Entwicklung der geistigen Welt wohl zu vergegenwärtigen. Das Wunder ist für den kirchlichen Theosophen die persönliche Freiheit der Gottheit; für den aber, der irgend eine Naturwissenschaft besitzt, wird es zu einem Irrthum des Glaubens, und den Beweis dieses Irrthums gab weder theologische noch philosophische Gelehrsamkeit, sondern die unbarmherzige sinnliche Gewißheit. Der Geist vermag das wissenschaftliche credo quia absurdum schließlich anzunehmen; den Sinnen ist das unmöglich. Es lag daher naturgemäß in dem ganzen Gange der bisherigen kirchlichen Entwicklung, nicht daß sie bloß gegen die Naturwissenschaft feindlich gesinnt blieb, sondern daß sie hauptsächlich den Volksglauben schon die bloße Beschäftigung mit der Naturwissenschaft als eine „Gefahr für das Seelenheil", ja gradezu für das Christenthum auffassen lehrte. Damit nun erzeugt sich ein Proceß, den nur der Mangel an Volksbildung erklären und bis zu unserer Zeit hat fortführen können. Jedermann kennt ihn. Er enthält die Verschmelzung der Vorstellung von der finstern Macht des Bösen mit der Kenntniß der Kräfte der Natur, welche dem Menschen die Gewalt der ersteren durch die Gewalt über das zweite gibt; und so entsteht jener furchtbare Begriff der Hexerei, das Märtyrerthum der freien Naturwissenschaft. Thatsache und blutige Folgen dieser Hexerei sind der alten Welt wesentlich fremd, in der germanischen aber nur historisch durch die Stellung der Kirche zur Naturwissenschaft zu erklären. Denn durch diese ist der Hexenmeister nicht bloß jemand der die geheimen Kräfte des Bösen kennt und gebraucht, sondern er ist ein Ketzer gegen den Glauben; die Naturwissenschaft selbst aber ist demselben am letzten Orte die Ketzerei der sinnlichen und der mathematischen Gewißheit gegen die blinde Hingabe an das formelle Wort der Tradition. Das aber, was im Priesterthum dadurch am meisten gefährdet war, war der Wunderglaube. Mochte man mit Wiclef oder Huß über Beichte und Transsubstantiation streiten: so lange das Wunder blieb, blieb der furchtsame Theil des Volkes in dem Gehorsam des Priesterthums, und es wäre das größte aller Wunder

gewesen, hätte dies Priesterthum nicht jedes Loslösen der neuen Naturwissenschaft von den Traditionen der beschränkten alten Classiker zur selbständigen Arbeit tief und tödlich gehaßt.

Darum hat es bis zum 15. Jahrhundert überhaupt in Europa keine Naturwissenschaft gegeben. Waren doch den Geistlichen Medicin und Physik überhaupt verboten! Und darum ward die Naturwissenschaft überhaupt erst möglich, als die Herrschaft der päbstlichen Kirche selber erschüttert ward. Das aber vollbringt das 15. Jahrhundert. Und darum beginnen die Naturwissenschaften erst mit dieser Epoche. Der causale Zusammenhang ist klar; seine Darlegung ist das Einzige, was uns in Langes ausgezeichneter „Geschichte des Materialismus" nicht zu befriedigen vermag.

Denn damit, denken wir, wird es jetzt leicht verständlich, was der Humanismus der Naturwissenschaft bedeutet. Sie selbst ist eigentlich noch nicht da; sie beginnt fast schüchtern ihre große Laufbahn; sie ist noch eng beschränkt auf bestimmte Gebiete. In der Medicin und in der Physik gibt es noch gar keine Naturwissenschaft, und keine systematische Beobachtung. Die Chemie ist noch für Jahrhunderte eine mystische Geheimnißkrämerin; hier haben Glauben und Wunder nichts zu besorgen. Aber drei Gebiete treten neben jenen mit dem 15. Jahrhundert auf, und diese, einmal da, bleiben absolut unfähig, sich irgend einer anderen Autorität als der des reinen Wissens zu unterwerfen. Es sind die Mathematik, die Astronomie und die Geographie. Diese drei waren bestimmt, die Bahn für die künftige Naturwissenschaft zu brechen, theils weil sie formell in gar keine directe Beziehung zu den Glaubenstraditionen traten, theils weil es auch innerlich unmöglich war sie durch den Bannfluch der Ketzerei zu vernichten. So entstand in ihnen das Gebiet, in welchem sich die absolute Loslösung von der Tradition und der Kirche vollzog. In ihnen beginnt in voller Freiheit die geistige Arbeit eine neue Bahn einzuschlagen. Sie sind die Träger des Humanismus in der entstehenden Naturwissenschaft.

Es ist nun eigentlich nicht leicht an dieser Stelle nicht bei der Geschichte dieser wissenschaftlichen Arbeiten und dem hochinteressanten Gang den sie in ihrer vollen Unabhängigkeit von allem kirchlichen Einfluß gegangen, stehen zu bleiben. Uns muß es genügen, die Namen der leitenden Männer hier aufzuführen; ihren Platz aber fordern sie schon darum, weil sie zugleich den Punkt bezeichnen, auf welchem jene Grundlage der beginnenden Naturwissenschaft in das Leben der Universitäten und damit in das kommende Bildungswesen namentlich Deutschlands hineintritt. Sie zeigen uns daneben zugleich, wie innig jene drei Gebiete zusammenhängen, und wie sich gleichsam außerhalb der bisherigen Lehre eine wissenschaftliche Welt für sich aufbaut, die von da an von keiner fremden

Bewegung mehr erreicht, ihren eigenen Gang geht. Die Grundlage derselben ist nun die neue Astronomie, welche die strenge mathematische Wissenschaft an den Bau des Himmels und der Erde legt, unbekümmert um die Consequenzen für die Theologie, und absolut unbestreitbar und zugleich unerklärbar für den Glauben und das Bekenntniß. Die Theologie selbst aber, stolz auf den Gregorianischen Kalender, war auch nicht entfernt so weit gebildet um die große Idee des Monotheismus die in aller Astronomie liegt und jedes Trinitätsdogma nebst den kindlichen Vorstellungen des Alten Testaments unmöglich macht, auch nur zu ahnen; was wußte sie von Anaxagoras und seinem astronomischen Monotheismus, dessen Bedeutung uns W. Dilthey in seinen „Geisteswissenschaften" (?) soeben geistreich dargelegt hat? So war die Kirche eigentlich froh, daß die Astronomie sich nicht direct mit ihren Satzungen beschäftigte. Die Epoche dieser neuen Astronomie nun knüpft sich an den Namen Georg Peuerbachs, des berühmtesten Professors der Wiener Universität (1423 bis 1469) den uns Aschbach so trefflich, wenn auch sehr kurz geschildert hat. An seiner Seite stand Regiomontanus (der Königsberger Müller), der die heutige Trigonometrie begründet und damit die feste Grundlage der heutigen mathematischen Bildung gelegt. Während Peuerbach seinerseits in den Werken des Ptolemäus (dem Almagest) die er zuerst gründlich kennen und behandeln lehrte, die Classiker auch mit seinem wissenschaftlichen Gebiet verband, ist Regiomontanus neben seinen geometrischen Leistungen derjenige, der als Nachfolger des Strabo die entstehende Geographie zur Wissenschaft erhob. Es ist eine fast wunderbare Theilung der Arbeit, die uns hier entgegentritt, und die zuerst das unermeßliche Gebiet der Erdkunde für die germanisch-romanische Welt eröffnet. Während die Romanen mit Columbus Amerika, mit Vasco de Gama Afrika und mit Marco Polo Asien entdecken, sitzen die germanischen Gelehrten nicht minder arbeitend in ihren Zellen, und schaffen mit emsigem Fleiß aus jenen Entdeckungen die neue Geographie der Welt, indem sie, unter ihnen in erster Stelle Regiomontanus, die Astronomie wie die Geometrie der höheren Erdkunde zum Grunde legen, und die Wissenschaft Europas geistig sehen und berechnen lehren was jene physisch gefunden haben. Von Regiomontanus begeistert, wird dann Martin Behaim aus Nürnberg der Schöpfer der Welt- und Länderkarten, dieser Grammatiken der Erdkunde; die erste Sternwarte wird in Nürnberg errichtet, und die deutsche Astronomie mit der romanischen Nautik verbunden. So glänzend war in jener Zeit der Erfolg aller dieser Arbeiten, daß während durch Peutinger die Universität Wien in humanistischer Größe und Bedeutung selbst Paris nach dem Zeugniß der Zeitgenossen überragte, die Bedeutung aller dieser neuen Anschauungen

auch die edleren Gemüther der deutschen Kaufherren ergriff, die in lebendiger Theilnahme hinter den Florentinern nicht zurückstehen wollten. Nürnberg ward in dieser Zeit durch die Theilnahme seiner gebildeten Patrizier eine Culturstätte ersten Ranges; an seiner Seite stand Augsburg, in welchem Pirkheimer mit seinem wissenschaftlichen Interesse selbst den Kaiser Maximilian zu begeistern wußte, und in der „Donau-Gesellschaft“, der ersten rein wissenschaftlichen Gesellschaft Deutschlands, einen Rivalen für die Florentinische Akademie zu schaffen versuchte, in der dann Konrad Celtes, der Nebenbuhler von Männern wie Pico von Mirandola das eigentlich classische Element vertrat. Es war das eine schöne lebendige Zeit; freilich aber war es noch ein weiter Weg bis die Ergebnisse derselben, bis dahin noch gleichsam eine Welt für sich und der Bildung des Volkes noch so gut als unzugänglich, zum allgemeinen Eigenthum des Bildungswesens werden konnten. Hatte doch Deutschland im 15. Jahrhundert eigentlich nur ein paar Universitäten von wirklicher Bedeutung, und auf ihnen allen mit Ausnahme von Wien keine, in welcher dem naturwissenschaftlichen Humanismus eine eigentliche Lehrkanzel, eine dauernde Heimath geboten ward! Harte Schicksale sollten noch kommen, bevor sich für das Ganze erfüllen konnte, was hier im Einzelnen so schön begonnen ward. Denn wie weit es noch bis dahin war, das sieht man am deutlichsten wenn wir jetzt ein selbst von der Geschichtschreibung fast verlassenes Gebiet betreten, den Humanismus in der Rechtswissenschaft.

Der Humanismus in der Rechtswissenschaft. Der Geist der neuen Rechtsentwicklung. Die Idee der europäischen Rechtsbildung.

Wir müssen es für eine schwere Aufgabe erklären an dieser Stelle von der humanistischen Epoche der Rechtswissenschaft zu reden. Nicht so sehr deßhalb weil der Stoff dieser Epoche so gut als gar nicht bearbeitet ist; zur Beurtheilung des allgemeinen Ganges der Entwicklung, die hier allein ihren Platz finden kann, dürfte das Wenige was wir wissen, denn doch ausreichen. Sondern darum weil jede Beziehung auf jene humanistische Zeit wir wollen nicht sagen zu einem Vorwurf aber doch zu einer lauten und ziemlich verständlichen Klage über den eigentlichen Grundzug unserer heutigen romanistischen und großentheils auch germanistischen Rechtslehre werden muß, die wiederum ihrerseits das was hier in dem 14. Jahrhundert begonnen wurde, erst in ihr rechtes Licht stellt. Sollten wir das Glück haben, daß diese Klage wenigstens bei der jüngeren Welt nicht ungehört verhallen werde? Und doch haben wir hier nur für so gar wenig Worte über eine, die ganze

deutsche Bildungswelt auf dem Gebiete der Rechtslehre beherrschende Thatsache Raum!

Wir glauben man ist sich vollkommen einig darüber, daß es sich bei der Gesammtheit von Erscheinungen und Arbeiten die wir unter dem Namen des „römischen Rechts“ zusammenzufassen pflegen, um eine historische Thatsache handelt, welche nicht dies oder jenes Volk, sondern das ganze germanisch-romanische Europa bewegt hat. Wir wissen, daß es keinen Romanisten gibt der daneben bezweifelt daß zugleich diese europäische Bewegung der römischen Rechtslehre in jedem einzelnen Lande und Volke wieder ihre besondere, reiche und hochbedeutende individuelle Gestalt empfangen hat. Es folgt, daß ich niemals das eine ohne das andere verstehen lernen kann. Der Inhalt dieses römischen Rechts für sich betrachtet zeigt ferner, daß dasselbe in historischer Grundlage, Form und Sprache dem Rechtsleben jedes einzelnen Volkes durchaus fremd war. Wenn es nun dennoch gewiß ist, daß es trotzdem das Rechtsleben und vor allem den Bildungsgang der Rechtswissenschaft wieder in jedem einzelnen Volke erfaßt, so muß es denn doch klar werden daß jene Gewalt die es über diese einzelnen Völker ausübt, einmal für allemal überhaupt weder in dem Charakter desselben, noch bloß in seiner Form oder seinen Prätensionen liegen konnte. Es ist möglich, dies römische Recht zu begreifen durch das Studium des Corpus juris; es ist unmöglich, eben dieses Studium selbst zu begreifen in Inhalt, Form und historischer Entwicklung, wenn man neben der beschränkten Interpretation der Pandekten keine Ahnung hat von den europäischen Factoren, welche es für Europa lebendig machten; und darum bleibt es endlich vor allem unmöglich, der Jugend das Verständniß und die wahre Achtung vor dieser Jurisprudenz beizubringen, wenn man es zu einem Princip dieser Pandektenlehre macht, das Bild jenes lebendigen und gewaltigen Zusammenhanges der römischen Rechtslehre mit dem großen Entwicklungsgange des allgemeinen europäischen Geisteslebens todtzuschweigen, und für jede höhere Auffassung der jungen Welt die Geschichte auch des Rechtslebens in Rom da abzuschließen wo sie für die Welt eigentlich erst beginnt, mit dem Eintreten desselben in die allgemeine europäische und die individuell nationale Cultur Europas.

Es ist darum nicht bloß ein Mangel, sondern ein tiefgehender Fehler unserer ganzen Zeit, daß diese absolut unhistorische Auffassung des sog. gemeinen Pandektenrechts den civilrechtlichen Vorlesungen zum Grunde gelegt wird, ohne ein Bild der fünfhundertjährigen Entwicklung unseres „heutigen römischen Rechts“ und seiner Umgestaltungen und Einflüsse auf andere Gebiete. Die landläufige Pandekten-Doctrin muß in ihrer heute herrschenden Form auf jeden Lernenden den Eindruck

hervorbringen, als habe es seit der Glosse eigentlich keine europäische Geschichte des römischen Rechts gegeben. Da gibt es keine Hinweisung auf das Verhältniß zum canonischen Rechte — welcher Romanist liest das canonicum, das doch Jahrhunderte lang nicht bloß mit dem civile auf Leben und Tod kämpfte, sondern Jahrhunderte lang dasselbe an Macht überragte? — da gibt es keine Charakteristik der Scholastik an sich und der Scholastik in der Behandlung der Jurisprudenz Roms; da gibt es keine Darstellung der Humanistik im römischen Recht, keinen Blick auf den Uebergang des Glossatorenthums vom Corpus juris auf die Landrechte wie in dem deutschen Sachsen- und Schwabenspiegel, oder der innigen Verschmelzung der römischen Begriffe und Citate mit der Behandlung des droit coutumier wie seit Beaumanoir in Frankreich, keine Nachweisung wie sich dann zuerst die Principien und Grundbegriffe des öffentlichen Rechts in Staat und Verfassung, und aus diesen wieder die neue Rechtsphilosophie des 17. Jahrhunderts aus dem Corpus juris entwickelt; kein Hinweisen auf Bartolus und Baldus, und hätte Stintzing nicht seinen Zasius geschrieben, den er freilich ohne Eingehen auf die damalige facultas juridica und das Verhältniß der Deretisten und Decretalisten nur zu seiner örtlichen Berühmtheit erheben konnte, so würden wir, nachdem selbst Bach ihn mit seinem bloßen Namen abthut, auch von diesem nichts wissen. Da gibt es ferner kein Bild von der langsamen Entwicklung der Rechtsspiegel-Bücher, diesen Corollarien der sententiae und summae der Theologie in dem Speculum abbreviatum (1332) und Durantis, und wie diese gewirkt haben auf die Civilrechtsspecula, den Klagspiegel und den Laienspiegel von Brant und Tengler (quos jam nemo legit) kein Hereinziehen des Hugo Grotius, keine Vorstellung von der Bedeutung des Gegensatzes der Humanisten und Realisten in der Jurisprudenz, ausgedrückt in dem Gegensatz zwischen den Cujacianern und dem Donellus einerseits, und dem Gründer der germanischen Rechtsgeschichte Frankreichs, Molinäus (Dumoulin), oder seinen Nachfolgern andrerseits, geschweige denn eine Charakterisirung von Männern wie Conring, dem bändereichen, wie Gail, Mynsinger und ihren Erben, dem praktischen Leyser und dem einfachen aber klaren Stryk, die wieder in Deutschland das begründeten was der eigentliche Vater des Code civil in Frankreich, Pothier, für die Auffassung grade des römischen Rechts geleistet, keine Bezeichnung der hohen Bedeutung Bachs und Hugos, der Männer welche, als die letzten, den Gedanken einer europäischen Geschichte des römischen Rechts noch aufrecht erhielten. Für diese ganzen Pandektenvorlesungen gibt es kein wirkliches, historisches Europa aller dieser Jahrhunderte, sondern nur die alte römische Rechtsgeschichte der Gaiischen Institutionen, und

zwischen Accursius und Savigny gähnt ein unermeßlicher Abgrund, den weder historische Daten noch irgend ein Verständniß der Gesammtgeschichte des römischen Rechts in Europa ausfüllt. Es nicht nicht gut, aber es ist wahr — in der römischen Rechtsgeschichte hat die Gelehrsamkeit der alten Welt die Rechtswissenschaft der neuen getödtet. Kann das dauernd sein?

Wir können hier näher nicht auf die Gründe eingehen, welche diesen großen und sehr ernsten wissenschaftlichen Stillstand erzeugt haben, und dürfen auch den Nachweis an diesem Orte nicht übernehmen, daß die beiden Führer dieser unhistorischen Richtung, Glück mit seiner Zersplitterung jeder einheitlichen Auffassung des römischen Rechts und Savigny mit seiner Reducirung des historischen Verständnisses der neueren Entwicklung in Europa auf die Bibliographie der beginnenden Literatur desselben, umsonst nach ihrer historischen Würdigung suchen. Gewiß ist nur daß seit Accursius das römische Recht wenigstens in der eigentlichen Rechtsbildung für keine andere Geschichte empfänglich gewesen ist als für die seiner eigenen Entstehung, obgleich es in der Hand vor allem der germanischen Jurisprudenz mit ihren Systemen und ihren strenglogischen Begriffen etwas ganz anderes geworden ist, als was es bei den Römern selbst gewesen. Diese große Bewegung des römischen Rechts nun, seine zweite eigentlich europäische Geschichte, beginnt schon im 14. Jahrhundert. Mitten durch die traditionelle Paragraphendoctrin hindurch bricht sich dieselbe damals zuerst ihre Bahn, und es wird die Zeit kommen, wo auch unsere Gegenwart einen gleichartigen, allerdings höher stehenden Humanismus des römischen Rechts mit derselben Befriedigung einer freien Auffassung begrüßen wird, wie das vor fünf Jahrhunderten geschah.

Zu dem Ende muß an dieser Stelle der Versuch gemacht werden, das was wir die neue Epoche der Rechtswissenschaft nennen, in dem beginnenden Humanismus der Jurisprudenz wenigstens für sein Verhältniß zum Entwicklungsgange des gesammten europäischen Geistes zu charakterisiren. Es muß das geschehen auf die literarische Gefahr hin, die künftige Literatur nur noch zu ahnen, welche dereinst den Abgrund zwischen dem untergegangenen und dem heutigen Leben des römischen Rechts mit ihren Studien und Bildern ausfüllen, und die Rechtsanschauungen unserer Jugend zu ihrer wahren Höhe erheben werden.

Man kann aber damit überhaupt nicht beginnen, ohne den eigentlichen „Geist“ des römischen Rechts in seinem Verhältniß zur germanisch-europäischen Welt, deren Charakter und Bewegung wir zu zeichnen versucht haben, und damit eben das wodurch dasselbe der Weltgeschichte angehört und ewig angehören wird, festzustellen.

Das ganze römische Recht ist in allen seinen Theilen und geschichtlichen Daten der nie ruhende Kampf und Sieg des Princips der **rechtlichen Gleichheit** aller Persönlichkeit in jedem Lebensverkehr.

Als es nun aufs neue in die Welt trat, fand es sich gegenüber stehend zwei große Rechtsbildungen, die auf allen Punkten auf dem direct entgegengesetzten Princip beruhten, auf dem Princip der **rechtlichen Ungleichheit** der gesammten menschlichen Gesellschaft.

Die eine dieser beiden Rechtsbildungen war das germanische **Volksrecht** in seiner damaligen Gestalt mit all seinen langsam entstandenen gesellschaftlichen Rechtsunterschieden. Die zweite war das **kirchliche Recht** mit seinem ständisch gewordenen Rechtsleben.

Durch beide war im weltlichen wie im kirchlichen Leben die *alte*, von dem römischen Reich in Literatur und Rechtspflege strenge verwirklichte, von den Germanen noch bloß unklar empfundene Idee einer Gemeinschaft des Rechts aus ganz Europa verschwunden. Die alte germanische Ordnung der Dinge war untergegangen; es gab im 12. Jahrhundert weder Volk noch Menschen, welche dieselbe und ihr ursprüngliches Recht noch verstanden hatten. Die vage Vorstellung von einem traditionellen „römischen Recht" war dabei, ob nun Lothar dasselbe für Italien anerkannt haben mag oder nicht, entweder ein inhaltsloses Schema, oder da wo es mit dem Codex Theodosianus, dem Breviarium und andern kleinen Schriften noch kümmerlich antiquarisch fortlebte, selbst eine Art von ständischem Recht geworden, das die Kirche anfänglich als ihr Sonderrecht gegenüber den Volksrechten vertrat. Das war alles in der Welt, aber nicht das jus civile der folgenden Epoche.

Da traten die Pandekten auf mit ihrem Grundgedanken, daß ihre Grundbegriffe und Rechtssätze die Berechtigung und Bestimmung hätten, das Rechtsleben der **ganzen** Welt zu beherrschen. Nicht mehr, aber auch nicht weniger haben sie von Anfang an gefordert bis auf den heutigen Tag.

Der Weg den sie in diesem Geiste in der Rechtswissenschaft Europas von Werner bis auf unsere Zeit durchschritten, theilt sich in drei große Abschnitte.

In der ersten Zeit, den ersten zwei Jahrhunderten, steht das römische Pandektenrecht neben den beiden andern Rechtsgebieten noch so gut als ganz fremd, als eine Welt für sich da. Die Aufgabe dieser ersten Epoche ist es, von diesem Pandektenwerke nur erst einmal Besitz zu ergreifen, und durch dasselbe das ganze römische Recht als eine Einheit aufzufassen. Das leitende Princip der Behandlung desselben mußte daher viele Menschenalter hindurch die Erklärung der Pandekten durch die Pandekten selber sein. Damit war das römische Recht auf sich selber

gestellt; es selbst war eins mit seiner großen Quelle, und begann innerhalb der theoretischen Behandlung seines Gebietes damit die ächt germanische Idee der Körperschaftlichkeit nicht bloß auf die Gemeinschaft seiner Vertreter, sondern auch auf das eigene Quellenwerk zu übertragen, indem es demselben den an sich sonst unverständlichen Namen des „Corpus juris" verlieh, gleichsam einer „Genossenschaft von Rechtsbüchern", was Gierke in seinem B. III nicht gesehen hat. Die Arbeit durch welche diese Epoche das vollbringt, ist die vergleichende Zusammenstellung aller Stellen; das Ergebniß derselben bildet die individuelle Auffassung der doctores, die Ansichten der Lehrer; den Abschluß findet sie in der Accursischen Glosse. Accursius aber ist der Tribonian welcher der Glossatorenzeit folgt. Wie dieser die alten Römer, so hat Accursius die alten doctores zerschnitten und verstümmelt, um aus ihnen ein Ganzes zu machen. Beide Männer haben je für ihre Quellen das Gleiche gewollt und das Gleiche erreicht; aber das Ergebniß der Accursischen Arbeit war gegenüber der rein mechanischen jenes Tribonian dennoch ein viel höher stehendes, positiveres. Durch ihn ist das Corpus juris jetzt nach außen aus einem zersplitterten Sammelwerke ein wissenschaftliches Ganze geworden; dadurch besteht dasselbe von jetzt an aus zwei Theilen, dem Text und der Glosse; der erste ist der altrömische, der zweite ist der germanisch-romanische Antheil an der Begründung der neuen Rechtswelt, die sich trotz Justinians geistloser Compilation in dem neuen Geschlechte eröffnet.

Nach Accursius folgt die zweite Epoche. Mit ihr tritt diese Rechtslehre in das Leben hinein, und zwar mit dem Gedanken, das über alle ungleichartige Rechtsbildung in den verschiedenen Theilen Europas erhabene gemeine europäische Recht zu sein. Zu dem Ende sucht es zuerst seine Stelle in dem, was wir als den Träger der europäischen Bildung bezeichnet haben, den Universitäten. Aus einer in sich abgeschlossenen Wissenschaft wird es ein Gebiet der europäischen Berufsbildung. Aber grade dadurch wird es sofort in die große Bewegung des gesammten europäischen Geistes hineingezogen. Es kann als immanenter Theil des Bildungswesens nicht mehr sich allein genügen; wie die Theologie und die Philosophie, so wird auch die Jurisprudenz erfaßt von dem Kampfe der europäischen Gedanken und Zweifel. Und da beginnt nun jene wunderbare Entwicklung, ohne deren Gesammtbild keine Lehre auch des römischen Rechts ihren Platz auf dem Katheder und im höheren Bildungswesen finden sollte. Die drei großen Rechtswelten in Europa von denen wir früher gesprochen stellen sich alsbald in der Form von Rechtsbüchern einander gegenüber; das Lehnsrecht mit seinen Rechtssammlungen, das Kirchenrecht das aus dem Decretum die Decretalen entwickelt, und das römische Recht, auf Grundlage seines Corpus und seiner Glosse, die

beiden letzteren Gemeingut der Universitäten, als eigene scientiae, die ersteren als geschriebenes Recht der weltlichen Stände und Gerichte. Damit lernen sie sich gegenseitig kennen, und auf Grundlage dieser Kenntniß sich gegenseitig hassen und verfolgen. Es ist als ob sie alle drei von dem Gefühle durchdrungen wären, daß jedes von ihnen der Todfeind des andern sein müsse, obwohl sich formell keines viel um das andere kümmert. Und zur Hälfte haben sie Recht. Allein grade dadurch werden sie von der Geschichte gezwungen, sich wenigstens für die Bildungsarbeit des neuen Rechtslebens auf dem Gebiete zu begegnen das allen gemeinsam ist. Das ist die scholastische Methode. Das Wesen derselben ist für die Jurisprudenz wie für die Theologie in demselben gegeben, was für alle Theorie gilt. Es ist die Bewegung des selbstthätigen Gedankens gegenüber der geschriebenen Autorität sowohl in den Hauptquellen selbst, als in den geistlos gewordenen Schulbüchern. Die Form welche dabei dieses Wesen annimmt, ist die öffentliche Disputation; das Ziel aber ist für die Jurisprudenz wie für die Theologie das Herauslösen selbständiger wissenschaftlicher Auffassungen und Begriffe aus dem Stoffe des Textes. So beginnt die Scholastik in der römischen Rechtswissenschaft grade wie in der canonischen ihren Weg. Mit ihr die lebendige Bewegung, welche nun nicht mehr auf Azo und Accursius schwören kann. Diese Bewegung erscheint, wie die ganze zur Disputation herabsinkende Scholastik zunächst als Begriffsspalterei und Wortstreit. Aber dabei eröffnet die Classicität der artes, die Seite an Seite mit der römischen Jurisprudenz geht, doch den Blick über das Corpus juris hinaus eben in die alte Welt selber. Die Vorstellung von dem alten Rom erhebt sich neben seinen Dichtern und Rednern auch aus der Interpretation seiner Juristen. Und da vollzieht sich langsam in dem bedeutenden Geiste jener Zeit die Scheidung der beiden elementaren Grundbegriffe alles Rechts, auf der eigentlich doch das Corpus juris sich selbst auferbaut — „omne jus dividitur in jus publicum et privatum". Wenn nun das Princip des jus privatum die Rechtsgleichheit aller war, was war dann das nicht minder große Princip dieses jus publicum? Es war kein Zweifel, auch das lehrten die römischen Quellen. „Omnes homines natura sua aequales sunt"; alle Menschen sind auch im jus publicum gleich. Sind sie aber das, wie kann es da Beherrschte und Herrschende geben? Gewiß, durch den historischen Gang der Dinge. Nun aber, wird dadurch das Princip des jus publicum geändert? Fordert das höhere Wesen des Staates eine solche Ungleichheit der Gleichen? Und fordert es dasselbe nicht, und muß es dabei dennoch einen Staat geben, wann steht alsdann derselbe als solcher auf der Höhe jenes, für Privat- wie für öffentliches Recht gleichmäßigen Prin-

cips? Offenbar dann, wenn der Staat nach ältestem römischem Recht durch das Volk selbst regiert wird, wenn er eine respublica und kein dominium ist. Und ist nun das noch Privatrecht mit allen seinen Formen? Es ist kein Zweifel, hier eröffnet sich ein ganz neues Gebiet. Es ist gewiß natürlich daß es sich dabei zuerst an die betreffenden Stellen des liber ordinarius, der Institutionen, Pandekten, des Codex anschließt; aber zum Erfassen und zur Erklärung dessen was sich hier darbietet, dazu reicht freilich die Glosse nicht mehr aus. Einmal vom Staate redend, bin ich in der Mitte nicht mehr des Rechtsstreites der Einzelnen unter einander, sondern des Staates, ja des Gesammtlebens selber. Aber für dieses verlassen mich die römischen Rechtsquellen; sie reden nur von Rom, nicht von der germanischen Welt. Nun ist es gut und wohlberechtigt, von der alten Herrlichkeit Roms zu reden; aber es genügt nicht, denn neue Dinge umgeben mich und fordern neue Rechtsprincipien. Wer soll mir die geben, wenn Gajus und Ulpian, und mit ihnen Azo und Accursius schweigen? Es ist klar, einmal die Gränze des jus privatum überschritten, eröffnet sich eine neue Welt. Die Idee des Staates steigt herauf mit ihren Zweifeln und ihrem Recht; neue Ziele entstehen, mit ihnen neue Bahnen; ein neues Rechtsleben sucht nach seiner Grundlage, das alte Gebiet verlassend; die Scheidung der Auffassung tritt ein; da wo das streng juristische Recht endet beginnt das rein menschliche Recht; noch unklar, nicht selbständig, aber mit großem Blick bereits in den weiten Horizont des Gedankens hineinschauend, daß die letzte Basis alles Rechtes nicht mehr die bloßen leges und constitutiones des Corpus juris, und nicht mehr die wörtliche autoritas doctorum und das Katheberheft, sondern das höhere Wesen des Menschen, das letzte Princip desselben aber nicht mehr einfach der Gehorsam unter dem dominus, sondern die Freiheit im Staate sei, und daß daher die Rechtswissenschaft nicht mehr ein, sondern zwei Gebiete habe, deren eine Grundlage allerdings das gesetzliche Wort, die zweite aber der freie Gedanke über Staat, Gesetz, und letzte Bestimmung des Menschen sei. Das alles entfaltet sich nun, getragen von demselben italienischen Geiste der mit Dante und Petrarca die Wiedergeburt des classischen Volkes in den Classikern suchte, in den italienischen Universitäten und ihren Juristen zu der Grundlage einer neuen Rechtswelt, und diese findet gleich bei ihrem Beginn ihren tödlichen Feind sich gegenüber. Das ist das Lebensprincip der päbstlichen Kirche mit dem von ihr gebildeten Recht und seiner Lehre. Dies Recht weiß in Text und Glosse, daß es auf dem höchsten Princip der absoluten Autorität beruht, und mit ihm untergeht. Es eröffnet daher auch mit der Bewegung der neuen italienisch-römischen Rechtswissenschaft den Kampf;

die Lehre des römischen Rechts wird an und für sich für gefährlich erklärt, von Paris verbannt, und die canonische Jurisprudenz mit ihren doctores decretorum an ihre Stelle gesetzt. Allein Italien hielt sein römisches Recht als das ureigne Recht seiner alten Nationalität aufrecht, und hier ist es, wo sich die italienischen von den französischen Universitäten scheiden, und die facultas juridica in beiden so sehr Verschiedenes bedeuten, daß der ganze Mangel an Rechtsgeschichte dazu gehörte, um sie für sachlich gleichartig zu halten, während wieder in Deutschland der Unterschied noch im ganzen 14., ja im 15. Jahrhundert kaum verstanden wird, und die legistae neben den canonistae, wo sie vorkommen, ein recht harmloses Leben führen, bis erst die ganze Bewegung mit dem 17. Jahrhundert grade in Deutschland feste Gestalt bekommt und die Rechtsphilosophie sich zur selbständigen Macht entwickelt. Damit beginnt dann die dritte Periode von der wir später reden, und in der auch wir noch stehen; in ihr nimmt dann die höhere Auffassung und Bewegung von der bisherigen römischen Rechtslehre Abschied, und läßt sich mit den Rechtsalterthümern und römischer Geschichte befriedigen, während auf Grundlage dessen was jene Zeit zu erringen begonnen, Europa sich sein gesammtes neues Rechtsleben mit eigener Hand zu schaffen beginnt. Das sind die Grundlagen dessen, was wir auf diesem Gebiete die europäische Rechtsgeschichte nennen.

Die Epoche nun die uns hier vorliegt, ist jene mittlere, die schon mit dem 14. Jahrhundert beginnt. Es ist die Zeit des Eintretens desselben großen Princips des selbstthätigen und selbstverantwortlichen Humanismus in die Jurisprudenz, dem die Scholastik in derselben auch hier den Weg gebahnt. Es wird ein großes und machtvolles Bild werden, das die Geschichte des Geistes uns hier dereinst eröffnen und das uns zur Theilnahme an jeder Darstellung des Pandektenthums berufen sein wird. Wir dürfen nur wagen, die ersten Elemente derselben als Corollar des bisherigen und des folgenden hier anzudeuten.

Die beiden Epochen des juristischen Humanismus. Die Postglossatoren und die Publicisten. Der Beginn der europäischen Staatswissenschaft. Cino. Bartolus. Baldus. Cusanus. Wimpheling. Macchiavell.

Es muß für uns, indem wir unsere obige Auffassung, wohl in hartem Gegensatze zu mancher bequemen Tradition, aufstellen, von hohem Werthe sein uns zu vergegenwärtigen, daß wir weder die ersten sind noch allein stehen in dem Gedanken, daß sowohl die deutsche als die römische Rechtsgeschichte ganz unbedingt Geist, Bewegung und Literatur der Zeit und ihrer Jurisprudenz von der wir reden nicht etwa bloß für

den Fachgelehrten, sondern für die gesammte juristische Disciplin in sich aufzunehmen und zu verarbeiten haben. Und wir stehen daher nicht an, auch literarhistorisch die Anleitungen für die Thatsache zu geben, daß die „heutige" römische Jurisprudenz schon gegenüber dem was unsere Vorfahren geleistet, seit Glück und Savigny nicht fortgeschritten ist.

Wie die Deutschen die Gründer der pragmatischen Geschichte überhaupt, so sind sie auch und zwar nicht bloß in Deutschland, sondern wohin sie kommen, die Gründer der Rechtsgeschichte. England, Frankreich, Italien haben ihre Rechtsgeschichte aus den Händen der Deutschen empfangen, und kaum war auf den deutschen Universitäten das römische Recht mit dem 17. Jahrhundert ein wohlorganisirtes Berufsstudium geworden, so begann auch die Rechtsgeschichte hier ihren Platz zu finden. Es ist neben den hundert Citaten aus römischen Quellen über die unbedeutendsten Notizen aus der römischen Geschichte, in denen unsere römische Jurisprudenz die höhere Vorbildung für das deutsche Rechtsleben sucht, gradezu unbegreiflich daß diese Rechtsgeschichte ihre eigene Geschichte nicht kennt. Und doch dürfen wir wahrlich stolz auf das sein, was vor fast zweihundert Jahren hier geleistet ward, und dem wir nur wenig Ebenbürtiges an die Seite zu setzen haben. Wir meinen daß der Name eines der größten Rechtshistoriker aller Zeiten, Heineccius, in keiner Vorlesung über Rechtsgeschichte fehlen sollte, als des ersten Mannes in Europa der den Gedanken einer europäischen Rechtsgeschichte nicht bloß in abstracto zu fassen, sondern mit einer gradezu bewunderswerthen Gelehrsamkeit von den Anfängen Roms bis auf das 16. Jahrhundert durch die Jurisprudenz des ganzen Continents durchgeführt hat. Von ihm namentlich stammt die Idee der Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter, und es war ebenso ungerecht von Savigny seines größeren Vorgängers überhaupt nicht zu erwähnen, als den Begründer der Geschichte der Universitäten, Meiners, hochmüthig zurückzusetzen. Der Anstoß den uns Heineccius gegeben war schon im vorigen Jahrhundert von großem Erfolg. Schon der Titel seines Werkes bedeutet die große europäische Auffassung dieses Gelehrten, der für alle Zeiten im Vordergrunde aller höheren deutschen Rechtsgeschichte stehen wird: Historia Juris Civilis Romani ac Germanici, qua utriusque origo et usus in Germania ex ipsis fontibus ostenditur etc. (Halle 1. Ausgabe 1740, später in mehreren Ausgaben von Joh. Dan. Ritter vermehrt erschienen). Wie Heineccius in seiner Vorrede seinem Vorgänger, dem Conring, ein ehrendes Denkmal setzt, so möge es hier uns gestattet sein zu sagen, wie viel wir dem Heineccius danken! Ihm folgte dann Joh. Aug. Bach mit seiner Historia Juris-

prudentiae Romanae, dem es aber, seinem großen Vorbilde folgend, ebenso wenig einfiel, in dieser trefflichen römischen Rechtsgeschichte etwa bei den Glossatoren abzuschließen. Auch er führt seine Rechtsgeschichte bis auf seine unmittelbare Gegenwart, und man sieht aus ihm daß man sich keine römischen Juristen des vorigen Jahrhunderts denken konnte ohne eine klare Vorstellung von den Postglossatoren, den juristischen Humanisten und Realisten der Entwicklung der römisch-italienischen Jurisprudenz, dem Unterschied der Cujacianer von den Antiquis und all jenen Kategorien, welche die Geschichte des Mittelalters beleben. Von ihm ging Hugos Auffassung hervor, des letzten Mannes, der noch den europäischen Gedanken in der Geschichte des römischen Rechts festhielt bis dann mit Glück, Savigny und Eichhorn das 19. Jahrhundert jenen großen Standpunkt verliert, und Bibliographie und Abhandlungs-Scholastik sowie die Einseitigkeit des Germanismus sogar die Erinnerung an die große Arbeit der Humanisten verdrängen. Nur in wenigen lebt seit dieser Zeit das Gefühl von der hohen Bedeutung derselben fort; namentlich wird grade hier Gans mit seinem Erbrecht seine ehrenvolle und dauernde Stelle verdienen; später hat Stintzing zunächst in seinem Zasius denselben Weg betreten, wenn auch in beschränktem Umfang; seine neueste größere Arbeit, wenn sie auch keine neue Grundlage hat, hat dennoch schon ihren Gesichtskreis in bedeutender Weise erweitert. Ebenso hat Holtzendorff in seiner Vorrede zu Padellettis Rechtsgeschichte mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß hier ein neues und hochwichtiges Gebiet der Rechtsgeschichte zu gewinnen sei. Aber es ist nicht zu bestreiten, daß das eigentliche Verdienst, das Verständniß des Humanismus in der Jurisprudenz und das seiner europäischen Stellung wieder erweckt zu haben, den jüngeren italienischen Gelehrten gehört. Fast scheint es als solle Italien hier wieder einmal der Renaissance jener verlorenen Rechtsgeschichte vorausgehen; Erfolg und Ehre werden dem Gedanken und seiner Durchführung auch diesmal nicht fehlen. Wir erwähnen hier nur neben Gebhard, Les origines de la Renaissance en Italie (1879), der freilich die Beziehung der Renaissance zur Jurisprudenz nur beiläufig aufnimmt, zunächst Carle, La vita dell' diritto pei suoi rapporti colla vita sociale (1880), bei dem das Bedeutendste die Streiflichter sind die er auf den italienischen Humanismus wirft, vor allen aber Chiapelli, Vita e opere jurid. di Cino de Pistoia (1881), dem bei dem tiefsten Gefühle für die Bedeutung dieser Epoche in der Gesammtentwicklung der europäischen Rechtsbildung und gründlicher Kenntniß seines Stoffes nur noch die breitere Grundlage seiner Auffassung fehlt, um uns das Gebiet der italienischen Rechtshumanistik zu erobern. Hätte er doch neben Savigny auch den Heineccius

mit seiner deutschen und zugleich ersten französischen Rechtsgeschichte gelesen! Doch genug davon. Der Punkt nach welchem diese neue Richtung unserer Auffassung und Ausgabe am meisten verwandt ist liegt da, wo in derselben das Bewußtsein lebt, daß es neben dem nationalen Elemente auch in der Rechtsbildung, welches seit dem 17. Jahrhundert die Herrschaft gewinnt, noch jenes zweite und nicht weniger mächtige gibt, das in der That den Boden bildet aus dem jene unbewußt entspringt. Das ist das europäische Element des Rechtslebens. Die Zeit der Humanisten aber ist diejenige, in welcher das letztere der ganzen folgenden Zeit ihren dauernden Stempel ausdrückt. Es wird für das geistige Leben eines Volkes wie des deutschen schon genügen nur darauf hinzuweisen, damit es in seinem höheren Rechtsbewußtsein die disjecta membra poetae, die es jetzt für jeden Theil der Rechtsgeschichte und des Rechtslebens Europas schon besitzt, zu einer großen einheitlichen Anschauung bringe, wissenschaftlich und so auch für sein jetzt so einseitig verfahrnes juristisches Bildungswesen!

Erfassen wir nun unsern Gegenstand, so wird man das was wir die historische Entwicklung des Humanismus im Rechtsleben Europas nennen, in zwei Epochen oder Richtungen scheiden müssen. Beide bilden, jede in ihrer Weise, den Uebergang zu unserer heutigen Rechtsbildung, die eben nur das Bewußtsein von diesem Uebergange verloren hat. Die erste Epoche ist die specifisch humanistisch-italienische, die zweite, die höhere Entwicklung der ersteren, ist die europäische. Die erste bleibt noch wesentlich im Corpus juris stehen, löst aber doch schon die ersten Principien des öffentlichen Rechts von dem römischen Privatrecht los; die zweite nimmt diese ersten Versuche in sich auf, und erweitert sie zu den Grundlagen der staatswissenschaftlichen Literatur Europas, die dann seit dem 16. Jahrhundert eine glänzende und hochbedeutende Stellung gewinnt.

Es ist nun eigentlich falsch, die erste Epoche die der „Postglossatoren" zu nennen. Allerdings folgt sie den Glossatoren, aber sie ist in ihrem Kern so wesentlich von ihnen verschieden, daß sie selbst überhaupt nicht als Fortsetzung der Glosse, sondern nur in ihrem innigen Anschluß an die Gesammtentwicklung jener Zeit verstanden wird.

Im 13. Jahrhundert hatten die beiden Corpora juris mit dem Glossenwesen einen innern und äußern Abschluß gefunden. Unterdeß hatte die Scholastik zunächst in der Form der disputationes, von dem öffentlichen Kampf zwischen Theologie und Philosophie ausgehend, auch die Bildung der Juristen ergriffen. Es war nun, da diese disputationes und die Zulassung zu den gradus denn doch nur für scholares bestimmt waren, natürlich daß die kritisch disputirende Scholastik in der

Jurisprudenz anfänglich sich an den Text des Corpus juris nicht hinanwagte, sondern ihr Gebiet nur noch in der disputatio über die Glosse selbst suchte. Man kann ganz füglich das das erste Stadium der Scholastik in der Entwicklung des römischen Rechts nennen, und diese Zeit ist es, die man als die der eigentlichen, noch an die Glosse gebundenen „Postglossatoren" bezeichnen muß. Als die Hauptvertreter desselben, welche wohl zuerst diese Methode auch in die Vorlesungen einführten, darf man Jacobus a Ravennis († 1296) und Petrus de Bellapertica ansehen († 1308). Beide waren Italiener; aber das neuerwachende Italien mit der streng nationalen Classicität seiner eigenen Bildung sah recht gut, daß diese Richtung denn doch nur ein Reflex der Methode der Pariser Universität sei. Das nationale Italien wollte von diesem fremden Geiste eigentlich überhaupt nichts wissen; die Schule Petrarcas begann sich gegen diese Scholastik als gegen ein dem Italienerthum fremdartiges Element zu erklären; Gebhard stellt geistreich dar, wie sich auch hier die italienische Nationalität von der französischen und ihrer „universitas contentiosa" von Paris scheidet, bis sie ihren eigenen scholastischen Weg findet; und dieser ist dann allerdings ein bedeutenderer als jener leere Wortstreit des „legista francese" Jacob von Ravenna, der dieses „prodotta nordico" der Wortscholastik, wie Chiapelli sagt, zuerst in die Jurisprudenz einführt.

Wenn man nun statt der traditionellen Mißachtung der Scholastik den eigentlichen Kern derselben, mit welchem sie den Humanismus begründet ins Auge faßt, so dürfen wir die specifisch italienische Epoche die jetzt folgt, wohl die der scholastischen Jurisprudenz nennen.

Das Wesen und das Gebiet dieser italienisch-scholastischen Zeit beruht auf zwei Dingen, die zugleich das erklären, was sich in der folgenden Epoche aus ihnen entwickelt. Das eine gehört dem eigentlich römischen, das zweite bereits den Principien des öffentlichen Rechts. Das erstere hat der noch heute geltenden Vorstellung von dem römischen Rechte als dem gemeinen Rechte, und zwar Europas die Bahn gebrochen, das zweite hat die europäische Rechtswissenschaft gelehrt, die Elemente des öffentlichen Rechts auf das Princip der staatsbürgerlichen Freiheit zurückzuführen. Nur die fast völlige Unbekanntschaft mit den italienischen Postglossatoren und Humanisten auf dem Gebiete der Jurisprudenz hat es möglich gemacht, daß sich die deutsch-römische Rechtswissenschaft so viel, natürlich vergebliche Mühe, gegeben, die Qualität des römischen Rechts als des „gemeinen deutschen Rechts" womöglich urkundlich nachzuweisen. Das römische Recht hat sich selber zum gemeinen deutschen Recht gemacht, und zwar ohne Zuthun der machtlos gewordenen deutschen Kaiser und nicht durch die deutschen Juristen,

sondern es sind die römischen Humanisten Italiens welche zuerst und damit zugleich für den größten Theil Europas ihm diese Eigenschaft gewonnen, und ihm bis zum heutigen Tage diese Stellung in Deutschland gegeben haben. Und obwohl es unthunlich ist dies hier genau nachzuweisen, so werden doch die Grundzüge dieser Bewegung die Sache an sich wohl klar machen.

Die drei großen italienischen Juristen, die auch hier an der Spitze ihrer Zeit stehen, Cino, Bartolus und Baldus, haben bei aller Verschiedenheit in Auffassung und Behandlung des Einzelnen dennoch die beiden Elemente gemein, durch welche sie jener Idee die Bahn gebrochen. Dabei dürfen wir bei ihnen jene beiden Aufgaben, die Einführung der freien dialektischen Bewegung in das erstarrende Glossatorenthum und die Begründung der Idee eines „gemeinen" römischen Civilrechts scheiden.

Cino († 1337) war der erste, der den Muth hatte, offen und sogar mit ernstem Spotte gegen die eigentlichen Postglossatoren, ihre idolatrische Verehrung der Glosse und den schon zum Spiel mit leeren Worten gewordenen Streit über dieselbe aufzutreten, und das Studium von dem Texte der Glossatoren wieder auf das der Quellen selbst, die Werke und Gedanken der römischen Juristen zurückzuführen. Was damals von Petrarca für die gesammte Classicität gefordert und angeregt ward, das wollte Cino auch der römischen Jurisprudenz zurückgeben; die alten Römer selbst, die Vorfahren des jungen Italiens, sollten wieder zur Quelle der Rechtsbildung werden; durch das alte Rom sollte sich auch hier das neue Italien wieder erzeugen. Von ihm wahrscheinlich geht der Spottname der „Brocardi" aus, derjenigen Juristen, welche durch eine der Stickerei und Nadelarbeit ähnliche Zusammenstellung traditionell gewordener Aussprüche ein römisches jus civile herstellen wollten. Ihm folgte auf diesem Wege zunächst Bartolus († 1357?). Man hat in späterer Zeit den Namen und die große Wirksamkeit des Bartolus dadurch zu verkümmern gesucht, daß man die Wortklauberei seiner Schüler, welche im Unterschiede von den Postglossatoren statt der Worte der Glosse vielmehr die dialektischen Begriffe des Meisters in ihren Disputationen der schon verfallenden scholastischen Methode disputatorisch zerspalteten und hin- und herzogen („ai piu ridiculi sminuzzimenti dialettici", wie Chiapelli sagt), auf seine Rechnung geschrieben; und leider steht hier sein eigener Schüler, Baldus, sein undankbarer Nachfolger, wie ihn schon Bach nennt, an der Spitze. Die Geschichte aber wird Bartolus höher zu stellen wissen, und nicht umsonst hat ihn seine Zeit bewundert. Denn indem er nun auf die Quellen selbst zurückging, begann er nach dem Sinne der Worte zu forschen und

die in den Pandekten so jämmerlich zerrissenen Trümmer der alten römischen Rechtswissenschaft als eine geistige Einheit verstehen zu wollen. Dazu bedurfte er nun der Grundlage des ganzen methodischen Denkens seiner Zeit, des Zurückgehens auf die Logik des Aristoteles und die „quattuor causae", die vier Grundkategorien alles wissenschaftlichen Begreifens, der causa efficiens, materialis, formalis und finalis. Mit ihnen ging er nun über den Wortlaut seiner Quellen in das Wesen derselben hinein; und ihm gehören doch zuletzt die ersten Versuche, aus der bisherigen Wortinterpretation des C. J. C. eine eigentliche Rechtswissenschaft zu machen, wie er es auch war der zuerst den juristischen Begriff des fiscus entwickelte, ein System der culpa aufstellte und von da aus zu der ersten selbständigen Lehre von den delictis gelangte, während Baldus, ihm hier folgend, vorzugsweise die einzelnen großen juristischen Kategorien, am interessantesten die der universitas entwickelte, in welcher er bereits, wie Endemann und nach ihm Gierke zeigen, die Verwaltungsgesellschaft als societas collegiata mit öffentlichem Recht und ohne actio pro socio von der societas non collegiata, der Handelsgesellschaft, scheidet. Natürlich können wir ihm hier nicht folgen, noch weniger das Einzelne vertreten, was er sagt. Allein das Wesentliche war, daß er den Gedanken der Juristen zuerst von jenem absoluten Gehorsam gegen die Worttradition frei machte, und die Rechtslehre zum eigenen Nachdenken über die selbständigen Rechtsbegriffe erzog. Durch ihn erst begann die jurisprudentia zu einer scientia zu werden; das innere Band zwischen dem Recht und den andern Wissenschaften war gefunden, und die ständische, in den Wortformen gegebene Scheidewand zwischen den Romanisten und der Gedankenwelt welche das übrige Europa bewegte, war wenigstens im Principe gebrochen, wie das Stintzing gewiß klarer entwickelt haben würde, wenn er nicht unter dem Drucke der Tradition von dem Scholasticismus des Bartolus gestanden hätte. Wenigstens im vorigen Jahrhundert hatte man davon noch eine ziemlich bestimmte Vorstellung; noch Bach findet (IV, 3, 2. 3) bei Bartolus nicht den sog. Scholastiker, sondern vielmehr die Einführung der „dialectica arabica" heraus, und was diese bedeutet haben wir früher gesehen. Von ihm stammt deßhalb jenes Adagium des 15. Jahrhunderts „Bonus jurisconsultus, malus christianus"; freilich war der ein schlechter Anhänger der ständischen Kirche, der gegenüber dem immer mehr in formale Sentenzen versinkenden canonischen Recht dem freien selbstthätig forschenden Gedanken seine Aufgabe und sein Bewußtsein zurückgab. In Bartolus erst begreift man den tiefen Gegensatz der jurisprudentia canonica und civilis; seit seiner Zeit wird die äußere Scheidung beider, der Legisten und Decre-

talisten, zu einer inneren, principiellen. Denn während die canonische Rechtslehre nach dem Vorbild des Petrus Lombardus und seiner Sententiae (s. o.) allmählig in ein ähnliches Formenwesen absoluter Rechtssätze erstarrt und sich, nur mit dem ständischen Recht der Kirche beschäftigt, von dem wirklichen Rechtsleben gänzlich ausscheidet in dessen Mitte es einst gestanden, schreitet die Lehre des römischen Rechts tapfer in diese Welt hinein, und beginnt sich wissenschaftlich wie praktisch zu einem lebendigen Ganzen zu gestalten. Das Ziel bei welchem der in sich abgeschlossene Lehrgang des canonischen Rechtes während dieser Zeit in seinen Priesterschulen und Seminaren anlangt, haben wir in den Institutiones juris canonici von Paullus Lancelottus (zuerst Paris 1568) vor uns liegen, und es ist von hohem Interesse zu sehen, wie hier nicht bloß der juristische Kampf der Decretalen für das ständische Recht der Priesterthums gegen das Mittelalter, sondern auch alle in der That großartigen Gesichtspunkte des Decretums zu formalen Sentenzen und zum Gegenstand des Auswendiglernens geworden sind. Wie ganz anders lebt es dagegen im neuen jus civile! Denn der Anstoß den Bartolus gegeben, wirkt fort für die nächsten zwei Jahrhunderte; er fordert und besitzt seine eigene Geschichte. Zuerst versucht es Baldus aus der von Bartolus angeregten freigewordenen „arabischen" Dialektik selbständige Rechtsbegriffe zu bilden; dann erscheint Alciatus, der sich für einen Gegner des Bartolus hält und doch nur ein Feind der in die juristische Phrase verfallenden „Bartolisten" ist, indem er von der Jurisprudenz fordert, daß sie die Verwirrung der entfesselten Gedanken mit festen Rechtskategorien auf eine Einheit zurückführe; er ist der Vater dessen was seine Zeit den „mos italicus", den man jetzt wohl verstehen wird, in der neuen Jurisprudenz nannte, und der dann in Cujaz seine elegante, formbeherrschende Gestalt fand, während Donellus wieder den Beginn der systematischen Bewältigung des Stoffes bedeutet, dessen eigentliche endgültige Gestalt sich aus dem, Deutschlands Pandektenjurisprudenz angehörigen Gegensatz der sog. Legal- und systematischen Methode des vorigen Jahrhunderts seit der großen Göttinger Schule unsere Zeit vollendet hat. So wirkt schon auf diesem Gebiete der strengen Jurisprudenz der Humanismus zuerst der gelehrten Juristen, dann aber auch der der juristischen Praxis.

Denn schon Cino, noch mehr aber Bartolus und Baldus sind von dem Gefühle durchdrungen, daß dieses jus civile eine andere, höhere Bestimmung habe, als ein bloß wissenschaftliches und classisches Recht der einzelnen bürgerlichen Rechtsfragen zu sein. Das Europa des 14. und 15. Jahrhunderts ist in seinem ganzen Rechtsleben nicht bloß durch seine ständischen Ordnungen, sondern auch durch die örtliche Jurisdic-

tion der Grundherren und Körperschaften, und endlich durch die sich rasch entwickelnde Selbständigkeit der großen Nationalitäten, die ja auch in ihrer Rechtsbildung durchgreift, so innerlich zerfahren, daß das Gesammtbewußtsein von Wesen und Aufgabe alles Rechts eigentlich verloren ist. Mitten in dieser Zerfahrenheit lebt aber auch für das Recht das Gefühl der größeren Einheit des germanischen Europas, und dies Gefühl war es, das dasselbe auch für die Grundbegriffe seines Rechts wieder nach der fast verlorenen Gemeinschaft suchen ließ. Auf diesem Punkte ist es, auf welchem das Studium des römischen Rechts ihm entgegenkam, und mit ihm seine zweite Epoche in der Rechtsgeschichte Europas — keineswegs bloß Deutschlands, wie es die beschränkte deutsche Rechtshistorik des Mittelalters zu meinen scheint. Dies römische Recht war einst ein Weltrecht gewesen; die nationale Schule der Italiener stellte sich auf den Standpunkt, daß Rom jetzt zum zweiten Male berufen sei in jenem europäischen Rechtsleben seine einstige Stellung zurückzugewinnen; und während der classische Humanismus der Italiener dieselbe Idee für die allgemeinere Bildung vertrat, begann auch der juristische Humanismus für das europäische Recht von Italien aus seine Arbeit. Dabei darf man allerdings nicht übersehen daß die Schule desselben ihren maßgebenden formalen Standpunkt doch wohl dem Decretum entnommen hat, obwohl derselbe seinem Inhalt nach sofort wesentlich weiter geht. Wir haben früher gezeigt wie das entstehende canonische Recht in der europäischen Epoche des Decretums den Grundsatz aufstellt, daß alle „consuetudo" dem canonischen Recht unterworfen sein müsse und wie unter dieser consuetudo keineswegs das allgemeine Gewohnheitsrecht, sondern gradezu jedes positiv geltende Landesrecht verstanden werden muß. Mit demselben Satze beginnt der juristische Humanismus seine Stellung zu begründen. Der Jurist an sich kann freilich nicht läugnen, daß ein positives Recht als Recht gelten müsse; allein für den italienischen Humanisten der großen codificirten Hinterlassenschaft des einstigen römischen Weltreiches ist das römische Recht dasjenige, was dazu bestimmt ist, das geltende Recht wenigstens da zu bilden, wo ihm nicht ausdrücklich ein positives Recht, eine consuetudo in Landrecht und Gericht gegenübersteht. In diesem Sinne war ihm daher das römische Recht eben das „gemeine Recht" für ganz Europa; und damit war der Standpunkt gegeben daß alle europäische Gerichtsbarkeit sich an das römische Recht anschließen müsse, um auf diesem Wege die Einheit des Rechtslebens wieder herzustellen. Man darf mit Chiapelli wohl behaupten daß dies der Grundgedanke aller Legisten gewesen; wie Luca (De judiciis. Dist. 3066) es speciell für die Gerichtspflege aussprach; für sie war das jus commune

come regola di fronte agli statuti, chi rimasero semplici eccezioni; ein Gedanke den Bartolus an vielen Stellen wiederholt (z. B. ad l. 1 Dig. d. Reg. jur.): „regula“ — natürlich die des römischen Rechts — „facit jus in casibus jure non statutis“; ebenso Baldus (z. B. l. 7 D. d. justit. et jure): „ubi cessat statutum, habet locum jus civile“. Die ganze Schule gab damit der studirenden Jugend an den italienischen Universitäten gleichsam das alte römische Erbtheil der civilistischen Grundauffassung auf ihren künftigen Lebensweg mit, das Chiapelli (p. 135) so gut ausdrückt, daß die „unica giurisdizione“ „fu quella di recondurre la varietà dell' diritto ad una unita di giurisdizione“; denn, fügt er hinzu, „i giuristi (er meint die humanistische Schule) consideranano (das C. J. C.) non gia come un fonte de nuovo diritto introdutto nelle commune, sivero come un codice che ha corroborato e fissato la consuetudine“. Und das, meinen wir, sei wahrlich nicht der letzte Grund gewesen, der die studirende Jugend und die ganze weltliche Jurisprudenz so viele Jahrhunderte grade an die italienischen Universitäten gefesselt hat, wie Luschin es für den Besuch derselben von Oesterreich aus nachgewiesen hat, während Paris mit seiner Verbannung jeder römischen Rechtslehre für den Juristen jede Anziehungskraft verlor. Hierin und in dem folgenden lag der eigentliche Grund, der neben so mancher Einseitigkeit den Ruhm der specifisch civilistischen Universitäten Italiens dauernd aufrecht hielt; denn noch im 16. Jahrhundert suchte man solche Gedanken auf den deutschen Universitäten vergebens, und es mußte umsonst bleiben sie mit der rein historischen Quellenauffassung des Juristen ersetzen zu wollen, selbst wenn man wie Zasius für diese begeistert war. Denn nicht des alten römischen Rechts, sondern der Einheit des europäischen Rechtsbewußtseins bedurfte diese Zeit, und eigenthümlich beschränkt nimmt sich wohl die Verwunderung unseres ehrenwerthen Zasius darüber aus, daß er mit all seiner Classicität keine Zuhörer finden konnte. Das alles bedarf nun seiner eigenen Geschichtschreibung; allein noch bedeutender war der Horizont, den dieser italienische Humanismus der Juristen grade vermöge dieser freieren Auffassung dem bereits in voller Gährung befindlichen Europa über das höhere Wesen aller Rechtsbildung gegenüber dem selbst ja im Corpus juris noch ganz positiven Rechte erschloß. Und hier ist es, wo das römische Recht zuerst seinen angestammten Boden verläßt, und die Bewegung beginnt welche seit dem 15. Jahrhundert die nova jurisprudentia Europas, die rein rechtsphilosophische Anschauung der Rechtsbegriffe einerseits, und die staatswissenschaftliche andrerseits zu erzeugen bestimmt war.

Die künftige historische Darstellung dieser so hoch bedeutenden Er-

scheinungen wird uns über den Zusammenhang im Einzelnen dereinst den Aufschluß geben, den wir noch nicht gehörig erkennen. Aber in der That handelt es sich auf diesem Punkte nicht mehr um juristische Fragen oder Methoden, sondern wir stehen hier vielmehr vor dem Anfangspunkte der Bewegungen, welche seit dem 16. Jahrhundert alle Staaten wie alle Geister Europas bis auf den Grund erschüttert haben. Und deßhalb muß die, wenn auch noch so kurze Charakteristik derselben hier ihren Platz finden.

Es liegt tief in der Natur des Menschen, daß grade der gebildete, die Masse doch zuletzt leitende Theil derselben erst dann das Bewußtsein von der letzten Berechtigung seiner Forderungen an die Ordnung der Gemeinschaft abschließt, wenn er lernt, dasselbe auf sein Bewußtsein vom Recht zurückzuführen. So entstand, wenn auch bei den meisten unausgesprochen, die schwerwiegende Frage, wo denn nun die letzte und höchste Berechtigung liege, in das bestehende Recht hineinzugreifen und sich selber mit eigener Kraft ein neues zu bilden — das bestehende Recht als ein Unrecht zu erkennen, und ein neues zu schaffen? Und hier war es, wo grade der juristische Humanismus Italiens eine neue Bahn brach.

Wir können uns hier nicht auf die Geschichte der Welfen und Ghibellinen einlassen. Aber eine Seite derselben gibt es, ohne welche die Entwicklung der Geschichte des europäischen Rechts nicht zu Ende gedacht werden kann. Welfen und Ghibellinen waren auf einem Punkte einig; es war der des italienischen Humanismus überhaupt, daß Italien berufen sei, die alte römische Weltherrschaft wieder herzustellen. Ihr Unterschied lag wesentlich in dem Wege, den sie dafür einschlagen wollten. In anderen Dingen, und so auch in der Jurisprudenz. Die „legisti" (italiani) sagt Chiapelli mit gutem Recht, „furono rappresentanti veri e proprii dell' elemento nationale latino". Die Voraussetzung für beide blieb dabei gemeinsam die Idee des, durch die gesammte Classicität Italiens wieder erweckten alten Roms und seiner republikanischen Herrlichkeit. Die wahre Größe Roms war für alle die Zeit, in welcher das römische Volk ein freies Volk gewesen; das nächste Ziel war gleichmäßig für alle der Gedanke, dieses Bild des alten Roms wenigstens zunächst für Italien wieder lebendig zu machen, wie wir ihm in der nur historisch zu erklärenden Geschichte der Rienzischen Zeit und ihrer scheinbar so wunderlichen Verquickung des republikanischen und hierarchischen Princips begegnen. Und als nun diese Bewegung der italienischen Renaissance auch die Juristen erfaßte, da waren sich die leitenden Geister zunächst über das allgemeine Princip einig, das sie für Italien und von ihm aus für die ganze römisch-germanische Welt

den kommenden Neugestaltungen zum Grunde legen mußten. Es war das Princip des positiven römischen Rechts, daß alle Obrigkeit, vor allem der Kaiser, seine Macht nicht durch sich selbst, sondern vermöge einer altrömischen lex de imperio besitzen solle. Denn, und das war der Grundgedanke dieser Richtung, alles Recht und somit auch das der Fürsten und Herren stammt nicht aus der Gewalt irgend eines Staatsoberhauptes, sondern aus dem stillschweigenden oder ausdrücklichen Willen des Volkes; oder wie Baldus zu C. 31 de legib. sagt: „substantia consuetudinis est tacitus communis consensus populi". Dieses Princip ist zuerst von Cino aufgestellt und in der damaligen Weise zwar nicht wie unsere heutige Rechtsphilosophie in selbständigen Vorträgen, sondern in Veranlassung der passenden Stellen der C. J. C. entwickelt. Von ihm aus ward das Bewußtsein, wenn auch nicht geboren, so doch juristisch zuerst formulirt, daß der ganze gegebene Zustand Italiens eigentlich ein vollkommen rechtloser, ein allgemeiner Zustand der Tyrannei sei. „Hodie Italia", sagt Bartolus (De regimine civitatis no. ult.) „tota est plena tyrannis." Von da war es nur ein Schritt zu dem zweiten Satze, den Cino bereits bestimmt formulirt, daß das Recht aller Fürsten und namentlich auch das des Kaisers nur ein „übertragenes" sei, und daß es denselben daher „aus gerechten Gründen wieder genommen werden könne". „Imperator est a populo", fügt er hinzu, „sed imperium dicitur a Deo", d. h. selbst wenn man annehmen mag daß die staatliche Gewalt an sich von göttlicher Ordnung herstamme. Und jetzt folgte von selbst die Consequenz, diese justae causae des Rechts auf Entsetzung der Fürsten irgendwie zu formuliren. Und auch daran ließen die Humanisten es nicht fehlen. Bartolus spricht das zuerst und gradezu aus; das Recht des Volkes beginnt gegen den Fürsten da, „si dedissent populum in servitutem", und härter noch Alciatus (De sing. certamine c. 7): „Divino jure tantum justus sit princeps, qui volentibus imperat; caeteri tyrannidis infamia notentur". Es war der tiefste Gegensatz gegen die Lehre der Canonisten, welche mit Thomas von Aquino in seinem Regimen Principum den Fürsten direct als den minister Dei hinstellten, und deren Lehre die Kirche damals wie heute als die Grundlage aller staatlichen Rechtsauffassung offen anerkannte. Begreift man nun, weßhalb man in Paris die Legisten, die solche Anschauungen grade mit dem so positiven und hochgeachteten Corpus juris civilis in untrennbare Verbindung brachten, von Seiten nicht bloß der Kirche sondern auch der entstehenden absoluten Monarchie so unversöhnlich verfolgte? Hätte der elegante Cujaz, dem jede staatliche Frage grundsätzlich und vorsichtig so fern lag, auch nur einmal die italienischen Huma-

nisten auf diesem Felde sich zu citiren erlaubt, nie würde es ihm, dem sonst Ungefährlichen, ausnahmsweise gestattet worden sein, seine harmlosen Summae in trefflichem Latein als das wahre römische Recht in Paris vorzutragen; und hätte unsere Rechtsgeschichte des Mittelalters diese Seite des italienischen Humanismus ernster studirt, sie würde den letzteren wahrlich nicht so gründlich vergessen haben, wie es jetzt geschieht. Denn das was derselbe lehrte, lehrte er eben für ganz Europa; und zuletzt wird man sagen müssen, daß eigentlich auf diesem Punkte die ganze rechtsphilosophische Bewegung ihre erste Grundlage empfing, welche seit dem 17. Jahrhundert Europa erschüttert!

Daß nun von dem obigen Standpunkte aus die freiere Richtung der italienischen Legisten — auch die ersten deutschen haben von alledem keine Ahnung — zu dem Satze kam, daß nicht das Pabstthum, obgleich es italienisch war, sondern nur das deutsche Kaiserthum zur Herrschaft in Italien und der ganzen Welt berechtigt sei, lag nahe, wenn man sich die Natur des Pabstthums vergegenwärtigt. Der Pabst war von Gott eingesetzt; er konnte vom Volke gar nicht gewählt werden; er konnte seine Rechte nicht durch den consensus populi — die spätere volonté générale Rousseaus, in der er nur die Anschauungen Cinos und Bartolus' wiederholte — empfangen oder ausüben; man konnte seine Regierung nicht direct eine tyrannis nennen, und von ihm nicht sagen mit Alciat, daß er „volentibus imperare" solle, ohne zum Ketzer zu werden. Daher denn die sonst so merkwürdige Thatsache, daß alle Legisten Ghibellinen waren; nur das Kaiserthum ließ die lex de imperio zu, und nur gegenüber diesem Kaiserthum konnte der römische Humanist seine altrömische Auffassung offen zur Geltung bringen. Das war der Punkt wo sich Dante, Petrarca und die civilistischen Humanisten die Hände reichten; in der That, ohne diese Thatsachen ist das Ghibellinenthum des streng nationalen Italiens nur zur Hälfte zu verstehen. Daß es auch damals servile Juristen gab, wird niemand wundern; es gehört nicht zum Ruhme des Baldus, grade hier der erste gewesen zu sein, mit dessen Namen diese Richtung beginnt, und der entweder aus literarischem Neid auf seinen Lehrer, den kühnen Bartolus, oder aus anderen Gründen zum Welfenthum überging. Doch das alles muß dereinst seine eigene Geschichte finden. Klar ist nur, daß das was wir somit den Humanismus in der Jurisprudenz des 14. und 15. Jahrhunderts nennen, wahrlich nicht mit bloß classischen oder formal historischen Nebenerscheinungen erschöpft ist. Sondern das ist das Bedeutende, daß mit ihm die große Zeit beginnt, in welcher das Rechtsbewußtsein Europas sich den Ideen der rechtlichen Freiheit und des Staates zuwendet, und beiden von da an ihr juristisches

Princip und allmählig auch ihre juristische Formulirung gibt, die dann **erst** mit dem 17. Jahrhundert ihre Geltung in der strengen Jurisprudenz finden, um im 18. das neue Europa zu gründen. So langsam **lebt** die Weltgeschichte!

Die erste große Folge nun davon war, daß mit dem 15. Jahrhundert sich die auf dem Wege des Studiums des jus civile begründete neue Anschauung des öffentlichen Rechts eben von dieser Interpretation der römischen Rechtsbücher loslöst, in der sie noch bei den sog. Postglossatoren steckte, und allmählig zu einer die großen politischen Fragen der Bewegung Europas selbständig erfassenden Wissenschaft und Literatur ward, deren Charakter im Unterschiede vom 16. und 17. Jahrhundert es ist, statt systematischer, sei es gelehrter, sei es philosophischer Durchbildung nur noch ganz allgemein nach den ersten Grundlagen des öffentlichen Rechts und der wissenschaftlichen Behandlung öffentlicher Fragen zu suchen. Es ist in hohem Grade interessant zu sehen, wie auch das in ganz bestimmter Entwicklung vor sich geht. Die künftige Geschichte wird auch hier zwei Grundformen, die zugleich zwei wesentlich verschiedene Epochen bilden, unterscheiden, und uns dereinst ein großartiges Bild der geistigen Arbeit dieser Zeit auf diesem Gebiete entrollen. Die erste Epoche kann man wohl die der italienischen Publicistik nennen. Sie beginnt schon mit Petrarca, der in seiner Schrift de Principis officio die Idee des Fürstenthums als des Trägers des selbständigen und freien Staates dem kirchlichen Staate des Thomas von Aquino entgegenstellte; hinter ihm geht dann wieder zuerst Bartolus über sein Corpus juris hinaus, und seine Schrift de Regimine civitatis ist wohl die erste eigentlich juristisch-publicistische Schrift der entstehenden staatsrechtlichen Literatur, während Baldus in seinem Buche de Collectis et Numeribus als der Stammvater der finanziellen Jurisprudenz angesehen werden muß, die im 17. Jahrhundert Männer wie Klock mit seinen großartigen Arbeiten de Contributionibus und de Aerario, neben ihm Bornitzer, Faust von Aschaffenburg und andere hervorrief, deren Bedeutung auch jetzt noch trotz Roscher ihrer Anerkennung harrt. Wenn man nun davon die zweite, schon ganz dem 15. Jahrhundert angehörende Epoche scheidet, so entfaltet sich allerdings ein anderes Bild. Es ist die Entstehung der ersten großen europäischen Publicistik im großen Stile, die uns hier entgegentritt. Wie gern verfolgten wir sie! Denn wieder einmal ist es die immer klarer hervortretende Scheidung der nationalen von der europäischen Auffassung, die grade diese Zeit beherrscht und die letztere, die in der ersten Zeit noch auf Grundlage des europäischen Humanismus vorherrscht, für mehr als ein Jahrhundert in den Hintergrund drängt, bis erst im 17. mit

Hugo Grotius die europäische Wissenschaft wieder in Verbindung mit der staatswissenschaftlichen Auffassung und Behandlung tritt. Aber auch das müssen wir berufeneren Händen überlassen. Nur die Namen dürfen hier ihren Platz finden. Sie sind mit dem was sie leisten der Uebergang zur folgenden Zeit, aber obwohl die letztere theils gründlicher und positiver, theils praktischer und ernster ist, hat sie doch an unmittelbarer Wärme und Wahrhaftigkeit, ja selbst an tieferem Verständniß etwas Bedeutenderes nicht hervorgebracht. In Frankreich hat Gerson, in dem die große Idee der gallikanischen Kirche lebendig ward und der er die Lehren von Wiclef und Huß auf dem Concil von Constanz zum Opfer brachte, eigentlich die Bahn für die höhere französische Publicistik gebrochen, während Phil. v. Comines der Gründer jener französischen Geschichtscheidung ward, welche für die französische Welt die ganze Geschichte Europas in die französische aufgehen lehrte; in Italien war es Machiavell, der die Staatsidee von den Begriffen der Kirche wie von denen der Juristen abtrennte und ihr die Idee der Macht zum Grunde legte; in Deutschland beginnt die eigentlich deutsche Publicistik mit Nicolaus Cusanus und nach ihm mit Wimpheling, an welche Lupoldus von Bebenburg sich anreiht, die ersten Männer, welche der Idee des deutschen Reiches, seines Rechtes, seiner staatlichen Bedürfnisse, seiner Leiden, seiner Auflösung, seiner Hoffnungen und Traditionen in ihren Arbeiten je nach ihrer Individualität Ausdruck gaben, während dasselbe sich vor ihren Augen kirchlich, politisch und öffentlich-rechtlich auflöst, und dessen letzter, idealer Kaiser, Maximilian I., besser seine Klagen über den Verfall der Größe seines Reiches zu erheben und zu formuliren als mit fester Consequenz und Klarheit die Maßregeln durchzuführen wußte die er stets richtig entwarf und stets in seiner Zerfahrenheit schlecht zu Ende führte. Allen diesen Bestrebungen ist es dabei in dieser Epoche noch gemein, sich in irgend einer Weise an die gegebenen Zustände und Bestrebungen der rein classischen Seite des Humanismus innig anzuschließen, wie Cusanus an die Kirchenfrage, Wimpheling an die classische Bildung, Lupold an die Elemente der Rechtsgeschichte. Allerdings war es das, was dieser ersten Gestalt der Publicistik die allgemeine Theilnahme sicherte, aber auch ihren Erfolg dann doch auf die verhältnißmäßig engen Kreise der gebildeten Welt beschränkte. Noch ist der Staat nicht in sich consolidirt, und noch hat das Volk den Punkt nicht gefunden, auf welchem es von dem Gefühl erfaßt wird, daß es seine Körperschaftlichkeit und die Oertlichkeit seiner Tradition wie seiner Interessen an eine große gemeinsame Idee opfern müsse, um sein Ziel zu erreichen. Die Entwicklung Europas braucht noch hundert Jahre, um allen diesen Keimen, die wir hier so kurz bezeichnet haben, feste

Gestalt zu geben. Und erst als dies durch die Reformation geschieht, beginnt die neue Geschichte. Ihr gegenüber war diese Zeit nur die Uebergangsepoche die, mit ihren tiefsten Wurzeln in der Vergangenheit des europäischen Geistes lebend, doch schon die Grundlagen der kommenden Dinge in sich großzieht.

Ihnen gegenüber ist es nun wohl nicht schwer, diesen Uebergang auch auf dem Gebiete zu charakterisiren das wir als die Epoche des Humanismus in dem Verhältniß der Kirche zur Philosophie bezeichnen können.

Die humanistische Zeit in Theologie und Philosophie. Die Antiqui und Moderni. Die Universität von Paris in ihrer rein kirchlichen Epoche.

In so großen Dingen wie in dem Kampfe zwischen Kirchenthum und Philosophie, wie wir denselben für das 13. Jahrhundert charakterisirt, ist auch die Zeit des Stillstandes durch ganze Jahrhunderte von historischer Bedeutung. Denn in solchen Fällen ist es nicht richtig zu meinen, es vollziehe sich darum nichts, weil nichts zu geschehen scheint. Und so ist grade die Geschichtslosigkeit dieser Epoche in kirchlicher wie in philosophischer Lehre und Literatur eine hochbedeutende Thatsache, die freilich ihr rechtes Licht erst durch die Entwicklung des Humanismus auf allen übrigen Gebieten des geistigen Lebens empfängt.

Wir haben gesehen wie die päbstliche Kirche den freien Gedanken der philosophischen Bewegung zu Boden wirft. Man wird die Bemerkung nicht vergessen haben, daß dies zunächst nur dadurch möglich ward, daß alle Philosophen zugleich Cleriker waren. Nicht jedoch, als ob damit jede philosophirende Arbeit und mit ihr jeder philosophische Unterricht beschränkt worden wäre; der germanische Geist hätte das nicht ertragen, vor allem nicht in den romanisch-classischen Ländern desselben. Nach wie vor sehen wir daher die magistri artium dieselben Vorträge halten wie früher und dieselben libri ordinarii zum Grunde legen, den Aristoteles wie den Boethius und andere, an denen die Philosophie groß geworden war. Nach wie vor ist die Universität von Paris der Hauptsitz dieser Bildung; Italien cultivirt noch keine Philosophie, Deutschland hat noch gar keine Universitäten von Bedeutung, und England keine systematische Organisation derselben. Die Herrschaft des Kirchenthums über den Rest der Philosophie ist daher vollständig; aber ganz aufgeben darf sie dieselbe doch nicht. Hatten doch die Thomisten wie die Scotisten des 14. Jahrhunderts die veritas philosophica stets neben der veritas theologica festgehalten. So kam es daß sich grade in den philosophischen Elementen, welche sich neben der dogmatischen Theologie er-

hielten, jener Unterschied zwischen der alten und der neuen Richtung am bestimmtesten unterschied, und daß der Rest der Philosophie seine Heimath bei den artes fand, so daß die artistae sich in die antiqui und moderni schieden. Prantl hat das in seiner Gesch. d. Ludwig-Maximilians-Universität in Ingolstadt-Landshut-München (1842) wie wir glauben am besten dargestellt. Nach ihm waren die antiqui die, welche in der logica sich streng an die alte Interpretation von Aristoteles, und zwar nach dem Vorgange von Albertus Magnus, dann an Thomas von Aquino und Duns Scotus anschlossen; die moderni dagegen nahmen Occam zur Grundlage, so daß man sogar zwei Facultäten darnach bestellte (p. 54), was allerdings schon der folgenden Epoche angehört. Um so bestimmter trat dann in den katholischen Universitäten die kirchliche Richtung dem entgegen. Jetzt ward es Grundsatz, daß jeder magister artium vom Bischof oder Abt, dem er unterstand, zuerst auf sein Glaubensprincip geprüft, und der Doceneteid zum Glaubenseid ward; die Oberaufsicht ward dann über die Lehre selber ausgedehnt, und diese Lehre mußte alsdann, von jeder tieferen Frage entfernt gehalten, zu dem Punkte gelangen auf welchem jede Philosophie langsam aber sicher zu Grunde geht. Sie ward zur reinen Denkübung, und diese wiederum suchte ihre Erfolge naturgemäß nicht in dem Streben nach einer höheren Anschauung, sondern in dem Disputationswesen mit seinen Redeturnieren vor einem Publikum, welches grade genug verstand um das Streiten mit Worten und Citaten, aber nicht um höhere Wahrheiten zu begreifen. Damit wird seit dem 14. Jahrhundert die ganze Philosophie aus der höheren Bildung langsam hinweggedrängt, und sinkt allmählig zu dem herab, womit die größere Menge zufrieden war. Sie wird aus einer Wissenschaft zur Schulübung. Der Punkt in Europa, auf dem sich dies vollzog, war derselbe auf welchem einst die große Philosophie geboren war, die Pariser Universität. Und wie die Geschichte des Glanzes der Scholastik nicht ohne die der Universität von Paris gedacht werden kann, so bildet im Gegensatz dazu die folgende Zeit grade in Paris den Beweis, daß selbst so gewaltige wissenschaftliche Körper wie diese Universität ohne den Geist der das Gesammtleben beherrscht nicht blühen können. Mit dem 15. Jahrhundert beginnt endgültig die zweite Epoche der Geschichte der Pariser Universität. Es ist die Zeit in der sie ihre europäische Stellung unrettbar verliert, indem sie sich unfähig zeigt, dem Fortschritt des Humanismus zu folgen. Sie ist daher der Punkt auf welchem uns der Abschluß des alten Verhältnisses zwischen Theologie und Philosophie, das Leben eines Bildungswesens faßbar entgegentritt, in welchem der Humanismus im Unterschiede zu den andern Gebieten der Wissenschaft keinen Raum findet.

In Paris war die Philosophie principiell beseitigt. Aber damals **wie jetzt** besaß man in Frankreich das Talent, durch den äußeren Schein **den Inhalt** gelegentlich zu ersetzen. Hatte Paris früher seinen europäischen **Ruhm** auf seine große Philosophie gebaut, so suchte es ihn jetzt zu er**halten**, indem es die öffentlichen Disputationen und alles was zur Schau**stellung** derselben gehört an die Stelle der wahren philosophischen Bildung **setzte**, die dann wieder nichts waren als die noch gegenwärtig in Frank**reich** zum Verderben jedes guten Unterrichts herrschenden concours **publics**. Damit aber war die Herrschaft der Kirche und der streng **kirchlichen** Bildung über das gesammte von der Pariser Universität be**herrschte** französische Bildungswesen gegeben, und das Kirchenthum **säumte** nicht, nachdem es so die freiere Bewegung endgültig bewältigt **hatte**, sich diesen Sieg in bestimmter Form zu sichern. Denn schon **damals** war es nicht die katholische Confession, um welche es sich eigent**lich** handelte, sondern es war die absolute Unterwerfung des Docenten**thums** unter die Geistlichkeit; und diese ist es, in welcher die **römische** Kirche, die allerdings schon die Grundlagen ihrer Macht erschüttert fühlt, den Schutz gegen ihre Gefahren suchte. Wir haben gesehen, wie sich allmählig die universitas magistrorum die leitende Stellung im ganzen geistigen Leben der Universitäten der ersten Epoche gewann, und die universitas scholarium mehr und mehr in den Hintergrund drängte. Diese universitas magistrorum war nun in Paris aus lauter Geistlichen, oder doch streng kirchlich Gebildeten zusammengesetzt; die medicinische Facultät spielt, zum Theil eben deßhalb, in der ganzen Geschichte der Pariser Universität so gut als gar keine Rolle, und die Legisten waren wie bekannt gesetzlich ausgeschlossen. Da nun diese universitas als eine factisch rein clericale Universität das unbestrittene Recht besaß sich selber Statuten zu geben, so begann sie naturgemäß diese eigene Gesetzgebung dem Pabste zu unterwerfen, und natürlich geschah das in dem Sinne, das päbstlich-hierarchische Element in der Wissenschaft vor jedem Einfluß des Humanismus zu schützen. Zu dem Ende wurde mit dem 15. Jahrhundert sowohl das ganze Docententhum als der Lehrplan der Universität direct unter die kirchliche Disciplin gestellt, und der päbstlichen Genehmigung unterstellt. Dabei war es, wie der Gang der Geschichte es leicht erklärt, Grundsatz, die Philosophie als solche, so weit es irgend thunlich war, auszuschließen. Das Lesen und Studiren der Metaphysik und Physik des Aristoteles war schon 1209 durch eine Pariser Synode verboten, was Gregor IX. 1231 bestätigte (s. o.). Allerdings hatten einige Kardinäle 1366 wieder angeordnet, daß niemand Magister werden solle, der nicht wenigstens einige Bücher von Aristoteles kenne; wie weit mochten aber die artes liberales gesunken

sein, wenn das einer Universität erst befohlen werden mußte, damit Paris, einst grade durch den Aristoteles so groß, nicht ganz seinen Ruf verliere! Es ist nicht richtig mit Schlosser und Hegel über diesen doch nur rein disciplinaren Act den so tief gehenden Rückgang gegenüber der Zeit der edleren Scholastik und ihres Glanzes zu übersehen. Denn wie viel oder wie wenig das bedeutete, zeigen die neuen Statuten der Pariser Universität, die der Pabst im Jahre 1452 durch seinen Kardinal-Legaten erließ und die der König ohne weiteres anerkannte. Nach diesen Statuten sollten alle Theologen, um baccalaureus zu werden, statt fünf jetzt sechs Jahre studiren, und zwar vier Jahre die Bibel und zwei Jahre den Petrus Lombardus und die Dogmatik. Dann mußten sie drei Monate lang öffentlich disputiren und dann zwei Jahre hindurch Probevorträge halten (facere principium). Hatte der Theolog das gethan, während welcher Zeit er biblicus hieß, so durfte er unter Zustimmung der Facultät über die Sententiae lesen, mußte dabei zwei große lateinische Reden halten und ein Tentamen bestehen, und dann erst ward er baccalaureus formatus, der dann wieder nach neuen Prüfungen und Reden licentiatus werden konnte; aber zum Doctor gelangte er nur wenn der geistliche Kanzler ihn feierlich als Doctor pronuncirte. Die völlige Abhängigkeit von der rein kirchlichen Bildung mit ihrer ebenso völligen Entfremdung von aller Philosophie kann nicht strenger disciplinarisch ausgedrückt werden; hier schien die völlige Sicherheit gegen die großen Bewegungen des europäischen Geistes gegeben, und gleichsam im Triumphe über den Sieg, der hier nach zwei Menschenaltern über alles das erfochten schien was doch das Constanzer Concil in Frage gestellt, schrieb Ludwig XI., der jede absolutistische Richtung mit so aufrichtiger Freude begrüßte, 1473 an diese Universität: „Vorzüglich gepriesen ist die Facultät der Theologie, die wie das leuchtende Gestirn durch die Klarheit der Strahlen nicht allein unser Reich, sondern die ganze Welt entzündet und erhellt hat, indem sie stets die nützlichen Lehren ergriff, die minder nützlichen verwarf." Savignys Besprechung dieser Zeit ist offenbar dabei das Verhältniß zur Humanistik wie zur Philosophie einigermaßen entgangen (II, 322). Was in Wahrheit jene durchaus unmotivirte Lobhudelei der verkommenden Universität bedeutet, sieht man daraus, daß damals zwar 21 Docenten jener Theologie, aber nur drei des kanonischen Rechts (statt sechs) und nur fünf der Medicin, und des römischen Rechts gar keine da waren. Wie mag es da mit den artes liberales und dem Humanismus ausgesehen haben? Wir wissen vor der Hand nur, daß während Boccaccio noch in seinem Decamerone mehrfach die Tradition von Paris als der Hauptstadt edleren Bildung im 13. und 14. Jahrhundert aufrecht hält, dasselbe schon seit dem 14. Jahrhundert in Wahrheit weit hinter Bologna und Padua

zurückstand, wie selbst Buläus, dem man doch keine Parteilichkeit vorwerfen wird, erkennen muß (IV, 72). Im 15. Jahrhundert aber ist das Urtheil Europas bereits ein einstimmiges, vor allem das der deutschen Gelehrten. Mit tiefem Widerwillen klagt schon Wessel, der sich lange Zeit (1454—1470) in Paris aufhielt, über die gemeine Sittenlosigkeit der Studenten; und fast mit Ingrimm verurtheilt Erasmus neben der absoluten Zuchtlosigkeit der Studentenschaft, die, wie Meiners uns mittheilt, auch in den collèges zu den gewaltthätigsten öffentlichen Störungen stets bereit waren, den Geist jener theologischen universitas, von der er statt etwas zu lernen, nichts mitgebracht habe „als ungesunde Säfte und eine Menge von Ungeziefer“ (Ullmann II, 343: aus Erasmi Colloquia familiaria; s. auch Ad. Müller, das Leben des Erasmus 161—167). Es ist ein trauriges Bild, das uns Erasmus hier enthüllt; denn nicht allein daß jede humanistische Bewegung absolut ausgeschlossen war bei Lehrern „denen es selbst bei allem guten Willen ganz an Kenntniß und Urtheil fehlte“, und daß die Erziehung so tief gesunken war, daß nicht nur die Studenten, sondern selbst noch die Baccalaurien beständig mit der Peitsche gezüchtigt wurden, „welche Strafe mit Henkersstrenge vollzogen ward“, wie Erasmus erzählt, war es das höchste Princip dieser Erziehung, nicht eben wissenschaftlich Gebildete, sondern nur Geistliche aus den Schülern zu machen. „Trotz hieß jede Regung eines edlen Geistes, der nicht zur Aufnahme in die Mönchskutte sich wollte zwingen lassen“, sagt Erasmus; die Vorlesungen selbst aber waren so beschaffen, daß jedes Interesse an den artes liberales ausgerottet, jeder geniale poetische Gedanke verbannt werden mußte. Und Erasmus war 1497 in Paris. Das war die Consequenz, bei welcher die Vernichtung der geistigen Bewegung, der Haß gegen die classische Literatur und jede wissenschaftliche Bildung die erste, einst so großartige Pariser Universität mit dem Beginn des 16. Jahrhunderts hatte anlangen lassen, während die Wohldiener Ludwigs XI. und der Kirche ihren Ruhm verherrlichten! War es da ein Wunder, daß die italienischen Universitäten die Schule Europas blieben, und die deutschen, die nach dem Muster der alten Pariser Universität entstanden waren, wie wir sehen werden, schon im 14., noch entschiedener im 15. Jahrhundert sofort ihren eigenen Weg gingen, und sich von dieser Herrschaft der Kirche losmachten?

In diesem Sinne ist nun die Geschichte der Pariser Universität als des Vorbildes des Ueberganges zu einer streng katholischen aus einer europäischen noch zu schreiben. Mit bloßen juristischen Formen richtet man da nichts aus. Hier konnte nur ein ganz neues Lebensprincip helfen. Und jede größere Auffassung der Dinge, die mit dem 15. Jahr-

hundert sich in Europa vorbereiteten, war durch die auf diese gemeinsame Weise verderbte Bildung der angehenden Geistlichkeit so sehr geschwunden daß als Wiclef seine Lehren zu predigen begann, sein Hauptgegner, der Chronist Luyghton, nichts Besseres gegen ihn zu sagen wußte, als daß Wiclef indem er das Evangelium in die englische Sprache übersetzt — in linguam anglicam non angelicam — „die Perle des Evangeliums weggeworfen und von den Säuen zertreten lassen habe", so daß „den Laien das Ewige ein Gemeingut wird, was bisher dem Geistlichen und Kirchenlehrer hohes Eigenthum war" (Cramer S. 271. 272). Da war freilich eine Verständigung nicht mehr möglich. Der Geist Europas wandte sich von der Kirche ab, und mit ihr von dem, was sie unter dem Namen „Philosophie" noch als Gegenstand des Unterrichts darbot. Es wird jetzt klar sein wenn wir sagen, daß mit dem 15. Jahrhundert die alte Philosophie ihre Stellung verliert. Zum Kampfe mit der kirchlichen Herrschaft hatte sie sich unfähig bewiesen; mit den übrigen Gebieten der Lehre und Wissenschaft aber hatte sie überhaupt noch keine Berührung gefunden. Sie ist in ihrer bisherigen nur von clericalen Lehrern getragenen Gestalt einfach nicht mehr zu brauchen. Der Student läßt sie kalt zur Seite liegen. Neben Theologie und Philosophie haben sich die praktischen Fächer der Jurisprudenz und Medicin, die sich um jene beiden Gebiete wenig kümmern, allmählig immer weiter ausgebildet; das entstehende europäische Staatsleben fängt an, Fachwissenschaft zu fordern, und das Fach zu ehren und zu lohnen. Für diese Fächer aber bedeutet die Philosophie in ihrer alten Schulform gar wenig mehr; sie wird mit ihren traditionellen Kategorien für das Leben wie für das Studium werthlos, und in hohem Grade bezeichnend ist jener bekannte Seufzer eines unbekannten Professors der damaligen Philosophie aus dem 15. Jahrhundert über den Werth, den die neue Entwicklung der Dinge dem Studienwesen zu geben beginnt:

> Dat Galenus opes, dat Justinianus honores,
> Genera et species coguntur ire pedes.

Freilich; was sollte eine Zeit wie die des 15. Jahrhunderts mit der didaktischen Unterscheidung von genus und species oder die quattuor causae des Aristoteles mit der Frage nach den quinque voces des Porphyrius! Die Schulzeit war eben vorüber; was dem 13. Jahrhundert genügt hatte, genügte dem 15. nicht mehr, und das verkommende Paris konnte das so wenig ändern als die ersten nach seinem formalen Muster neu eruirten, aber noch durchaus unfertigen

deutschen Universitäten. Eine neue Zeit auch in der Philosophie bereitet sich wie in Kirche und Universitäten.

Faßt man aber den Charakter der Epoche des Humanismus gegenüber der Philosophie ihrer Zeit zusammen, so ergibt sich ein Satz der wie wir glauben ein recht ernster ist, und der für unsere Gegenwart so gut wie für die Zukunft seine Bedeutung hat. Die Philosophie verschwindet aus Europa seit dem 14. Jahrhundert, und zwar für zwei Jahrhunderte. In der Geschichte derselben entsteht eine Lücke ebenso groß und leer wie die des 8. und 9. Jahrhunderts, und nur die Lostrennung der Geschichtschreibung der Philosopheme von der wirklichen Geschichte der Welt hat diese eigenthümliche Thatsache uns nicht zum Bewußtsein gebracht. Grade da wo scheinbar die Philosophie am meisten hätte wirken sollen, in der Epoche des Humanismus wirkt sie am wenigsten, und grade da wo sie scheinbar berufen war den Kampf mit dem rein kirchlichen Christenthum wie im 13. Jahrhundert auf sich zu nehmen während der Reformationszeit, verschwindet sie fast gänzlich, um erst im 17. Jahrhundert wieder ihre Stelle zu gewinnen. Das lag weder am Mangel an Gedanken noch an Lehrern und Schriftstellern. Sondern es lag daran, daß eine Philosophie überhaupt keine Bedeutung hat, wenn sie nicht als ihren eigentlichen Ursprung und schließlich auch als ihr letztes Ziel die Lösung *der religiösen Fragen* enthält. Jede Logik und Dialektik ist eine Verstandesübung, jede Metaphysik wird zuletzt ein System der Naturwissenschaft, aber jede wahre Philosophie ist eine Philosophie des Gottesbewußtseins. Eine Philosophie die nicht versucht, die sinnliche Empfindung und das Glauben auf irgend einem Wege, in irgend einem Grundgedanken zum Wissen zu erheben, wird nie eine Gewalt sein, und darum nie eine Gewalt haben. Ist sie aber einmal, wie das im 14. Jahrhundert der Fall war, aus der religiösen Basis hinausgetrieben, so bedarf sie stets vieler Generationen, um für die neuen wissenschaftlichen Richtungen das zu werden, was sie für die alten gewesen ist. Und darin liegt der Grund weßhalb das eigentlich philosophische Element in dieser Epoche des Humanismus in ganz Europa fast verschwindet. Denn wenn eine Philosophie es nicht vermag, die einzelnen Wissenschaften in der harmonischen Idee einer liebenden und arbeitenden Gottheit zu vereinigen, muß sie stets bis zu dem Augenblicke warten wo diese einzelnen Wissenschaften sich so weit ausgelebt haben, bis diese wieder bei dem rein logischen Zweifel ihrer eigenen letzten Grundlage anlangen. Diese Zeit aber war noch nicht gekommen. Grade jene Freiheit in der Bewegung der einzelnen Wissenschaften war es, welche den Humanismus neben der Kirche begründete; es war noch nicht möglich, daß in ihm schon das eigentlich philoso-

phische Bedürfniß erwacht sein konnte. So ist der Humanismus allerdings die unkirchliche, aber auch die unphilosophische Zeit in der Geschichte der Bildung; und grade dadurch ist der Mangel der Philosophie in dieser Epoche ein wesentlicher Charakter des Ueberganges zu einer neuen Gestaltung des Geisteslebens.

Wohl aber erkennt man hier, indem man den gesammten Bildungsinhalt dieser humanistischen Zeit namentlich in ihrem Verhältniß zur Vertreterin der alten Auffassung, der Pariser Universität überblickt, die erste Gestalt des Gegensatzes im Geiste des neuen Universitätswesens, den tiefen Unterschied der katholischen und der evangelischen Universitäten des 16., 17. und 18. Jahrhunderts. Die Geschichte von Paris zeigt uns, daß eine katholische Universität mit wahrhaft philosophischer Bildung überhaupt nicht denkbar ist, während eine evangelische Universität zuletzt immer wieder auf die religiöse Aufgabe der, mit derselben alle Wissensgebiete einheitlich umfassenden Philosophie zurückkommt. Seit dieser Zeit steht, ob verstanden oder nicht, die Thatsache fest, daß die Stellung welche die Philosophie an einer Universität einnimmt, zugleich die Stellung bedeutet, welche sie im ganzen Bildungswesen eines Volkes einzunehmen vermag.

Und jetzt wird es möglich, auch die Bewegung des Humanismus in der Kunst zu charakterisiren, welche in dem Bisherigen ihre Erfüllung findet.

C. Der Humanismus in der Kunst. Die Renaissance.

Man wird es wohl begreiflich finden, daß wir an diesem Orte uns auf künstlerische Fragen und eigentliche Kunstgeschichte nicht einlassen. Allein der Bildungsgang unserer ganzen vorliegenden Epoche fordert dennoch daß wir dem was über die sog. Renaissance eine große und auch sachlich sehr reiche Literatur erzeugt hat, seine Stelle geben.

Wir haben in unserm ersten Theile die Sitte als die stillstehende Bildung, und damit in der Lehre von der Gesittung den Stil als den künstlerischen Ausdruck der bestimmten Sitte bezeichnet. Sowie man nun zu diesen rein theoretischen Begriffen die beiden concreten Thatsachen der nationalen Individualität und des Gesammtlebens Europas hinzufügt, so entstehen allerdings neue Kategorien im Leben wie in der Wissenschaft der Kunst, und vielleicht würde es für die Kunstgeschichte und Kunstliteratur nicht ohne Werth sein, grade diese Elemente in sich einmal allen Ernstes zu verarbeiten. Am meisten da, wo es sich darum handelt, aus den Beschreibungen des Schönen und aus der abstracten Aesthetik einmal in den großen tiefgehenden Gang der Dinge einzutreten,

wie er, einem gewaltigen Strome gleich, auch die stärksten Schiffe zugleich trägt und hinreißt, die auf ihm schwimmen. Eine Kunstgeschichte wie sie gegenwärtig meist getrieben wird, losgelöst von allem ergiebigen Verständniß der Gesammtgeschichte der Bildung und ohne ihre Wurzeln in der Grundlage des allgemeinsten Gegensatzes im Bildungswesen unseres Welttheils, des Gegensatzes und der Wechselwirkung der nationalen und europäischen Elemente, kann nie Inhalt der allgemeinen Bildung werden, sondern muß stets eine höchst beschränkte Fachbildung bleiben.

Zwar ist hier nicht die Stelle das zu verfolgen; wohl aber muß es gezeigt werden, wie die Entwicklung auch der Kunst sich an die des allgemeinen Geisteslebens anschließt. Und freilich wird alsdann manches in einem andern Lichte erscheinen.

Wir haben in der Darstellung der Poesie bereits den Gang der Entwicklung derselben charakterisirt. Die Poesie entspringt von selbst aus dem Leben des Volkes, wird mit der Kristallisirung der Volksindividualität selbst eine eigentliche Volkspoesie, und nimmt dann, wesentlich durch die geistige und zugleich nationale Bewegung Italiens, die alte Welt und ihre Poesie in sich auf, so daß neben der Volkspoesie dasjenige entsteht was wir die erste Gestalt der europäischen Dichtkunst nennen. Das Wesen dieser europäischen Dichtkunst besteht dann weder in der Sprache noch in den Formen, sondern darin daß die poetischen Motive europäisch sind; alles was keine solchen europäischen Motive hat, ist dann die nationale Poesie.

Aber sehr verschieden von diesem Gange der Dinge ist nun die Entwicklung der bildenden Kunst. Alle bildende Kunst hat eine große Voraussetzung, welche die Poesie nicht fordert. Das ist der Reichthum des Volkes. Und nun gelangen wir hier auf ein Gebiet das wir nicht erschöpfen können. Es gibt einen örtlichen Reichthum eines Volkes, der auf dem Grund und Boden beruht, und einen allgemeinen, der nur durch den Verkehr erzeugt wird. Der letztere erscheint stets als das Geldkapital. Nun ist es das Lebensgesetz der bildenden Kunst, daß nur diejenige Form des Volksreichthums, welche zum Geldcapital geworden ist, die bildende Kunst großzieht. Ein bloß nationaler Reichthum bleibt stets ein künstlerisch armer. Italien aber hatte in den Kreuzzügen sich vor allem geldreich gemacht; sein Geldcapital suchte daher die Kunst, um sich in ihr zu genießen; aber Italien war noch kein Volk, hatte noch keine Sitte, und daher auch keinen Stil für seine Kunst. Da zeigte ihm seine entstehende Poesie den Weg. Wollte es nun seine eigene bildende Kunst haben, so mußte es auf dieselben alten Römer zurückgreifen, aus deren Werken Florenz seine Dichter, Bologna

seine Juristen, Salerno seine Mediciner nahm. Es begriff das vollkommen. Mit großer geistiger Energie schüttelte es daher die von außen hereingetragenen nationalen Elemente seiner bisherigen Kunst, das Orientalisch-Saracenische und das Germanisch-Gothische, von sich ab, und nahm die antike Kunst als seine Volkskunst auf. Und jetzt beginnt die Bewegung der Kunstgeschichte, deren Kenntniß wir hier voraussetzen dürfen. Sie ist aber keineswegs eine einfache. Sie ist zuerst nur eine rein nationale Gestalt der antiken Kunst in Italien; und in richtiger Empfindung dieser Thatsache spricht man von einem „antiken Stil" neben dem gothischen u. s. w. Denn diese Antike ist an und für sich selbst nichts anderes, als die stillstehende Kunstbildung der alten Welt, welche die nationale italienische Bewegung zum italienischen Stil machte. Allein das was hier wie auf anderen Gebieten Italien that, war dennoch nur ein — wohl kaum bewußter — Ausdruck eines viel höheren Gesetzes. Italien war eben nicht das alte Rom, in welchem sich ganz Europa concentrirt hatte, sondern selbst nur ein Theil Europas, der mit dem Ganzen dasselbe Leben lebte. Als solcher hatte Italien die Aufgabe, nunmehr auch auf dem Gebiete der bildenden Kunst das Erbe der alten Welt für ganz Europa anzutreten. Es that das, für sich selbst zunächst, wie es meinte, dann aber als Lehrmeister für die ganze germanische Welt, wie es seine historische Mission war. Und alsbald begann der Proceß den wir kennen, die Strömung die mit der Dichtkunst und der juristischen Wissenschaft Italiens auch die bildende Kunst über die Alpen trug, und jetzt in ganz Europa gleichmäßig wirkend, neben und alsbald auch in den Stilen der einzelnen Völker die europäische Kunst neben der nationalen schuf. Diese Bewegung nennen wir die „Renaissance". Die Renaissance ist daher weder antik noch italienisch, sie ist das Europäische in der Kunst, der Humanismus in der bildenden Kraft dieser Zeiten. Sie ist auf anderem Gebiete genau dasselbe, was die Vorlesungen über Aristoteles, Euclid, Galen, Ptolemäus, Virgil und hundert andere, was die Bearbeitungen des Corpus J. Civ. auf dem Gebiete der Wissenschaft waren. Nur daß sie auch im übrigen Europa specifisch den Reichthum voraussetzte, und daher ihre natürliche Heimath da suchte wo dieser Geldreichthum war, an den fürstlichen Höfen und in den Städten. Auch sie aber eröffnete hier eine neue Welt, und begann auch im Gebiete des Stils den Proceß der Aufnahme der alten Welt in die neue, die Verschmelzung der ersten mit der letzteren, ein merkwürdiges Ringen beider mit einander, in welchem sie lange Zeit fast fremdartig neben einander stehen, dann aber sich gegenseitig verderben und fast auflösen, bis erst das gegenwärtige Jahrhundert vor allem durch die rein künstlerisch empfundene und doch nur

wissenschaftlich definirbare Vorstellung von dem „reinen Stil" zum Bewußtsein darüber kommt, daß es so wenig eine verschiedene Kunst als eine verschiedene Wahrheit, sondern nur die Verschiedenheit ihrer nationalen Gestaltung gibt. Die Zeit aber von der wir reden, ist auch hier nur der Uebergang. Die Berührung der gothisch-germanischen Kunst mit der italienisch-europäischen ist erst in ihrem ersten Beginn; sie ist noch nicht viel mehr als das Gefühl, daß sich auch hier eine neue Welt der künstlerischen Schöpfung ausbreitet; aber eben in diesem Sich-eröffnen des künstlerischen Geistes für das Verständniß, daß sich auch hier eine neue Aufgabe für das germanische Leben eröffne in welcher dasselbe auf die eigene gestaltende und doch zugleich erhaltende Kraft angewiesen ist, liegt das worin diese Renaissance dem Humanismus gehört. So stehen wir auf allen Punkten vor den Elementen einer neuen Epoche, gegenüber deren Reichthum die Beschränkung auf das bestimmte Gebiet das eigentlich schwere ist. Versuchen wir jetzt, die letzte Seite dieser merkwürdigen Uebergangszeit zu formuliren.

Denn jetzt bleibt das letzte, die positive Bewegung des öffentlichen Lebens zu charakterisiren, die sich an diese geistige anschließt.

Zweiter Theil.

Der Humanismus und das Bildungswesen.

Charakter und Faktoren desselben.

Wir dürfen wohl, indem wir das Folgende beginnen, zuvörderst an den grundlegenden Unterschied in unserer ganzen Auffassung erinnern, an den Unterschied zwischen dem Begriffe der Bildung und dem des Bildungswesens. Jene enthält den Inhalt der Entwicklung des Geistes, dieses den Organismus und die öffentliche Arbeit, durch welche die erstere dem Einzelnen wie dem ganzen Volke gegeben wird. Daß beide mit einander in beständiger Wechselwirkung stehen, ist klar. Allein daß sie sich gegenseitig weder vollständig erschöpfen noch erklären, ist gleichfalls gewiß. Alle Bildung entsteht durch das Erkennen der inneren Einheit alles Daseienden; alles Bildungswesen dagegen durch die Arbeit, welche in irgend einer Form die menschliche Gemeinschaft auf diese Bildung ihrer Mitglieder verwendet. Im Bildungswesen ist daher neben dem Geiste an sich noch ein anderer Factor thätig. In ihr wird das Princip welches die Organisation und das Leben der Gesellschaft als solche beherrscht, zu der Kraft und Bedingung für den Proceß, durch welchen die Bildung der Einzelnen in ihrer Arbeit zur Bildung aller wird.

Das nun was wir bisher unter dem Namen des Humanismus zusammengefaßt haben, war der Beginn einer neuen Bildung. Es ist in ganz Europa die Zeit, in welcher die Völker aus der Epoche der Schule in die der geistigen, von der Gewalt der Autorität sich loslösenden, selbstthätigen Geistesarbeit übergehen. Es ist wohl klar, daß diese allmählige Umwandlung der Bildung an sich nicht denkbar ist ohne eine neue Gestaltung auch des Bildungswesens, das seinerseits eben jene erstere zum Ausdruck bringen muß. Das große Correlat des Humanismus in der ersteren muß nothwendig dasjenige sein, was wir unter dem Humanismus in dem letzteren zu verstehen haben.

Nun ist es wohl nahe liegend, daß die neue Gestaltung des letzteren ebenso wenig eine plötzliche und vollständige gewesen sein kann, als die der ersteren. Sie wird im Gegentheil eben in derselben Weise zunächst als eine Auflösung des Bisherigen, und damit als eine Epoche der Unklarheit und Verwirrung in allen Begriffen und Zuständen, ja selbst in den Bedeutungen der Worte und dem Rechte der entstehenden oder sich auflösenden Bildungsorganismen erscheinen, und der nächste Eindruck den ihre Bewegung macht, wird deßhalb der der Verworrenheit fast in allen wesentlichen Punkten sein. Was daher in einer solchen Zeit des Ueberganges geschieht, wird immer erst ganz faßbar, wenn dieselbe vorüber ist und das Neue seine feste Gestalt gewinnt. Allein stets geht durch eine solche Uebergangszeit ein ganz bestimmter Grundzug hindurch, gleichsam die Achse um welche sich die noch formlosen Gestaltungen bewegen und an der sie ihren Abschluß finden. Das gilt für das Bildungswesen wie für jeden andern Theil der Geschichte. Diesen Grundzug des Werdenden nennen wir den Charakter einer Zeit. Mitten in der Verwirrung des Bildungswesens die schon im 14. Jahrhundert beginnt und die das 15. ausfüllt, hat dieselbe dennoch ihren ganz bestimmten Charakter. Es kommt darauf an, denselben klar zu machen. Das aber hat zur unabweisbaren Voraussetzung, demselben durch seine Continuität, durch sein wir sagen gradezu organisches Verhältniß zu seiner Vergangenheit wie zu seiner Zukunft seinen Inhalt zu geben.

Mit dem 15. Jahrhundert ist das erste Jahrtausend des europäisch-germanischen Bildungswesens — das man jetzt wohl von der Bildung bestimmt genug scheiden wird — verflossen. Es hat den Charakter des germanischen Bildungswesens gegenüber dem der alten Welt klar genug zum Ausdruck gebracht. In der alten Welt hat die Gemeinschaft die Bildung ihrer Mitglieder sich selbst überlassen; wir sagen kurz, daß die alte Welt kein öffentliches Bildungswesen besitzt. In dem ersten Jahrtausend der germanischen Welt dagegen ist das gesammte Bildungswesen aller Völker auf die Kirche gegründet. Die Kirche ist

die, nach bestimmten eigenen Gesetzen mit bestimmtem Organismus arbeitende Bildungsanstalt in allen Theilen Europas. Durch sie ist die europäische Bildung wie das europäische Bildungswesen eine große, alle Nebengestaltungen in sich aufnehmende Einheit. Die Kirche ist in allen geistigen Dingen die große Schule Europas, und die Völker sind ihre Schüler.

Jetzt beginnt eine neue Zeit. Neue Kräfte und Richtungen bewegen sich in der Bildung. Ihr Charakter ist im ganzen und großen klar genug. Die Epoche ist vorüber, in welcher diese Bildung sich noch in dem einfachen Aufnehmen des Gegebenen, in der naiven Hingabe an Lehre und Geist der Tradition genügt. Das große Schulwesen des europäischen Kirchenthums hat die Gewalt verloren, das geistige Leben auch außerhalb der Gränzen des Unterrichts zu erfüllen und zu beherrschen. Soll deßhalb mit dieser Zeit — ganz abgesehen von dem Inhalte der Bildung — eine neue Gestalt der bildenden Arbeit, des eigentlichen Bildungswesens beginnen, so muß ein neuer Factor in dem letzteren erscheinen. Der Einzelne als solcher muß selbst fortsetzen und in sich entwickeln, was die Schule ihm geboten; der Zeit der Schulbildung folgt die der Selbstbildung. Der Charakter des Humanismus im Bildungswesen in seinem weitesten Sinne gefaßt ist daher der der frei gewordenen Selbstbildung der europäischen Völker.

Und hier ist es nun, wo uns das eigentliche Wesen dieser germanischen Völker grade auf dem Gebiete entgegentritt, auf welchem es seine volle Kraft zu entfalten bestimmt war.

Denn jener alten Welt war jene Selbstbildung so gut wie jeder andere Theil der persönlichen Entwicklung Sache des Individuums. Der Einzelne als solcher setzte sich Maß, Art und Zweck seiner Bildung selber. Alle Bildung erschöpfte sich daher für jeden in der ganz individuellen Aufgabe, die er sich selber setzte. Und das war es, was der Bildung und damit auch dem Bildungswesen von Hellas und Rom ihren Charakter gab, den auch die verhältnißmäßig beschränkten Versuche der Kaiserzeit, ein eigenes Berufsbildungswesen zu schaffen, nicht zu ändern vermochten. Denn aus dieser Individualisirung der Bildung in der alten Welt folgten die beiden Dinge, welche dieselbe so tief von der unseren scheiden. Zuerst machte sie eine Volksbildung unmöglich, und dann besaß sie nicht die Kraft', die Bildung selbst auf allen ihren Punkten mit den letzten Fragen der Menschheit zu verbinden, ohne die zuletzt auch das höchste Einzelwissen seinen rechten Werth verliert. Das aber war das eigentlich Große in Christenthum und Kirche, daß durch beide die ganze germanische Welt in der Grundanschauung auferzogen ward, daß alle Bildung für alle da sein, und daß alle Bildung zuletzt

doch in der höchsten Aufgabe alles menschlichen Geistes, in dem Zusammenfassen aller ihrer Elemente in dem Gottesbewußtsein ihre Erfüllung finden müsse. Das ist es, wodurch die germanische Selbstbildung ihren, von der antiken Welt so tief verschiedenen Charakter empfängt, und zugleich das, was gleich bei dem Auftreten der neuen Epoche der Bildung auch das Bildungswesen umzugestalten beginnt. Die germanischen Völker haben, indem sie die geistige Bildung als Gemeingut betrachteten und förderten, sie stets als eine Aufgabe der Gemeinschaft gegenüber dem Einzelnen betrachtet, und zugleich in dieser Bildung den letzten Schlußpunkt in der Entwicklung des Gottesbewußtseins erkannt. Was das aber bedeutet, müssen wir für unsere Aufgabe in die zwei Worte zusammenfassen, welche eben die jetzt folgenden Jahrhunderte von den früheren scheiden. Mit dem Abschluß des ersten Jahrtausends des germanischen Bildungswesens wird aus der antiken unbegränzten Individualität der Bildung die Freiheit des Bildungsganges, aus der mittelalterlichen, auf der Tradition und dem ständischen Recht beruhenden Bildungsgange das Eintreten der einheitlichen Gewalt des Staates in denselben, die staatlich geordnete, für alle gemeinsame Verwaltung der öffentlichen Bildung, das Unterrichtswesen. In der Wechselwirkung dieser beiden Factoren, in der beständigen Entwicklung, Erhebung und Ausbreitung des Unterrichtswesens durch die nie ruhende Arbeit der Freiheit in der Selbstbildung und in der Bezwingung der freien Individualität zum Dienste für das bildende Gesammtleben der Völker besteht der letzte Grundcharakter der Zeiten, die sich mit dem 15. Jahrhundert vor uns eröffnen; es ist die zweite große Epoche des europäischen Bildungswesens, die jetzt beginnt.

Das nun wovon wir hier zunächst zu reden haben, ist eben der Uebergang von der ersten zu dieser zweiten Epoche. Und hier wird es nicht mehr darauf ankommen, die Gedanken und Leistungen der einzelnen hervorragenden Männer weiter zu verfolgen, sondern zunächst die Thatsachen zu fixiren in denen jene Factoren das neue Bildungswesen von der bisherigen Ordnung des alten ablösen, und ohne das Bestehende einfach zu vernichten, vielmehr in die gegeben Formen desselben eindringen und ihren neuen Geist, und den alten Worten und Rechten einen neuen Sinn zu verleihen. Und auch das nun läßt sich, wie alle wahrhaft großen Dinge, am letzten Orte in wenig Worten kristallisiren.

Die Trägerin der freien Selbstbildung der europäischen Völker, welche allein fähig war alle Individualität in der Bildungsarbeit zur Geltung zu bringen und zur Theilnahme an derselben zu berufen, war die Buchdruckerkunst. Es gibt keine Erfindung der Welt, die ihr gleichzustellen wäre. Durch sie erst gibt es nicht bloß Gebildete im

Volke, sondern eine Volksbildung, und mit dieser ein **Volksbildungswesen.** Und wie das in dieser Uebergangszeit nun beginnt, müssen wir hier andeuten.

Der Keim der staatlichen Verwaltung und damit der Einheit des Unterrichtswesens dagegen besteht darin, daß die Lehre aus einer individuellen zu einer öffentlichen Aufgabe des entstehenden Staates, und damit von ihrer Abhängigkeit von der geschlossenen Körperschaftlichkeit frei wird. Aus den Lehrkörpern werden **öffentliche Anstalten,** und aus dem Lehrberufe wird ein **öffentliches Amt.** Jetzt empfangen alle Dinge neuen Sinn und neue Ordnung; das Bildungswesen wird durch die beiden mächtigsten Gewalten welche das 15. Jahrhundert erzeugt hat, durch **Buch** und **Amt,** für die neue Bildung des Humanismus empfänglich gemacht. Langsam, sehr verschieden bei den verschiedenen Völkern, successiv wirkend, große Verwirrung ringsum erzeugend, aber dennoch fest vorwärts schreitend und kämpfend, bis mit dem 16. Jahrhundert die Zeit des Ueberganges im wesentlichen vollendet ist. Dieser Uebergang selbst ist noch ein gemeinsam europäisches Leben; erst wo er abgeschlossen vorliegt, sieht man die individuellen Gestalten der einzelnen Völker sich erheben, und in Bildung und Bildungswesen je ihre eigene Stellung einnehmen, ein Bild das an Großartigkeit seines Gleichen in der Weltgeschichte nicht findet.

A. Die Selbstbildung der Völker in Europa.

Die Buchdruckerkunst. Das Buch. Die Literatur. Der Verlag. Ihr System und die Grundzüge ihrer Geschichte.

Es ist wohl überflüssig, von Wesen und Werth der Buchdruckerkunst hier im allgemeinen zu reden. Aber die Seite welche sich speciell unserer Aufgabe zuwendet, müssen wir hervorheben. Sie allein verbindet das was die Buchdruckerkunst an sich ist, mit dem was sie geleistet hat.

Zu dem Ende wird man den eigentlichen Unterricht von dem scheiden, was wir im höheren Sinne die Bildung nennen. Besteht der erstere in der Kenntniß der Mittel für die gegenseitige Mittheilung der geistigen Güter überhaupt, so bedeutet die Bildung diejenige Arbeit welche uns das höhere und einheitliche Verständniß des Gelernten eröffnet. Die Selbstbildung ist daher wesentlich verschieden von Selbstunterricht. Es ist kein Zweifel daß der Bücherdruck eine der größten Voraussetzungen alles Volksunterrichts gewesen ist. Allein erst indem man ihn mit jener Idee der höheren Bildung und Selbstbildung in Verbindung bringt, zeigt er seine ganze Bedeutung für die Weltgeschichte.



Daß die gesammte germanische Welt grade durch ihre angeborene Empfänglichkeit für die tiefste Auffassung jeder Frage des geistigen wie des natürlichen Lebens ihre eigene Geschichte zur Weltgeschichte gemacht hat, steht wohl fest. Die ganze bisherige Entwicklung des geistigen Lebens zeigt uns das auf jedem Punkte. Allein bis zum 15. Jahrhundert stand eine ganz materielle Scheidewand zwischen dem was die arbeitende Wissenschaft leistet, und dem eigentlichen Volksgeiste. Das Mittel des Ueberganges von der Einzelarbeit zum Gesammtbewußtsein fehlte. Es gab Schriften und Werke genug, aber es gab kein Buch.

Es ist wenigstens für die Entwicklung der inneren Welt fast unerläßlich, sich Rechenschaft von dem abzulegen, was ein Buch ist. Ein Buch ist etwas wesentlich anderes als eine vervielfältigte Handschrift. Es ist für den Schriftsteller der Ausdruck seiner Individualität in der Auffassung jeder Frage, welche die Welt bewegt; es ist für die Wissenschaft nicht bloß die Möglichkeit, sondern auch die Verpflichtung, jede solche Frage in ihrem inneren und äußeren Zusammenhange mit den Arbeiten aller anderen zusammenzufassen, welche nicht bloß über den betreffenden Gegenstand, sondern über alles Verwandte geschrieben haben, und das ist es was in ihm die Individualität bezwingt, sich dem Gesammtgange der geistigen Entwicklung anzuschließen und das Gesammtbewußtsein derselben in sich zu tragen. Aber es ist noch mehr. Es hat allein die Fähigkeit, die geistige Welt in das Leben des Einzelnen hineinzutragen und ihn mit dem des Ganzen zu verbinden: in dem engen Raume des Buches ist die ganze Gewalt des Geistes zusammengeballt, und mit dieser Gewalt tritt es nicht bloß in Haus und Herd, sondern vor allem in das hinein, was wir die Stunden der geistigen Empfänglichkeit des Einzelnen nennen müssen. Und wie nun das Buch selbst erst aus dem reiferen Geiste hervorgeht, so kann es sich auch nur an den reiferen Geist wenden. Seine Wirkung beginnt da wo die Schule aufhört; erst mit dem Buche öffnet sich dem Leser der Blick in die geistige Welt, um derentwillen er Lesen und Schreiben gelernt hat; das Buch ist gleichgültig gegen Stand und Geschlecht, gegen Classe und Vorrecht, gegen Beruf und Lebensaufgabe; es gehört allen gemeinsam, und ist allen gleich zugänglich. So wird es als Schulbuch der Träger des gleichen Unterrichts, als Fachbuch der Träger der gleichen Ausbildung, aber als Buch überhaupt der Träger der Gemeinsamkeit in allem Empfinden und Denken, und der vollen Freiheit in aller Arbeit die sich Fremdes aneignet. Und indem es so dem Einzelnen in der Stunde der geistigen Anregung entgegentritt und doch ihm ganz selbst überläßt was er aus ihm sich zu eigen machen, und in der geistigen Welt verehren oder hassen will, wird es nicht bloß die Grundlage aller

höheren Bildung aller, sondern zugleich dessen was zuletzt diese Bildung zur Arbeit und zur That des Einzelnen in der Gemeinschaft werden läßt, der Selbstverantwortlichkeit in Glauben und Wissen. Und wenn es unseren Lesern noch gegenwärtig ist was wir über den Unterschied zwischen Sitte und Gesittung gesagt haben, so dürfen wir jetzt hinzufügen daß es eben das Buch ist, das als Grundlage der Selbstbildung und der individuellen Selbstverantwortlichkeit der Träger des Fortschrittes in aller Sitte, die mächtigste Voraussetzung der edleren Gesittung ist. Mit der langsamen aber nie ruhenden Arbeit des Buches beginnt daher in Wahrheit erst die Epoche der Selbstbildung der Völker Europas sich über das ständische Bildungswesen zu erheben; und das ist es wodurch die Erfindung des Bücherdrucks zum Anfang einer neuen Entwicklung geworden ist. Denn erst dieses Wesen des Buches ist es, das uns das Wesen der Literatur im allgemeinen wie das der Literatur jedes einzelnen Volkes in seiner ganzen Bedeutung zeigt. Man wird mit Recht die Summe und Zahl der Bücher als die Bibliographie, die chronologische Bewegung der Bibliographie als die äußere Literatur und ihre Geschichte bezeichnen. Im höheren Sinne aber ist die Literatur der Zusammenhang aller einzelnen Werke unter einander, und dann der Ausdruck der großen Fragen und Auffassungen jeder Zeit grade in den Büchern, durch welche beide eben nicht etwa bloß wissenschaftlich behandelt, sondern in denen sie zum Gegenstand der höheren Selbstbildung der Völker werden. Nie darf man vergessen indem man von Literatur und Literaturgeschichte einer Zeit redet, daß beide keineswegs bloß das bedeuten was die Schriftsteller geistig zu leisten vermochten, sondern daß sie vielmehr stets der Ausdruck dessen sind, was die Leser in ihnen gesucht und gelernt haben. Mit dem Entstehen der Buchdruckerei und ihres Buches wird die Geschichte der Literatur aus einer Geschichte der Verfasser und ihrer Werke zu einer Geschichte der Selbstbildung Europas. Denn sowie man von der Auffassung des Buches zu der der Literatur übergeht, entfaltet sich ein anderes und großartiges Bild. Während das Buch zeigt was der Einzelne für die höhere Bildung thut und fordert, zeigt die Literatur wie die Gesammtheit dieser Bücher unendlich über den Wirkungskreis jedes einzelnen derselben hinausgeht, wie diese eben als Literatur ein Ganzes bilden und das Gesammtarbeiten wie das Gesammtwissen einer ganzen Zeit darstellen, wie dasselbe weit mehr durch die Leser als durch die Schriftsteller Richtung und Inhalt empfängt, und wie daher in der That grade die Literatur die Gestalt der Selbstbildung in Bedürfniß des Volkes und Tüchtigkeit des Schriftstellers darbietet. Dasjenige Moment in diesem Processe aber, das diese wahre Bedeutung der Literatur uns faßbar macht,

ist der Verlag. Ein Verlag wird nie möglich durch sein Kapital, sondern nur durch seine Leser. Es ist überflüssig nachzuweisen, wie das durch das rein gewerbliche Moment des Verlages bedingt ist; aber es ist klar, daß der Verlag und seine Geschichte noch etwas anderes enthalten als die bloße Literatur. Wenn diese die geistige Richtung der Selbstbildung der Völker durch ihre Bücher enthält, so enthält der Verlag Maß und Art derselben; und was ist in menschlichen Dingen ganz verständlich ohne Art und Maß? Verfolgen wir in den Werken den arbeitenden Schriftsteller, so verfolgen wir in dem Verlage das lesende Volk. Mit ihm werden zwei Dinge von weitgehender Bedeutung für die Beurtheilung für die Geschichte des Geistes, die man wie wir meinen der „Geschichte des deutschen Buchhandels" zum Grunde legen sollte, sowie man sie in ihrer innigen Verbindung mit der Geschichte der Bildung im allgemeinen, und mit der Geschichte der Selbstbildung der Völker im besonderen erkennt. Wir wagen es nicht, Männern wie Friedrich Kapp hier vorzugreifen; aber es ist gewiß daß das erste und wesentlichste Element des Buchhandels in diesem Sinne Zahl und Preis der verlegten Bücher ist, das zweite und ebenso wesentliche die sich schon im 16. Jahrhundert ganz bestimmt entwickelnde nationale Gestalt des Verlages. Unter dieser nationalen Gestalt des Verlages verstehen wir nun nicht etwa den sprachlichen Unterschied, sondern vielmehr die Ausbreitung der Verlagswerke in den verschiedenen Richtungen eben der Literatur im oben aufgeführten Sinne, ausgedrückt in der Zahl und dem Umfang der einzelnen Verlagsartikel für alle verschiedenen Zweige der Selbstbildung. Wie viel haben wir noch zu lernen, wenn uns dereinst nicht bloß der deutsche Verlag grade des 15. und 16. Jahrhunderts, sondern auch der Verlag Italiens, Frankreichs, Englands, Hollands und anderer Länder mit seinem Lesebedürfniß in den Titeln ihrer, grade je auf das eigene Volk berechneten Bücher in selbständiger Gruppirung gegenübertreten wird! Ja selbst die bloße Typographie hat hier ihre Bedeutung; denn zuletzt ist aus naheliegenden Gründen die typographische Ausstattung der Werke in ihrer Weise ein Ausdruck des Classenunterschiedes einerseits und der ökonomischen Wohlfahrt eines Volkes andrerseits — um wie viel mehr das System der Verlagswerke! Vor allem aber dadurch daß wir grade hier zuerst der Thatsache begegnen die in der folgenden Epoche das ganze Europa beherrscht, daß sich das deutsche Volk allmählig an die Spitze alles Bildungswesens der Welt durch die in seinem Buchhandel ausgedrückte Selbstbildung stellt. Man wird wohl im allgemeinen sagen daß der Charakter der italienischen Typographie wie des italienischen Verlags (Aldobrandini in Venedig) wesentlich nur auf die classisch gebildete Welt und die reiferen Classen

der Bevölkerung berechnet waren, die Niederländer sich durch compacte Sauberkeit und Correctheit, aber auch durch ihre Beschränkung auf die Classiker auszeichnen, die Franzosen sich von den bewegenden Elementen der geistigen Welt fernhalten und wesentlich nur „schwere" Werke veröffentlichen; in Skandinavien und selbst in England sind Druck und Verlag noch fast charakterlos. Eine ganz andere Gestalt in Literatur und Verlag und damit auch in der Typographie tritt uns dagegen in Deutschland namentlich am Ende des 15. und im Anfange des 16. Jahrhunderts im Buchhandel entgegen. Es ist schon damals der Grundcharakter des deutschen Buchhandels, neben der Wissenschaft und dem Schulbuche die allgemeine Bildung in Druck und Verlag in einem Umfang zu vertreten, neben dem kein anderes Volk ein Aehnliches aufzuweisen hat, und der noch heute unser Staunen erweckt. Wir wissen daß damals z. B. Wimphelings pädagogische Schriften in 25 Jahren dreißig Auflagen, die von Heynlin von Stein von 1488—1500 zwanzig Auflagen erlebten, und daß von der „Nachfolge Christi" bis zum Ende des 15. Jahrhunderts nicht weniger als 59 Ausgaben erschienen sind. Es ist ferner bekannt, daß die durchschnittliche Zahl der Exemplare ungefähr 1000 für jede Auflage enthielt; nur bei Folioausgaben, namentlich bei den feinen italienischen für die besitzende Classe, hielt man etwa 300 für ausreichend; doch wurde Erasmus' „Lob der Narrheit" gleich in 1800 Exemplaren gedruckt. Wenn man dabei mit Geffken die Zahl der, aus jener Zeit noch jetzt übrig gebliebenen Werke auf 30,000 annimmt, so mag man sich eine Vorstellung von der Bücherwelt und ihrem bildenden Einfluß machen, die damals sich wie ein fast unerschöpflicher Strom vor allem über das deutsche Leben ergoß, und in welchem wieder jedes einzelne Buch in seiner Weise wirkte. Welche Tiefe, welcher Drang nach selbstthätiger Erkenntniß mußte in einer Zeit lebendig sein, in welcher das Geld mit dem man diese hunderttausende von Büchern kaufen mußte, noch so theuer war, daß man für einen Gulden 100 Pfd. Rindfleisch bekam, und einem Lehrer ersten Ranges 3—400 Gulden Gehalt anbieten konnte! Welch ein lebensvolles Bild dieser Dinge werden wir dereinst besitzen, wenn wir sehen werden wie Deutschland, Italien und Frankreich sich in Beziehung auf Druck und Verlag grade so tief unterscheiden wie ihre eigenen Nationalitäten! Und erst dann wird man das vollständig erkennen was jenes 15. Jahrhundert charakterisirt, den gewaltigen Proceß der Selbstbildung der Völker, der von jetzt an vermöge der Bewegung der Presse in dem geistigen Leben derselben nicht mehr zurückgehalten werden kann!

Für unser Gebiet nun hat es seine entschiedene Bedeutung, wenn man neben der allgemeinen Entwicklung des Bücherwesens sich wenigstens

die Grundzüge des Bildes entwirft, innerhalb dessen sich die Hauptrichtungen jener Bewegungen abzeichnen. Das was innerhalb derselben sich gruppirt und geschieht, ist für die ganze Geschichte des europäischen Geisteslebens zu bedeutend, als daß wir nicht bald einen Jöcher des Druck- und Verlagswesens in systematischer Form gewinnen sollten, der freilich zugleich den specifischen Unterschied der Nationen in dieser europäischen Erscheinung festhalten müßte, um uns neben den Einzeldaten auch feste historische Gestalten zu geben.

Die Hauptrichtungen in Druck und Verlag nämlich, welche ihrerseits der Gesammtbewegung jener Zeit entsprechen, oder die Kategorien der geschichtlichen Bibliographie im höheren Sinne sind folgende.

Die erste große Gruppe gehört dem Processe an, durch welchen sich das christliche Bewußtsein von der päbstlichen Kirchenherrschaft auch in der literarischen Welt loslöst. Wir werden hier die Grundzüge der von uns charakterisirten Bewegung innerhalb des Druckes und Verlages des 15. Jahrhunderts gleichsam wie in ihrem Spiegelbilde wiederfinden. Wenig Dinge sind für jene sonst so verworrene Zeit so geeignet, uns für das, was in der höheren Selbstbildung des Volkes damals vor sich geht, feste Grundlagen zu geben.

Das erste und wichtigste Gebiet nimmt dabei die Bibel ein. Man kann es nicht oft genug wiederholen, daß in der ganzen europäischen Welt die Ablösung von der absoluten Herrschaft der päbstlichen Kirche seit dem Constanzer Concil nur dadurch möglich ward, daß das Volk eben in der Bibel die höchste religiöse Autorität wiederzufinden strebte, die es in der Kirche verloren hatte. Durch den Druck der Bibel tritt der Bibelglaube an die Stelle des Kirchenglaubens. Mit Recht hat daher die Geschichte der Bibelausgaben ihre vollgültige Stelle innerhalb der Kirchengeschichte gefunden, und wenn die Geschichte des Bildungswesens von den Werken eines Hase, Kirchhoff, Kaulens „Geschichte der Vulgata" und anderer etwas noch zu fordern hat, so wäre es daß sie sich nicht bloß die Bibel, sondern stets die gesammte aus ihr entspringende Literatur und Entwicklung von Druck und Verlag derselben in den Culturländern Europas in sich aufnehmen sollten. In der That wußten die bedeutenden Männer schon des 15. Jahrhunderts recht wohl diese Dinge in ihrer Gesammtheit zu würdigen. „Wir Deutsche", schreibt schon Wimpheling in seinem Buche: de Arte impressoria (1507), „beherrschen fast den ganzen geistigen Markt des gebildeten Europas; was wir aber auf den Markt bringen, das sind meist edle Erzeugnisse die nur der Ehre Gottes dienen, dem Heile der Seelen, der Bildung des Volkes." Dabei stand die Bibel selbst an der Spitze. Es genüge zu bemerken, daß nach Kaulen bis zum Jahre 1500 die Bibel beinahe

hundertmal aufgelegt wurde. Freilich nur in der von der Kirche zurechtgemachten Form der Vulgata. Diese Ausgaben der Vulgata bilden eine Epoche der Bibelgeschichte für sich; erst die Lutherische Bibel brachte das „reine Wort Gottes“ in die Volksbildung hinein; aber der Gesammterfolg war derselbe. Es war umsonst daß die Bibel, als Schrift die erste Grundlage alles Christenthums, als „Buch“ von der Geistlichkeit fast in ganz Europa verfolgt ward, denn diese Bibel ist es gewesen und wird es bleiben, welche das urchristliche Wesen aller Religion gegenüber dem Kirchenthum den europäischen Völkern wieder zum vollen Bewußtsein brachte. Freilich nicht so einfach wie es manche glauben.

Denn neben der Bibel entstanden sofort zwei neue, nicht weniger bezeichnende Gruppen des Buchdrucks und Verlages auf religiösem Gebiete. Die eine enthielt die Publication der Kirchenväter, mit deren quantitativ so gewaltiger Masse freilich nur die Gelehrten etwas anzufangen wußten, weßhalb sie fast ohne allen Einfluß geblieben sind. Hier nimmt der Baseler Verlag eine hervorragende Stelle ein. Ganz anders geartet war die zweite Gruppe. Wir können sie nicht besser als die homiletische im weitesten Sinne des Wortes bezeichnen. Was diese Homiletik seit dem 8. Jahrhundert gewesen, haben wir schon in Bd. I bezeichnet. Erst der Buchdruck aber machte es ihr möglich, sich in ihre verschiedenen Hauptzweige zu scheiden. Zu diesen gehören die christlichen Erbauungsbücher aller Art, die Legendenliteratur, und endlich das so hochwichtige Gebiet der Katechismen. Was alle diese Werke sind, werden wir hier nicht wiederholen; ihre gemeinschaftliche Aufgabe war es, den Gottesdienst in Haus, Herz und Schule des Einzelnen hineinzutragen. Aber grade das begriff nun auch die katholische Kirche sofort in seiner Bedeutung. Alle jene Werke beginnen daher bereits im 15. Jahrhundert sich in dieselben zwei großen Richtungen zu spalten, die noch heute gelten. Die eine wendet sich an das urchristliche religiöse Gefühl, die zweite an die kirchliche Glaubensform. Der Charakter der ersten zeigt sich darin, daß die Person Christi stets die Grundlage aller Erbauung und aller Gebete bildet; in der zweiten dagegen spielt stets die Anrufung der Heiligen, speciell der Jungfrau Maria die Hauptrolle. Die erste Gruppe gehört vorwiegend dem mittel- und norddeutschen Leben, die zweite den romanischen Völkern; in Süddeutschland verschmelzen sich beide Richtungen des Verlages, am Rhein stehen sie einander schroff gegenüber; die kommende Zeit zieht ihre ersten Linien in dem, woran sie sich selber ernährt, und es ist höchst einseitig, wie Janssen beide einfach als gleichartige Gesammterscheinungen hinzustellen. Das kann die historische Auffassung nur verwirren. Dasselbe gilt von den Katechismen, dem gedruckten Katechumenthum des

15. Jahrhunderts, in welchen als Analogon der Vulgata der katholische Katechismus vorherrscht, bis Luther seiner Bibelübersetzung auch seinen evangelischen Katechismus hinzufügt. Daß sich daran die kirchliche und christliche Poesie in neuen Kirchenliedern anschließt, ist natürlich; doch gehören ebenso natürlich diese Kirchenlieder wesentlich der evangelischen Auffassung; die streng kirchliche blieb bei ihren lateinischen Hymnen. Zu Handbüchern und Lehrbüchern gelangt die ganze Zeit noch nicht; dieselben gehören der folgenden Epoche. Dabei gestehen wir, daß wir von diesen Literatoren in Italien, Frankreich und England nicht gehörig informirt sind. Und doch würde grade auf diesem Gebiete eine sowohl quantitative als qualitative Vergleichung ein höchst wesentliches Moment für die innere Geschichte Europas bilden!

Neben dieser kirchlichen Literatur steht nun die wissenschaftliche. Auch diese scheidet sich nach der ganzen Richtung der damaligen Zeit, als Analogon der kirchlichen, in die Herausgabe der classischen Quellen, sowohl der Dichter als der Historiker, dann in die Herausgabe der scholastischen Bearbeitungen derselben, und endlich gegenüber den Katechismen in die grammatischen Publicationen. Alles das was auf diesem ganzen Gebiete geschieht, hat nun seine weittragende Bedeutung auch hier in jener Selbstbildung und Selbständigkeit, welche nur durch die Benützung der Quellen als solcher gegeben werden kann. Erst durch sie vermag sich das Urtheil von der Tradition loszulösen; speciell damals war es allgemeine Bekanntschaft mit diesen Quellen welche ganz andere Forderungen an die classische Bildung erweckten, als die alten noch immer bestehenden Kathedralschulen zu bieten vermochten. Sie waren es welche aus der dunklen Ahnung von dem Leben und Geist der Antike ein klares Bild schufen, und dasselbe von der Mißhandlung befreiten, welche die Classicität durch die theils bewußte, theils unbewußte Abneigung der lehrenden Geistlichkeit gegen den freien Sinn des Alterthums bisher hatte erleiden müssen. Sowie daher die Ausgaben der Classiker Gemeingut der gebildeten Welt wurden, zeigt sich in der Classicität dieselbe Erscheinung wie auf dem kirchlichen Gebiete. Die alte Methode gab keinesweges ihren Widerstand auf. Sie zog sich vielmehr mit ihrem Princip und ihrem Autoritätsglauben auch für die classische Bildung auf sich selbst zurück; und damals wie jetzt schloß sich daran die Menge der Geister, welche die Scheu vor der neuen unbekannten Welt erfaßte oder die sich in der mühelosen Tradition des Bisherigen behaglich fühlten, während alles was frische und geistige Arbeit und ein kühnes Hoffen auf eine höhere Entwicklung des Geistes hieß, gegen das Ungenügen der alten Lehre auftrat und auch die Lehrer in die neuen Gebiete des Verständnisses wie der Kenntnisse die sich mit

der entstehenden Literatur eröffneten, hineindrängte. So bildete sich von selbst das, was schon jene Zeit als den Unterschied der „antiqui“ und der „moderni“ bezeichnet, ein Unterschied der so bestimmt auftrat, daß sich darnach sogar eigene Schulen zu scheiden begannen. Welchen positiven Inhalt diese Unterscheidung hatte, läßt sich, da uns die Vorlesungen der Lehrer fehlen, eigentlich nicht sagen; es war im allgemeinen der Unterschied des conservativen und liberalen Elementes, der hier zur Geltung kam; nur ein Punkt scheint dabei am letzten Orte entscheidend gewesen zu sein. Das war das Verhältniß in welches die antiqui und moderni zum Kirchenthum standen. Obwohl natürlich der Unterschied sich zuerst in der Methode des Unterrichts und der Anerkennung der humanistischen Grundlage desselben zeigte, so war dennoch der Gegensatz zu allgemein als daß er nicht auch in der Auffassung jener großen kirchlichen Frage, welche seit dem Constanzer Concil Europa bewegte, seine eigenthümliche Gestalt gefunden hätte. Die Vertreter der alten Methode, die antiqui, wollten nur eine Reformation der alten Methode in der Lehre von Glauben und Wissenschaft, die moderni dagegen forderten daß man auf allen Punkten der höheren classischen Bildung und dem eigenen Urtheil ihr Recht einräumen, und die Entwicklung im selbstthätigen Denken statt in der traditionellen Nachfolge suchen solle. Es war nun natürlich daß die „älteren“ so lange das Uebergewicht behielten, als Bibel und classische Quellen noch nicht allgemein zugänglich waren, daß aber mit dem Fortschritte des Bücherdruckes ihr Standpunkt nicht aufrecht gehalten werden konnte. Es führt dabei zu einer gänzlich falschen Auffassung, wenn man mit Janssen das Wesen der sog. „neueren“ Humanisten darin findet, daß sie „die ganze alte theologische und philosophische Wissenschaft als Sophistik und Barbarei verwarfen“. Solche Sätze kann nur jemand aufstellen der überhaupt nicht weiß, daß diese „alte“ philosophische Wissenschaft schon im 13. Jahrhundert von der „alten“ theologischen Wissenschaft, wie in Paris, öffentlich verdammt worden ist, so daß jene Verachtung beider alten Wissenschaften nur durch eine entschiedene Unkenntniß, bewußte oder unbewußte, dieses Theiles der Geschichte erklärlich wird. Wenn man wie Janssen den Agricola zu den älteren Humanisten rechnet und die gleichzeitigen, Wessel und Hegius, gleichfalls, so erkennt man bald daß solcher Auffassung ganz etwas anderes als der Gang der Geschichte zum Grunde liegt. Wenn das den älteren Humanisten ausmacht, daß derselbe den Gedanken festhält, „es müsse“, wie Hegius und Murmellius hundertmal sagen und schreiben, „der Endzweck der Studien kein anderer sein als die Erkenntniß und Verehrung Gottes“, und daß „nichts verderblicher sei als ein gelehrter und dabei schlechter Mensch“, so wür-

den wohl Luther und Melanchthon in erster Reihe unter den „älteren Humanisten“ stehen, die wie Janssen sagt „von Seiten der an den Hochschulen herrschenden scholastischen Theologen und Philosophen keineswegs als verderbliche und gefährliche Neuerer angesehen wurden“ (I, 57). Aber es war wohl etwas anderes in jener Zeit mit ihren alten und neuen Humanisten bestellt! Daß dagegen grade durch die unmittelbare Bekanntschaft mit den alten Classikern, die durch die Buchdruckerei jetzt in jedermanns Hand waren, sich das Mönchsthum in dem gesammten lateinischen Schulwesen den unsäglichen Hohn eines Erasmus, der doch mit Luther nicht zu gehen wagte, und die Geißel der Epistolae obscurorum virorum zuzog, ist richtig. Wie wäre die Reformation des Schulwesens, wie sie entstand aus der Hand eines Melanchthon, dieses von Grund des Herzens frommen und urchristlichen Nachfolgers der Schule von Deventer, möglich geworden ohne den Druck der Werke, die jetzt mit der Bibel zugleich Gemeingut aller Classen wurden? Wie wäre es ohne das möglich geworden, daß die damals epochemachende Schrift von Wimpheling: „Wegweiser für die Jugend Deutschlands“ (1407), die nach Janssen selber „die Verkehrtheiten des früher gebräuchlichen“ — clerical-mönchischen — „Unterrichts klar und überzeugend nachweist“, bis zum Jahr 1517 in wohl 30,000 Exemplaren gedruckt werden konnte? Doch bedarf das alles keiner Erörterung, sondern nur einer eben an die Entwicklung des Bildungswesens sich anschließenden Geschichte des deutschen Buchhandels; und dasselbe hoffen wir für das Folgende.

Denn die gleiche Aufgabe in Inhalt, Richtung und Gruppirung liegt nun auch auf dem dritten großen Gebiete vor, der schriftstellerischen Thätigkeit für das öffentliche Leben, der Publicistik im höheren Sinne. Wenn die kirchliche Publicistik, durch und durch streng christlich aber in die ultramontane und die evangelisch-christliche Richtung sich spaltend, die Augen Europas über das Wesen des Kirchenthums seiner Zeit eröffnete, und die wissenschaftliche der Literatur den unverwischbaren Stempel der Classicität für die Anschauung des Alterthums und seines Geistes, wie den der vorurtheilsfreien Forschung in allen positiven Gebieten der Wissenschaft aufdrückt, so ist es die Mission der neuen publicistischen Literatur dieser Zeit, für das selbständige Urtheil der gebildeten Welt über öffentliche Fragen, Gefahren und Aufgaben die Bahn zu brechen. Es ist ein weites Feld das sich uns hier darbietet, und dessen wissenschaftliche Beherrschung nicht möglich ist, ohne auch hier auf den letzten Grundgedanken zurückzugreifen, von dem wir sagen müssen, daß er in der That erst mit dem 15. Jahrhundert in Europa wach wird. Wir nun würden ihn hier nicht berühren, wenn

er **nicht**, einmal erweckt, seit dieser Zeit alle Lehre von öffentlichem Recht, öffentlichen Angelegenheiten und allen Aufgaben des öffentlichen Lebens bis auf den heutigen Tag durchdränge und belebte, und sich mit jedem Jahrhunderte mehr zur Grundlage der allgemeinen Bildung machte. Zu allen Zeiten hat es eine mehr oder weniger publicistische Richtung in allen Zweigen der Literatur, in Geschichte, Staatslehre und selbst in der Poesie gegeben. Allein das was auch hier den Charakter des Ueberganges im 15. Jahrhundert bildet, ist die Erhebung der Betrachtung der öffentlichen Dinge zu einer selbständigen Wissenschaft und einer ihr entsprechenden Literatur, deren Schlußpunkt das wird, was wir noch heute die Rechtsphilosophie nennen. Die Rechtsphilosophie bedeutet die verschiedensten Dinge und Gedanken; aber eines ist ihr seit jener Zeit stets gemein, das ist die neue Gestalt des Rechtsbewußtseins, das sich die Völker bilden. Bis zum 15. Jahrhundert und speciell bis zur Entwicklung der Buchdruckerei ist das Rechtsbewußtsein aller Völker Europas über Wesen und Begründung des öffentlichen Rechts ein sehr bestimmtes, aber auch ein sehr einseitiges. Noch herrscht ausschließlich der Gedanke, daß das öffentliche Recht nur in den positiven Privilegien der einzelnen Stände und Körperschaften bestehe. Von einer größeren Auffassung des Staates, von einem Zusammengehören des Einzelnen mit demselben, von einer Rechtsbildung durch die freie Entwicklung der Völker ist kaum noch bei der italienisch-humanistischen Juristenschule die Rede. Das was Thomas von Aquino vom Staate lehrt, blieb eine streng kirchliche Doctrin, und was die großen Humanisten der römischen Jurisprudenz berühren, war für jeden der nicht römischer Fachjurist war, nicht vorhanden. Mit dem 15. Jahrhundert aber, und speciell nach dem Concile von Constanz, tritt die Idee der Staatenbildung in den leitenden Geistern auf und versteht, worauf es damals vor allem ankommt, dieselbe mit der classischen Bildung zu verbinden. Wir haben schon oben Gerson in Frankreich, Cusanus in Deutschland, Machiavell und vor ihm Petrarca in Italien als die einzelnen Träger dieser Richtung erwähnt. Durch das Auftreten der Buchdruckerkunst aber wird aus diesen vereinzelten Schriften der Beginn einer publicistischen Literatur, die in allen ihren Hauptwerken wie in ihren einzelnen Zweigen zunächst von einer großen Empfindung durchdrungen ist. Es ist die, daß die damals gegebenen Zustände beklagenswerthe und zerrissene seien, und daß die bessere öffentliche Ordnung aller Dinge nicht mehr auf den alten Rechtsordnungen, sondern auf höheren Elementen beruhen müsse. Die alte Kirche war aufs tiefste erschüttert, das deutsche Reich dem gänzlichen Verfalle nahe, die Türken brachen herein vom Osten, im Westen bedrängte Frankreich

das deutsche Volk, Italien löste sich in lauter „Tyranneien" auf, um mit Bartolus zu reden, in England brach Heinrich VIII. die päbstliche Herrschaft, in Spanien begannen die Inquisition und die Ketzerverfolgungen — konnte da die alte Rechtsanschauung, jene auf das Privatrecht zurückgeführte Gestalt des öffentlichen Rechts genügen, welche jede Einheit des nationalen Lebens unmöglich machte? War die Gegenwart so traurig, wie Kaiser Maximilian auf jedem Reichstage klagte, wo sollte da eigentlich die Hülfe für die Zukunft kommen? Es war kein Zweifel, hier mußte einer ganz neuen Anschauung des Lebens der Gemeinschaft auch im Bewußtsein der Völker Raum geschaffen werden. Der Geist derselben mußte sich auch hier von der streng juristischen Fachbildung loslösen, und nur erst einmal den Gedanken fassen und mit allen Theilen seines öffentlichen Lebens verbinden, daß es wie in der alten Dogmatik und Latinität eine andere, von der Herrschaft der traditionellen Rechte unabhängige, ihre Harmonie mit dem gesammten Volksbewußtsein suchende Rechtsidee gebe die den neuen Staat aufbauen werde. Und hier war es, wo die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts die Arbeit begann, die wir alle noch heute fortsetzen. Es ist die neue Idee von Staat und Recht, welche die alte Vorstellung durchbricht, und jetzt durch die Presse in das gesammte Volksbewußtsein hineingetragen wird. Es ist allerdings noch keine Rechtsphilosophie in unserem Sinne, und ebensowenig eine Staatswissenschaft. Beide bedürfen noch eines Jahrhunderts, um mit den Vorläufern des Hugo Grotius in Deutschland, mit Bodinus in Frankreich und mit Thomas Morus in England feste Gestalt zu gewinnen. Aber es ist der Boden für diese neue Zeit, den das 15. Jahrhundert vorbereitet. Wir sehen vor uns eine gesammte Richtung in der Literatur, welche direct mit Staat, Gesellschaft und Recht noch nichts zu thun hat, welche aber alle einzelnen Gedanken, Klagen, Hoffnungen und selbst Traditionen auf die Gemeinsamkeit des Gesammtlebens hinleitet; das Gefühl von der Nothwendigkeit einer neuen Ordnung der Einheit unter den Menschen wird allmählig wach, und mit dem erweiterten Blicke kommt die Empfänglichkeit auch dem Volke, daß es berufen sei sich selber sein Recht zu schaffen. So werden die alten Volksüberlieferungen, wie die des Reineke Fuchs, publicistische Factoren und im Sinne der neuen Staatsidee verstanden; die deutschen Chroniken beginnen, und hier wohl zum guten Theil angeregt von den italienischen und französischen Vorbildern, aus chronistischen Aufzeichnungen historischen Geist in sich zu verarbeiten; Uebersetzungen aller Art erheben die Gedanken des Volkes über die alte rein örtliche Anschauung; schon treten neben den großartigen Leistungen der Nürnberger und Augsburger Gelehrten Schriften mit hochpolitischem Hintergrunde auf, wie Brants

Narrenschiff, das uns Zarnke wieder mit so viel Recht nahe gebracht; in Straßburg, Heidelberg, Tübingen, Wien entstehen wissenschaftliche Gesellschaften und publicistische Arbeiten aller Art und finden ihren Weg in das Volk, das sie in sich aufnimmt; es ist ein Bild voll von Reichthum und Bewegung, das uns die Bibliographie dieser noch ganz gestaltlosen aber urkräftigen Zeit bietet, die Vorarbeit für die kommende Entwicklung und zugleich eine große, durch den Geist dieser Zeit getragene Einheit in dem Streben nach einer neuen Ordnung, die alle hoffen ohne daß noch der Einzelne sie zum Ausdruck zu bringen vermag.

Fassen wir nun das bisher Gesagte in seinem letzten Inhalt zusammen, so tritt uns damit der Charakter des 15. Jahrhunderts mit seiner Stellung in der Geschichte des Bildungswesens zuerst als die Epoche der beginnenden, durch den Bücherdruck getragenen Selbstbildung der Völker Europas entgegen. Während dessen bestehen die alten Formen des öffentlichen Bildungswesens fort, aber sie beginnen schon jetzt, zum Theil in einer merkwürdig unbewußten Weise, ihren Charakter und damit auch ihr Recht zu ändern. Und jetzt bleibt uns übrig, auch dieses Gebiet in der vorliegenden Uebergangszeit zu verfolgen.

B. Entwicklung der Grundlagen des neuen öffentlichen Bildungswesens.

Charakter derselben.

Wenn wir es nunmehr versuchen in der folgenden kurzen Darstellung die Grundzüge der Entwicklung von Verhältnissen zu geben über welche bereits ein sehr bedeutendes Material vorliegt und von denen wir dennoch eigentlich nur noch wenig wissen, da bei weitem das meiste fehlt und das Vorhandene noch nie als ein Ganzes zusammengefaßt worden ist, so müssen wir uns wohl zuerst darüber klar sein, daß es sich in keiner Weise um eine wissenschaftliche Erschöpfung unseres Gegenstandes handeln kann. Daß mit dem 15. Jahrhundert auch im Bildungswesen sich eine ganz neue Gestalt der Dinge vorbereitet, ist wohl von niemandem bestritten; worin aber grade in unserem Gebiete dies neue Wesen besteht, ist noch um so schwerer zu erfassen, als uns hier allenthalben die alten Namen entgegentreten und doch schon etwas neues zu bedeuten beginnen, während die alten Institutionen bei oft vollständiger formaler Gleichheit und rechtlicher Ordnung als dasselbe fortzuleben scheinen was sie bisher gewesen, und doch bereits einen ganz andern Inhalt besitzen. Dabei ist die Besonderheit in der ganzen Gestaltung des neuentstehenden Bildungswesens so groß, so örtlicher Natur

und dabei so anziehend in ihrer pragmatischen Entwicklung, daß man unendlich schwer der Empfindung widersteht, als ob nicht eben dieses Einzelne die Hauptsache sei. Und dennoch wird niemand bezweifeln, daß durch alle diese einzelnen Erscheinungen ein großer historischer Grundzug hindurchgeht, der eben die Brücke vom Mittelalter nach unserer Gegenwart schlägt. Alle Einzelgeschichten der Lehranstalten, Universitäten, Schulen und Gymnasien, deren wir so viele und doch noch lange nicht genug besitzen, zeigen uns die Wirkungen der elementaren historischen Gewalt die sich hier offenbart; wenn dieselben, bis jetzt ordnungs- und damit nur zu sehr ergebnißlos neben einander entstanden, dereinst in dem Verständniß ihrer inneren historischen Einheit mit der Entwicklung des gesammten europäischen und des nationalen Bildungswesens aufgefaßt und geschrieben werden, wird das Bild das uns vorschwebt, zu einem greifbaren Körper werden, der dann in der ersten Reihe aller europäischen Geschichten seine herrschende Stelle einnehmen wird.

Mochte nämlich jene Bildung im Mittelalter und in der Zeit des Humanismus sein welche sie will, eines stand fest. Es war eine europäische Bildung mit einer festen theologischen, juristischen, naturwissenschaftlichen und classischen Grundlage entstanden, und sie beherrschte den Geist Europas. Während sie arbeitet wie wir es zu beschreiben versucht, entwickelt sich gleichzeitig das nationale Element des geistigen Lebens. Anfangs für sich dastehend, beginnt es schon im 14. Jahrhundert jenes europäische Element in sich aufzunehmen und zu verarbeiten. Aber noch scheidet das karolingische Princip der Bilinguität die Gebildeten vom Volke. Da tritt mit dem 15. Jahrhundert der Bücherdruck und mit ihm die Selbstbildung der Völker auf. Durch diese Selbstbildung wird nun die gesammte Bildung der Völker nicht bloß gleichartig in Europa, sondern indem sie sich an die Volkssprache anschließt, wird sie zur Selbstbildung des individuellen Volkes, und beginnt damit, sich als eine individuelle Gestalt und Einheit des geistigen Lebens zu empfinden. Diese Empfindung nun wird zur Forderung an den bestehenden wie den werdenden Organismus und an die Thätigkeit derer, welche die Arbeit der Bildung in Unterricht und Lehre übernehmen, also des Bildungswesens. Wie die Bildung selbst, wird daher auch das Bildungswesen diese geistige Einheit des Volkes zum Ausdruck bringen. Dasselbe wird damit alle Scheidung in Aufgabe und Recht der Bildung bewältigen; es wird Unterricht und Lehre von ihren untersten Stufen bis zu den höchsten als eine große, in sich untrennbare Aufgabe ansehen, an deren Lösung jeder von der ersten Schule bis zur höchsten Stelle Theil nehmen kann und soll; es wird das allgemeine Recht zur allgemeinen Pflicht machen, und daher wenn auch nur all-

mählig den Werth jedes besonderen Theiles in Lehre und Unterricht in seiner Fähigkeit erkennen, der gesammten menschlichen Bildung dienstbar zu sein. Dieses Gefühl aber wird auf dem Punkte seinen Ausdruck suchen und erzeugen, auf welchem die Einheit in der Gemeinschaft überhaupt entsteht. Das ist der Staat. Der wirkliche Staat aber ist stets der Staat seines Volkes. Sowie daher mit der Buchdruckerei und der Selbstbildung alle Theile und Classen des Volkes in die Bildungsarbeit hineingezogen werden, wird diese Bildung in Glauben, Wissen und Arbeit nicht mehr wie bis dahin von den Einzelnen abhängen, sondern sie wird eine organisirte Gesammtaufgabe des Staates, die jetzt anfängt alle Theile des Volkes gleichmäßig zu umfassen, und an die Stelle des ständischen Charakters des Bildungswesens wird der staatsbürgerliche treten. Das ist das Princip der neuen Zeit, zu welcher das 15. Jahrhundert den Uebergang bildet.

Das Wort und den Begriff nun, welches diesen Uebergang am einfachsten bezeichnet, haben wir schon aufgestellt. In Beziehung auf unsern ersten Theil dürfen wir daher jetzt kurz sagen, daß jener Uebergang vom ständisch-körperschaftlichen Bildungswesen zum staatsbürgerlichen in der Entstehung des Unterrichtswesens gegeben ist. Der Charakter der vorliegenden Zeit auf unserem Gebiete besteht demnach darin, daß sich in ihr das Unterrichtswesen der folgenden Jahrhunderte vorbereitet. Das gilt für ganz Europa. Aber grade in dieser europäischen Bewegung macht sich nun dasjenige Moment geltend, das dem germanischen Leben Europas auch hier seinen eigenthümlichen Stempel aufdrückt. Das ist die nationale Gestaltung dieses Unterrichtswesens. Man wird schon diese Zeit des Ueberganges nicht ganz verstehen, wenn man diesen Factor in der europäischen Arbeit nicht zum Grunde legt.

Denn grade seit dem 15. Jahrhundert entwickelt sich die tiefe Verschiedenheit der einzelnen Völker innerhalb des gemeinsamen europäischen Lebens mit jedem Menschenalter bestimmter und tiefer; aber, und das wird fast immer übersehen, auf keinem Gebiete stärker und klarer als eben auf dem des neuen Bildungswesens. Noch immer gehört die Wissenschaft Europa, aber die Entwicklung, die Gestalt, das Recht, das Bedürfniß nach dem Bildungswesen wird allmählig zum Grundzug für den Charakter jedes einzelnen Volkes. Diese Thatsache selbst aber ist doch wieder nur der Ausdruck des letzten Gesetzes, welches von jetzt an die Entwicklung des Bildungswesens beherrscht. Aus dem was wir oben gesagt, ergibt sich nämlich, daß dieses Bildungs- und Unterrichtswesen doch zuletzt stets bedingt wird durch den Drang nach Selbstbildung; und dieser Drang ist es, der seinerseits tief verschieden in

jedem Volke, die tiefe Verschiedenheit des Bildungswesens geschaffen hat. Denn ist es historisch falsch zu meinen, daß die Bildung eines Volkes zuerst und zumeist auf seinen Schulen beruhe; wer in die inneren Bewegungen der geistigen Arbeit eindringt, dem wird es bald klar, daß umgekehrt die Schulen auf dem Bedürfniß nach Bildung entspringen. Und es ist ebenso falsch zu bezweifeln, daß hier der Punkt liegt, auf dem der eigentliche Unterschied der Völker in Europa beruht. Die folgenden Jahrhunderte werden das beweisen. Wir aber heben das an dieser Stelle hervor. Denn es ist unverkennbar, daß bisher das deutsche Volk in seiner ganzen Bildung hinter den romanischen Völkern zurücksteht, und unverhältnißmäßig wenig geleistet hat. Aber das ist der wunderbare Charakter dieses Volkes durch den es seine Stellung in der ganzen Weltgeschichte gefunden hat, daß es erst mit der entstehenden Selbstbildung in die Geschichte der Kunst, der Wissenschaft, der Religion und damit des Bildungswesens Europas eintritt. Nicht mit seiner Empfänglichkeit für das Alterthum, nicht mit seiner Philosophie oder seiner Gelehrsamkeit, sondern eben mit dem was sein Bildungswesen im Ganzen erzeugt hat und im Einzelnen durchdringt, mit jenem Princip der freien Selbstbildung stellt es sich an die Spitze Europas, ja der Welt, und wird diese Stellung behalten so lange es jenem Grundsatz treu bleibt! Und daher denn die Thatsache, auf der unsere Darstellung des Folgenden beruht. Wir haben den Humanismus als eine europäische Erscheinung dargelegt; als solche gehört er auch dem deutschen Leben. Als solche aber kommt er nur bei den einzelnen hervorragenden Geistern zum Ausdruck; erst da wo er von der wissenschaftlichen Auffassung zur allgemeinen bildenden Arbeit, von der Bildung zum Bildungswesen übergeht, und wo er in Deutschland die neuen Bildungsanstalten in Universität, hohen Schulen und Volksschulwesen den alten ständischen Bildungskörperschaften und ihrem beschränkten Rechte gegenüberstellt, liegt in Wahrheit das, was wir den Uebergang zur neuen Zeit nennen müssen.

Und jetzt wollen wir versuchen, diese allgemeinen Gedanken oder Thatsachen in den beiden Gebieten näher zu betrachten die wir bezeichnet haben, dem wissenschaftlichen Bildungswesen mit der zweiten Epoche der Universitäten, und dem ersten Beginne des Volksbildungswesens.

Universität und Volksschule.

Die nationale Universität.

Wir dürfen vielleicht annehmen, daß unseren Lesern das Bild der ersten Gestalt des Universitätswesens, der europäischen Universitäten mit

ihren Elementen, der universitas magistrorum und scholarium, ihrer Verschiedenheit, ihren besonderen Rechten, ihres doppelten Organismus und der allmählig immer allgemeiner werdenden Bewegung, welche aus allen diesen Factoren eine auch rechtliche Einheit in dem neuen Begriff der universitas bilden will, noch gegenwärtig ist. Das Bild was sich ergibt ist in den Formen ein sehr mannichfaltiges, in der Wesenheit aber ein gleichartiges. Mögen dabei nun die rechtlichen Verschiedenheiten wie sie sich durch das Zusammenwirken der besonderen Verhältnisse in den einzelnen Ländern, Frankreich, Italien, England, Spanien gestalten, noch so groß sein, so bleibt immer eines übrig. Das allgemeine Bewußtsein Europas fühlte daß in der Universität das Haupt und die Spitze des Bildungswesens überhaupt liege, möchte ihre Rechtsordnung sonst sein welche sie wollte. Das ist schließlich das Gesammtergebniß der dreihundertjährigen Arbeit dieser Körperschaften.

Nun sehen wir — zu verfolgen brauchen wir das nicht — wie sich auf dem gemeinsamen Untergrunde der germanisch-römischen Welt die Völker und Staaten zu selbständigen Individualitäten entwickeln. Daneben haben wir gesehen wie der Charakter der ständischen Bildung in Europa sich in den des Humanismus umgestaltet, und wie der eigentliche Kern und die Zukunft dieses Humanismus in der, durch die Presse getragenen Selbstbildung liegt. Indem nun alle diese Factoren in jedem Lande gleichmäßig fortwirken, erzeugt sich allmählig die Vorstellung, daß dieser nationalen Bildung ein nationales Bildungswesen entspreche, und daraus die zweite, daß sich dieses Bildungswesen nunmehr für jedes einzelne Land und Volk in derselben Weise in einen eigenen Körper zusammenfassen müsse, wie das bisher in jenen wissenschaftlichen Körperschaften für ganz Europa geschehen. Sowie daher die selbständigen Staaten sich in ihrer nationalen, rechtlichen und politischen Individualität entwickeln, entsteht in ganz Europa der Begriff und die Gestalt dessen, was wir jetzt die Landesuniversität nennen.

Der tiefgehende Unterschied zwischen diesen, mit dem 15. Jahrhundert auftretenden Landesuniversitäten und der bisherigen Gestalt des europäischen Universitätswesens besteht damit in zwei Hauptmomenten. Zuerst enthalten die ersteren den Ausdruck der Individualisirung der europäischen Bildung; dann aber erscheint grade dadurch das Bildungswesen jedes einzelnen Landes in ihnen als eine Einheit, in welcher grade die Universität die höchste Spitze bildet. Mit dem 15. Jahrhundert wollen alle selbständig werdenden Staaten künftig nicht mehr ohne eine eigene Universität sein. Wie Königthum und Krone im politischen, Heer und Finanzen im internationalen Leben Europas gleichsam als die Signatur der monarchischen Selbständigkeit erscheinen, so fängt man

gleichzeitig an, den Bestand der eigenen Universität als das Zeichen der eigenen Stellung in der geistigen Welt zu betrachten. Wie aber mit diesem Jahrhundert jener Proceß der Selbstbildung auch die Völker durchdringt, so sucht nicht bloß die monarchische Staatsgewalt, sondern auch das geistige Leben des Volkes nach einer solchen Einheit in seiner bildenden Arbeit; und auch hier ist es die Universität welche dieselbe zum Ausdruck bringt. Durch beides wird aus der alten europäischen Universität jetzt ein neuer Lehrkörper, welcher somit an der Spitze alles Bildungswesens stehend, für Staat und Volk nunmehr auch das gesammte Bildungswesen zur Landesangelegenheit macht. So bedeutet die Entstehung der Landesuniversitäten die Zeit, in welcher der große karolingische Gedanke, das Bildungswesen der germanischen Welt als Einheit zum Gegenstand seiner Reichsthätigkeit zu machen, jetzt sich in den einzelnen Staaten selbständig zu verkörpern beginnt; die Landesuniversität ist der erste Anfang des staatlichen Unterrichtswesens.

An dieses formale Element schließt sich nun ein zweites, tiefer gehendes, ohne welches die Bedeutung des neuen Universitätswesens sich nicht erschöpfen läßt. Jene Bildung des Volkes, die in der Universität ihre Spitze sucht, ist mit dem 15. Jahrhundert nicht mehr die bloß empfangende der früheren Zeit. Sie ist selbstthätig geworden. Kein Theil der geistigen Arbeit des Volkes kann von jetzt an ohne Theilnahme an dieser arbeitenden Selbstbildung des Volkes gedacht werden. Auch die Universität nicht. Einmal entstanden, löst diese Selbstbildung sich allerdings in ihre einzelnen, oft einander sehr fernstehenden Richtungen auf; allein alle diese Richtungen haben dennoch das Bewußtsein daß sie zuletzt einer und derselben Idee angehören und eins sind. Für diesen Gedanken hat die ständische Universität noch keinen Raum; sowie aber die Universität als Landesuniversität in die Mitte jener Selbstbildung hineintritt, soll sie es sein in deren wissenschaftlicher Arbeit alle Gebiete der Selbstbildung ihren Ausdruck und ihre Vertretung finden; darum soll sie jetzt nicht mehr bloß die Körperschaft des bestehenden gegenwärtigen Wissens und der Lehre desselben sein wie bisher, und sich nicht mehr Fach und Tradition einfach und formal unterwerfen wie auf den alten Universitäten, sondern sie empfängt neben ihrer allmählig amtlich werdenden Aufgabe gegenüber dem Staate den zweiten, höheren ethischen Beruf gegenüber der Selbstbildung der Völker, derselben mit ihrer Arbeit voraufzugehen, und die schwerste Aufgabe beständig aufs neue zu lösen, die Vergangenheit mit dem Zukünftigen, das Beharren mit dem freien Werden zu verbinden. Sie muß das Haupt der gesammten freien Selbstbildung des Volkes werden. Und damit sie das könne, begleitet schon das Entstehen dieser Landesuniversitäten

fast instinctiv ein Princip, dessen Bedeutung man kaum von irgend einem andern Standpunkte aus recht würdigen wird. Diese Universitäten sollen, damit sie die Bewahrer und Leiter jener freien Selbstbildung der Völker sein und bleiben können, selber frei sein in ihrem geistigen Leben. Sie sollen daher nicht bloß als größere Lehranstalten des Staats eine specifisch amtliche Function in Lehre und Prüfung erfüllen; sie sollen vielmehr wie bisher die alten Universitäten gegenüber Europa, so gegenüber ihrem eigenen Staate und seiner souveränen Verwaltung eigene Körperschaften, und zwar freie Selbstverwaltungskörper der Wissenschaft sein. Sie sind die höchsten Schulen für den Beruf; aber sie sind zugleich die großen Leiter und die selbstthätigen Vorbilder für jene freie Selbstbildung der Völker auf allen Gebieten der menschlichen Fragen und der menschlichen Erkenntniß. In dem richtigen Gefühle dieses höchsten Lebensprincips der neuen Universitäten hält daher schon das 15. Jahrhundert den Gedanken fest, daß es keine Gründung einer Universität geben könne ohne eine förmliche Anerkennung jenes Rechts auf die freie, unantastbare Selbstbestimmung über Inhalt und Form ihrer geistigen Arbeit; und das ist es am letzten Orte, was wir mit dem Ausdruck der „Privilegien" oder „Freiheitsbriefe" der Universitäten bezeichnen, und was im 19. Jahrhundert im richtigen Gefühle der Sache in dem verfassungsmäßigen Grundsatz seinen Ausdruck findet: „die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei". Denn es ist das Wesen der Selbstbildung, daß es künftig kein freies Volk geben kann ohne freie Wissenschaft, und daß wie immer die Staatsgewalt die Wissenschaft binden und begränzen will, dieselbe damit nicht etwa die politisch machtlos gewordene Universität, sondern die feste Grundlage der geistigen Entwicklung jenes Volkes überhaupt bedroht. Und grade das war zuletzt der tiefere Grund der Ehre, welche jetzt die Völker in dem Besitze ihrer Universitäten suchten und fanden, wie es der Grund der selbstbewußten Kraft ward, mit der grade die Universitäten den Kampf mit Regierung und Kirchenthum aufnehmen konnten, wo dieselben jene Freiheit der selbstbildenden Arbeit des Volksgeistes bedrohten. Das ist es, weßhalb eine Universität etwas so wesentlich anderes ist als eine „hohe Schule"; und das ist es auch, weßhalb die Universitäten in Geist und Leistung zum Maßstab für den geistigen Reichthum eines jeden Volkes in Europa geworden sind. So ist es, und so möge es bleiben!

Und jetzt fügen wir den letzten Punkt hinzu, um dessentwillen wir eigentlich so lange bei dem bisherigen verweilt haben. Ist dem so daß der wahrhaft historische Charakter des neuen Universitätswesens nicht mehr bloß in seinem Verhältniß zur gelehrten Fachwissenschaft und ihrer Lehre, sondern in gleichem Maße zur selbstthätigen Volksbildung und

der in ihr sich vollziehenden Arbeit des Volksgeistes besteht, so ergibt sich daß jenes merkwürdige und zugleich so wenig und so viel bekannte Moment des tiefen Unterschiedes auch zwischen den jetzt entstehenden neuen Universitäten der einzelnen Länder nicht in Form, Rechtsordnung und nicht einmal in der gelehrten Leistung ihrer Mitglieder besteht, sondern daß die Höhe der Universität, die Entwicklung ihrer Gestalt und ihrer Thätigkeit, ja ihr eigentlich historischer Werth eben durch die Tiefe, Breite und Kraft jener Selbstbildung jedes Volkes bedingt wird, welche wesentlich auf der freien Universität beruht. Alle besondere Gestalt des neuen Universitätswesens in den einzelnen Ländern Europas wie es seit dem 15. Jahrhundert sich zu entwickeln beginnt und zwei Jahrhunderte später so höchst verschieden erscheint, beruht in dieser seiner nationalen Gestalt nicht auf seiner juristisch faßbaren Verschiedenheit, sondern auf dem Bildungsgange den das Volk selbst, und zwar außerhalb der Universität durchmacht. Wenn bis zum Entstehen der Landesuniversitäten die europäischen Universitäten Recht und Aufgabe durch das Gesammtleben Europas empfangen, so tritt jetzt der Satz an die Spitze der Universitätsgeschichte, daß jedes Volk diejenige Universität besitzt, welche seiner freien und individuellen Selbstbildung entspricht. Darum hat das Verständniß des Universitätswesens so hohen Werth, und sollte einen inwohnenden Theil vor allem der Lehrerbildung werden. Und darum sagen wir, wenn wir sehen daß die deutschen Universitäten als die bisher nicht erreichten Muster des höchsten Bildungswesens dastehen und andere Völker ihnen nacheifern, daß das nicht deßhalb der Fall ist weil grade die Gelehrsamkeit in ihnen eine größere, oder weil ihre Methode eine unvergleichliche wäre, sondern weil sie in der That der Ausdruck einer gesammten Volksbildung sind, welche sie einerseits fordert und andrerseits möglich macht. Der deutsche Professor ist nicht bloß der Mann der seine Schüler lehrt was sie lernen sollen, sondern er ist der Mann der das weiß was alle zu wissen anstreben. Und darum wieder wird es so verkehrt, wenn man dies Universitätswesen aus jener innigen Verbindung mit der Literatur einerseits und dem übrigen Bildungswesen andrerseits herausschält und es für sich darstellen und verfolgen will! Gelänge es uns das unauflösliche innere Band klar zu machen das diese mächtigen Erscheinungen jetzt aufs neue und in anderer Gestalt mit der Gesammtheit des Bildungswesens verknüpft, dem Geiste unserer Leser gegenwärtig zu machen und die Völker in diesem Sinne ihre Universitäten verstehen zu lernen, so hätten wir wahrlich nicht umsonst gearbeitet! —

Bei alledem ist nun wohl klar, daß ein so großer Proceß nicht plötzlich, und ebenso wenig in schon vollendeter, reiner Form hervortritt.

Im Gegentheil hat die Arbeit die sich hier vollzieht, länger als ein Jahrhundert gedauert. Es ist eine sehr allmählige, stückweise, und oft höchst verworrene Loslösung der neuen Gestaltung von der alten, und wie die Geschichte selbst es gethan, so müssen auch wir beständig die Rechtsformen, Kategorien und Traditionen der letzteren gegenwärtig haben, um die ersteren ganz zu verstehen. Und hier tritt uns die Thatsache entgegen, welche für das Folgende von entscheidender Bedeutung wird. Das Princip der neuen Zeit nämlich, die ständisch-körperschaftliche, fast souveräne Stellung der alten Universitäten dem neuen staatlichen Rechtsleben und seiner einheitlichen Rechtsordnung einzuverleiben und dieselben zu einem organischen Gliede seines eigenen, der staatlichen Verwaltung sich einfügenden Bildungswesens überhaupt zu machen, tritt uns allerdings in ganz Europa in dieser Zeit entgegen. Aber, und das ist das Bedeutende, nur die rein germanischen Völker vermögen es, getragen durch ihre freie Selbstbildung, ihren neuen Universitäten dennoch ihre Freiheit zu erhalten. Alle neuen Universitäten des 15. Jahrhunderts sind germanische Universitäten; an der Spitze derselben aber stehen die deutschen Universitäten, weil eben mit dem 15. Jahrhundert das deutsche Volk durch seine Bücher an die Spitze der europäischen Selbstbildung tritt, in der es bisher nur empfangend gewesen. Grade dadurch aber geschieht es, daß dasselbe zugleich wenn auch nicht für die Bildung, so doch für das Bildungswesen Europas den Rang erwirbt, den es noch heute mit Ehren einnimmt. Bei aller oft unglaublichen Unfertigkeit in Recht und Ordnung sind es nun zunächst eben die deutschen Universitäten welche den Grundzug der neuen Epoche des Universitätswesens bilden, und zwar deßhalb, weil nur bei ihnen sofort das Volksbildungswesen in seinem Volksschulwesen sich mit gleicher Berechtigung neben das wissenschaftliche Bildungswesen hinstellt, und zwar von Anfang an mit dem vollen Bewußtsein, der Träger der freien Selbstbildung zu sein, welche zuletzt das Leben auch der Universitäten bedingt und beherrscht. Der Uebergang der sich hier im 15. Jahrhundert vollzieht, ist darum grade in Deutschland der Uebergang auf beiden Gebieten zugleich. Nach der Darstellung der Entstehung der deutschen Universitäten müssen wir daher zum Schluß die Entstehung des Volksschulwesens dieses Jahrhunderts zu charakterisiren versuchen.

Das deutsche Universitätswesen.

Gründungsuniversitäten.

Will man sich nun in der Fülle der Einzelgeschichten der deutschen Universitäten und ihrer Gründung zurechtfinden, so muß man wohl bei

der Thatsache beginnen, welche zunächst formell das deutsche Universitätswesen gegenüber dem alten europäischen bestimmt charakterisirt. Alle alten bisher beschriebenen Universitäten sind historisch entstanden, und haben sich Aufgabe und Rechtsordnung durch sich selbst, durch ihre eigenen Elemente gebildet. Mit Deutschlands Eintreten in das europäische Bildungswesen beginnt dagegen die Zeit, in welcher die Staatsgewalt selber dieses Entstehen der Universitäten nicht mehr sich selber überläßt. Die Universitäten entstehen nicht mehr, sie werden von jetzt an gegründet. Und das ist es, wodurch dieselben schon seit dem 15. Jahrhundert einen ganz andern Charakter empfangen, der sich allerdings nur langsam entwickelt, und erst im 19. Jahrhundert zur vollen Geltung gelangt.

Denn grade durch den Act der Gründung tritt die neue Universität in ein neues Verhältniß zur Staatsgewalt, das gleich anfangs einen Inhalt hat, der im Anschluß an die früheren Darstellungen leicht faßbar wird. Während die Bildung der Universitäten aus Schule und Hochschule in jenen Ländern von selbst vor sich ging, wird in Deutschland die Erhebung der Schule zur Hochschule, und zweitens die Erhebung der Hochschule zur Universität durch eigene Acte der Landesherren und damit auf Grundlage bestimmter Documente, bestimmter Rechtsverleihungen und eines bestimmten Lehrplanes vollzogen. An die Stelle der wirkenden Natur der Verhältnisse tritt daher in Deutschland die selbstthätige Staatsgewalt. Während die europäischen Universitäten nachdem sie entstanden, ihre Rechte durch Privilegien bekommen, und in diesen Privilegien die Acte ihrer schon traditionellen Selbstverwaltung sowohl in Lehre als Jurisdiction fast immer nur nachträglich bestätigt werden, ist es in Deutschland seit dem 15. Jahrhundert so daß die Universität überhaupt erst durch ein Privilegium im weitesten Sinne entsteht, und durch andere Privilegien das Recht auf die Selbstverwaltung und auf die Autonomie ihrer Statuten empfängt; während die alten Universitäten ihren Besitz sich erst langsam und darum in höchst verschiedener Weise erwerben, beginnen die Deutschen auf Grundlage von landesherrlichen Stiftungen; während die ersteren ihre Organisation sich unter vielen Kämpfen erst bilden müssen, empfangen die letzteren sie aus der Hand ihres Stifters; und während jene deßhalb die ständische Selbstherrlichkeit aller Körperschaften grundsätzlich besitzen, stehen die letzteren von Anfang an unter einer, wenn auch oft nur formellen Oberaufsicht des Landesherrn. Und in diesem Sinne nennen wir die ganze dieser Zeit angehörende zweite Gestalt der Universitäten die Gründungsuniversitäten.

Die „Gründung“ der neuen Universitäten faßt daher die allmählige historische Entwicklung der alten Universitäten in einzelne bestimmte

Rechtsacte zusammen, welche aus einer schola eine universitas machen. Und es ist daher ganz natürlich, daß alle „Gründungen" zuerst alle Kategorien der Ordnung und der Namen der alten Universitäten in sich aufnehmen. Allein es ist auch klar, daß vermöge jenes Verhältnisses zu Land und Staat jene alten Begriffe und Rechtsordnungen nicht genügen können. Sowie daher diese Gründungen beginnen beginnt auch eine eigenthümliche Verwirrung und Verschmelzung aller Worte und Rechte; der gleiche Name bezeichnet höchst verschiedene Dinge; man sieht das Neue thätig in der alten Form; es ist eben die Zeit des Ueberganges; und es kommt jetzt darauf an, ein möglichst klares Bild von demselben zu gewinnen.

Das aber wird nun dadurch so schwierig, daß diese Gründungen oder Stiftungen der Universitäten nicht etwa bloß in solchen einzelnen Acten bestehen, die wiederum mit wesentlicher Gleichmäßigkeit in Form und Inhalt vor sich gehen, und daß dieselben ebenso wenig bloß auf das 15. Jahrhundert beschränkt sind. Dieselben sind vielmehr trotz der Gleichartigkeit ihrer Grundlage im Einzelnen wieder höchst verschieden; einige von ihnen erzeugen volle Universitäten im alten Sinne, andere bleiben bei sehr beschränktem Umfang stehen, noch andere suchen den Namen der Universität sich anzueignen ohne Universität zu sein, während wieder andere, die wirkliche Universitäten sind, erst langsam diesen Namen annehmen. Man muß daher, indem man zuerst sich der Tradition entledigt als seien diese neuen Universitäten einfach die Fortsetzung der alten, zugleich festhalten daß die Gründungen, die allerdings im Wesen der Sache dem deutschen Volke angehören, sich durch mehrere Jahrhunderte hindurchziehen, und daß das 15. Jahrhundert daher eben nur den Uebergang zu jener neuen Gestaltung bildet, in welcher die Universitäten als die höchsten Glieder eines neuen Ganzen, des staatlichen Bildungswesens mit dem 19. Jahrhundert auftreten. Im 15. Jahrhundert aber, und das ist sein specifischer Charakter, herrschen noch fast ganz die alten Formen über den neuen Geist derselben.

Wir haben gesehen wie die alten Universitäten gewisse Rechtskategorien erzeugen, die ihnen allen mehr oder weniger gemeinsam sind. Alle haben ihre universitas magistrorum und scholarium, ihre nationes und procuratores, ihren Rector für die Rechtsangelegenheiten, ihre Decane, ihre facultates, und ihren Vertreter oder cancellarius bald in dieser bald in jener Form, ihre privilegia gegenüber dem städtischen Gericht, eine Gemeinschaft aller ihrer Mitglieder und das Recht der Ertheilung der akademischen Grade auf Grundlage akademischer Prüfungen und Disputationen. Aber alle diese Dinge sind nicht bloß verschieden, sondern haben sich, oft mit nachträglicher Bestäti-

gung, von selber erzeugt. In der That gibt es daher noch keinen festen Rechtsbegriff einer Universität; dieselbe ist eine historisch gewordene Thatsache. Als nun die Gründungen begannen, konnten dieselben daher nicht auf der Grundlage eines solchen Rechtsbegriffes stattfinden. Dagegen erkannte die entstehende Selbstbildung der Völker so gut als die entstehende Staatsgewalt recht wohl, daß alle jene einzelnen jura, statuta et privilegia der Universitäten den Gesammtausdruck für dasjenige bildeten, was wir im höheren historischen Sinne die Function der Universitäten nennen, die Aufgabe, die gesammten Gebiete aller Bildung als Einheit in die Arbeit einer großen Anstalt zu fassen. Und dies Gefühl war es, das mit dem Entstehen der neuen Staatsidee in den Stiftungen der neuen Universitäten zum Ausdruck gelangt. In allen Gründungen solcher Universitäten hat das Bild welches sich die Staatsgewalt von der großen Function der Universitäten machte, die Stellung und das Recht derselben erzeugt. Das eigentlich ist es, was in der Gründung der neuen Anstalten das Gleichartige ist, und wodurch die einzelnen wieder so verschieden werden; denn das ist es zugleich, was uns erklärt, wie jene Gründungen selbst mit stets gleichem Grundcharakter und doch mit so verschiedener Form bis in unser Jahrhundert hineinreichen.

Denn das erste was sich daraus ergab, war das Anschließen dieser Gründungen an die bestehenden Ordnungen des Bildungswesens, an die Erkenntniß dessen was diesen in Form, Inhalt und Leistung gegenüber der wachsenden allgemeinen Bildung fehle, und an das Bedürfniß, der letzteren je im eigenen Lande ein selbstthätiges Haupt zu geben. Nun besaßen natürlich alle germanischen Völker so gut wie die romanischen den ganzen kirchlichen Bildungsorganismus, dessen Grundlage die einzelnen Kathedral- und daneben die Klosterschulen waren. Allein dieses System der Kathedralschulen entsprach nirgends mehr der Entwicklung der Volksbildung. Zuerst waren dieselben, wie es im Grundgedanken Innocenz III. lag, doch nur Parochialschulen, und damit rein an die kirchlichen Eintheilungen der Territorien gebunden; sie waren die lateinischen Ortsschulen geblieben. Dann aber war ihr Lehrgang streng auf das Lateinische, und dem Inhalte nach streng auf den kirchlichen Unterricht beschränkt; sie waren nicht im Stande der Bewegung des Geistes zu entsprechen. Endlich aber standen Lehrer wie Schüler unter strengster kirchlicher Disciplin; die Beschränkung der Lehre auf die letztere machte sie unfähig dem allgemeinen Bedürfniß zu genügen. Dieses höhere Bedürfniß nun hatte bisher seine Befriedigung durch den Besuch der alten Universitäten der romanischen Länder gefunden. Allein jetzt wollten nicht bloß mehr die

Reichen und die eigentlichen Fachmänner, sondern auch der gesammte höher gebildete Theil des Volkes, der sich doch aus dem Lande nicht entfernen konnte, daran Theil nehmen. So mußte nun die entstehende Staatsgewalt versuchen, den Angehörigen des eigenen Landes Anstalten zu bieten, die das Studium über jenen beschränkten Kreis der Kathedralschulen sowohl in Form als in Inhalt erhoben; und in der That erschien nur diejenige Staatenbildung ihres Namens und ihrer Selbständigkeit recht werth, die das vermochte. Der Weg der dabei zu gehen war, lag klar genug vor. Man mußte aus den alten scholis der Kathedralen neue Staatsschulen herstellen, welche einerseits Landesanstalten waren, und dann sich nicht mehr auf den Lehrplan der Kathedralschulen beschränkten, sondern alle Gebiete der Wissenschaft zu Gegenständen der öffentlichen und regelmäßigen Lehre machten. Und diese beiden Aufgaben sind es, welche in den beiden Worten des „studium generale" und des „studium universale seu sublimius" ihren Ausdruck finden.

Die allmählige Erhebung der scholae und studia zu Universitäten. Das studium generale, das studium sublimius, das Gymnasium sive Academia sive Universitas. Deutschland und Italien.

Indem wir nun kurz versuchen, diesen so wichtigen Abschnitt in der Geschichte des Bildungswesens genauer zu betrachten, müssen wir festhalten daß es sich darum handelt, aus den historischen Erscheinungen und Worten feste, wo möglich juristische, oder doch verwaltungsrechtliche Begriffe zu bilden. Die Folge wird zeigen daß man derselben nirgends entbehren kann. Dafür dürfen wir vor allem mit der Erklärung des damals so viel gebrauchten Wortes „studium generale" beginnen. Man hat bisher wenig versucht, sich über den Sinn des studium generale klare Rechenschaft abzulegen. Zu dem Besten was darüber gesagt ist, gehört die vortreffliche Geschichte der Kopenhagener Universität von Henning Matzen (Kjöbenhavns Universitets Retshistorie 1479 bis 1879, 2 Bde., 1879), wie wir überhaupt gestehen müssen, daß wir dieser ausgezeichneten Leistung unter den verschiedenen Geschichten der Universitäten ihren Platz in erster Reihe einzuräumen haben. Wir gehen nun davon aus, daß der Ausdruck studium generale, wenn man ihn strenge nimmt, nicht an sich schon die Erweiterung des Lehrkreises über alle Gebiete des Wissens, sondern vielmehr die Errichtung einer Hochschule für das ganze Land, einer Landeshochschule bedeutet, allerdings für den höheren Unterricht und daher auch für angehende Berufsbildung wie für die allgemeine Bildung zugleich, ohne welche die erstere in jener Zeit dem Bedürfniß, die romanischen Universitäten für

das eigene Land zu ersetzen, ja nicht möglich gewesen wäre. Diese Erhebung der kathedralen und örtlichen, beschränkten Pfarrschule (schola, auch studium) zur Landeshochschule ist es, welche speciell das Wort „studium generale" ausdrückt. Daneben hat das studium sublimius einen andern Sinn. Ein solches studium generale für ein ganzes Land und seine Bildung mußte nothwendig den Lehrgang auch auf höhere Aufgaben ausdehnen, als die alte schola überhaupt ins Auge fassen konnte. Sie mußte der freien wissenschaftlichen Behandlung der Lehrgebiete Raum geben, und höhere Gesichtspunkte zulassen. So nannte man mit gutem Recht das studium generale zugleich ein „studium sublimius". Natürlich lag es daher nahe, daß somit die beiden Ausdrücke studium generale und sublimius zusammen gebraucht wurden. Einem solchen studium generale sive sublimius stellte man dann wohl, da man im weiteren Sinne auch die Kathedralschule ein studium nannte, das „studium particulare" gegenüber, das eben durch die Gründung zum studium generale erhoben werden solle. In demselben Sinne nannte man ein solches studium sublimius wohl auch ein studium oder eine schola „universalis", als eine Lehranstalt für die Gemeinschaft alles Wissens. Und da nun doch schon in den alten Universitäten sich die einzelnen Lehrgebiete in facultates geschieden hatten, so empfing in den meisten Stiftungsurkunden jener Ausdruck des studium sublimius nach jenem Muster seine nähere Bezeichnung dadurch, daß das studium jetzt das Recht haben solle „in qualibet licita facultate" Lehren und Lehre zu haben. So ward das letztere die officielle Formel für die päbstliche Bestätigung der Gründung (s. u.) welche sich an die facultates der Organisation des Innocenz anschloß (grammatica et aliae facultates, s. o.); das „licitum" bedeutet dabei weder eine landesherrliche Erlaubniß noch eine formale Begränzung des Lehrplanes, sondern nur noch die Unterordnung unter die kirchliche Gewalt, grade wie die päbstliche Genehmigung der Gründungen überhaupt die Fortsetzung der ursprünglich kirchlichen Idee enthält daß jede schola der Kirche angehöre. Dabei muß man sich gegenwärtig halten, daß auch so noch jene Worte keineswegs festbestimmte Begriffe bedeuteten, obwohl man den Sinn derselben sehr klar fühlte. Hier wird dereinst erst eine erschöpfende Quellenforschung uns den Gang dieser Auffassung zu unzweifelhafter Klarheit erheben. Wir führen nur so viel hier an, um die von uns bezeichnete Thatsache wenigstens im allgemeinen sicher zu stellen. So heißt es in dem Stiftungsbrief der erster Wiener Kathedralschule von 1237 (nach Schlickenrieder, Chron. diplom. Univers. Vindobonensis, 1753) daß Friedrich II. eine schola errichte „non aliquod studium generale omnium Facultatum" — also keine schola

universalis — „sed tale tantum quo rudis aetas instituitur parvorum et prudentia docetur in populis“; eine ganz gleiche **Kathedralschule** war in Prag lange vor der Gründung der Landeshochschule **vorhanden**, wie die Statuten von Clemens VI. (1347) sagen; indem sie **das** studium generale bestätigen „dum particulare dudum in ea fuit studium“; ebenso zeigt uns Wegele in seiner Geschichte der Universität Würzburg (Wirzburg?) 1882, daß schon 1284 „in domo studii apud Herbipolium“ der Abt „eandem jurisdictionem, ordinationem et potestatem“ haben solle wie der Abt von Clairvaux über das „studium St. Bernardi Parysiis“; in gleicher Weise ging eine Kathedralschule als studium particulare der Culmbacher Hochschule vorauf, die Fikenscher, Geschichte der Erlanger Universität S. 173 im freien Sprachgebrauch als Universität bezeichnet, weil sie die vier facultates hatte (Entwurf von 1647); ebenso in Bayreuth, für dessen alte Schulen (1742) „weder Privilegien vom Kaiser noch vom Stifter selbst da waren“ — also offenbar eine alte Kathedralschule, ein ursprüngliches studium particulare in irgend einem Schulhause „domus“ wie in den ältesten collegiis des geistlichen Lehrwesens. Wenn es nöthig wäre, würde sich durch viele andere Stellen nachweisen lassen, daß gewiß in allen größeren Städten solche Kathedralschulen als studia bestanden. Diese Kathedralschulen nun sind es, welche durch einen bestimmten, freilich bisher noch nicht allenthalben nachweisbaren Act zu einem studium generale, einer Landesschule erhoben wurden; damit aber dies studium generale zugleich ein studium universale und damit ein studium sublimius werde, mußte die Gründung selbst stets das Privilegium enthalten, daß dieses studium generale zugleich „in qualibet licita facultate“ stattfinden könne. Das geschah wohl in den deutschen Ländern immer; allein wir haben Beispiele daß ein studium „generale“ auch nur für eine einzelne Facultät gewährt ward; so führt Reichlin-Meldegg in seiner Geschichte der Heidelberger Universität die Angabe Egrefeuilles (Hist. Eccles. de Montpellier p. 386) auf „Ordinamus, quod studium generale theologicae facultatis existat“; ebenso für Padua „Statuimus quod in dicta civitate studium generale in eadem theologiae facultate existat“. Der cumulative Gebrauch beider Ausdrücke bedeutet daher schwerlich ihre Identität. Gewiß aber ist daß mit diesen Erhebungen der Kathedralschule (bisher studium particulare) zu einem studium generale sive sublimius eine neue Kategorie in den Vorstellungen über das Bildungswesen entstand, über die man sich zunächst pädagogisch nicht klar war, und die dennoch von großer Wichtigkeit ward. Denn wenn wir es kurz ausdrücken, so ist das studium generale eigentlich der Ursprung un-

serer Gymnasien im Unterschiede von der Universität, und zwar insofern, als jenes studium generale oder schola universalis oder sublimius eben noch gar keinen Rechtskörper oder Rechtsbegriff wie diese bedeutet, sondern nur eine neue Lehranstalt, welche als Landeshochschule der Universität, mit der man noch immer die Vorstellung einer europäischen Hochschule verband, voraufging. Unbestimmt bleibt demnach, was in einem solchen studium generale gelehrt wird; bestimmt ist nur sein Recht „in qualibet licita facultate" die Lehre zu eröffnen; diese letztere hatte dann naturgemäß zur Voraussetzung, daß ihre scholares bereits die erste Vorbildung in der Sprache der Wissenschaft, dem Lateinischen besitzen, so daß sich damit fast von selbst die Scheidung des Unter- und Obergymnasiums ergibt, die dann freilich ebenso wenig Rechtskörper sind als das studium generale an sich es selber ist. Auf diesem Punkte fängt die innere Geschichte des Gymnasialwesens an, von der wir noch gar wenig wissen, da dieselbe wohl von Anfang an allen Unterricht von der ersten Grammatik bis zu den sieben artes umfaßte, wie denn die österreichischen Gymnasien bis 1848 in ihren untersten Classen die erste lateinische Grammatik, dagegen in ihren letzten Classen Philosophie und höhere Mathematik neben den Classikern enthielten, und damit schon die Aufgaben der philosophischen Facultät umschlossen. Dieses Doppelverhältniß das somit in dem Wort studium generale sive sublimius lag, nach welchem es einmal eine höchste Landesschule und zugleich seinem didaktischen Inhalt nach eine Universität enthielt, ward nun zwar im 15. und 16. Jahrhundert empfunden; aber während man recht gut begriff daß die universitas einen bestimmten rechtlichen Sinn habe, vermochte man noch die uns heute geläufigen, in der Vorstellung von einem studium generale allerdings unklar verschmolzenen didaktischen und pädagogischen Gränzen zwischen Vorbildung und Berufsbildung nicht zu unterscheiden. Um nun diese doch zu fixiren, griff man zu alten Worten, welche jetzt neue Dinge zu bezeichnen bestimmt waren. Dabei aber stellte man dieselben einfach neben einander, und überließ es der Theorie oder der Jurisprudenz, ihren Sinn näher zu bestimmen. Diese Worte waren namentlich Gymnasium, Academia, dann auch Athenäum und Lyceum; zuweilen auch stellte man den Namen des Gründers an die Spitze, was später von den Universitäten nachgeahmt ward, wie Johanneum u. s. w. Alle diese Worte haben das gemein daß sie keine Rechtskörper bedeuten, sondern nur den didaktischen Charakter der Lehranstalt enthalten, welche, sowie dieselbe damit einmal bezeichnet ist, nunmehr auch das Recht der Universität empfangen können, ohne daß es damit gegeben ist; ja es werden in diesem Sinne auch die alten, unzweifelhaft als universitates anerkannten Lehrkörper Italiens

sowohl als Frankreichs unbedenklich bald als studium generale, bald scholae, bald universitates durch einander bezeichnet, wie es z. B. in der Bulle von Clemens V. für Prag von 1347 heißt, das dort vom Pabste genehmigte „studium generale“ solle Gradus ertheilen können nach dem Rechte „quorumlibet aliorum locorum seu generalium studiorum“. In derselben Unklarheit wurden die kaiserlichen Gründungsbriefe ausgefertigt. Kaiser Maximilian I. sagt z. B. in dem Bestätigungsbriefe von Witemberg 1502: „ . . . ut . . . studium generale, sive Universitatem, aut Gymnasium instituerimus“; Maximilian II. in der Bestätigung von Helmstädt: „privilegiis et immunitatibus studii universalis seu Gymnasii communire“; Leopold in den Privilegien von Halle: „tale sublimius Gymnasium sive Academiam erigere“, und noch Karl VI. in dem Privilegium von Göttingen: „sublimius Gymnasium, sive Academiam, et studium universale“ (Meiners I, 6). In hohem Grade bezeichnend ist es dabei, wie jenes Gefühl, daß die eigene Landeshochschule ein nothwendiges Element der Selbständigkeit und zugleich auch der Ehre der selbstherrlichen Körper sei, von den Fürsten auch auf die Städte übergeht. Allenthalben wollen die großen Städte jetzt ein solches studium generale haben, und nicht bloß in Deutschland. Uns fehlt dafür noch eine Zusammenstellung, die höchst werthvoll sein würde. Am interessantesten ist wohl die Geschichte der Universität Altorf (Brevis Expositio de ortu et progressu Academiae Altorfinae (fol. 1723). Der Verfasser dieser Säcularfestschrift erzählt: „Equidem jam diu quatuor potissimum scholae majores publica autoritate institutae sunt Norimbergae“ (fol. I). Dann beschließen die Senatoren, ein gymnasium literatum zur Ehre der Stadt herzustellen. Offenbar aber durch die Geschichte anderer Städte gewarnt, beschließen sie nach langer Berathung die neue Hochschule in dem Orte Altorf, drei Meilen von der Stadt anzulegen. Zu dem Ende wird dort ein eigenes Haus gebaut; die Grundsteine wurden im October 1571 gelegt, mit feierlichen Aufzügen sogar eine silberne Medaille zur Erinnerung geprägt, mit dem Reichsadler auf der einen und dem Namen der Gründer auf der andern Seite; dann werden tüchtige Leute berufen, unter ihnen Valentin Erythräus (Roth) „haud infelix disciplinae Sturmianae aemulus“ von der wir später reden. Der illustris Senatus Norimbergensis aber sorgte in schicklicher Weise dafür, daß die neue Schule mit allem wohl versehen werde, damit die Angehörigen der Stadt nicht fernerhin „necesse haberent — ad alias Academias, non sine gravi incommodo se conferre. Zu dem Ende wendete sich der Senat an Kaiser Rudolf II. um ein kaiserliches Privilegium, vermöge dessen das Gymnasium das

Recht haben solle: „more aliarum Academiarum, Baccalaurei et Magistri bonarum artium atque Philosophiae“ zu ernennen, welches Privilegium dann 1580 ertheilt ward. Damit ward diese hohe Schule, gewiß nicht allein für Deutschland, eines jener Mitteldinge zwischen Universität und Gymnasium, die zwar für die Bildung höchst vortheilhaft wirkten, aber die man vergeblich unter einen festen Rechtsbegriff zu bringen versuchen wird. Der Verfasser beschreibt das Verhältniß selbst in folgender bezeichnender Weise: Vermöge jenes Privilegiums seien die Verhältnisse der Anstalt doppelter Natur geworden — „distinctas separatasque fuisse rationes Academiae atque Gymnasii“. In jener seien die „sublimiores disciplinae“ von öffentlichen Professoren der vier Fächer „quatuor ordinum“ gelehrt, und diese Professoren haben more aliarum Academiarum einen besonderen Senatum Academicum constituirt, indem dabei zugleich die juris ac medicinae Professores simul aliquam philosophiae partem publice docebant. Jeder Ordo hatte seinen Decanus. Dagegen hatte das Gymnasium vier classes, sive curias, wo die Schüler tanquam in Seminario quodam praeparabantur studiis Academicis. Aus diesem gymnasio, dessen Professoren classici genannt wurden, konnten die Schüler in die academia mit ihrem studium sublimius übergehen, was „non pauci“ auch thaten. Hier ist der Organismus des achtclassigen Gymnasiums vielleicht zum erstenmale in seiner vollen Klarheit durchgeführt, und obzwar der Vorstand auch schon hier Rector heißt, bleibt doch das Ganze unter der Oberaufsicht der Behörde. Denn gleichzeitig werden literariae curatores visitatores eingesetzt, welche die Studien jährlich inspicirten. Zugleich wurde ein Collegium XII Alumnorum Norimbergensium, wie sie wahrscheinlich nach französischem Vorbilde in vielen Städten bestanden, auch nach Altorf übertragen. Diese sodalitas war 1333 gestiftet; dieselbe war dann mit einem Gymnasium Aegidianum verbunden worden, majoris ingeniorum cultus capessendi caussa. Hier sieht man wie die Bildung sich von der ständischen Beschränktheit der Pfarrschulen loslöst; das Ganze, obwohl einer Universität ähnlich, ist das erste Bild einer ziemlich vollständigen Gymnasialordnung, das uns bisher in der Geschichte des deutschen Bildungswesens entgegentritt. Aber jetzt beginnt auch die Confusion der Vorstellungen und rechtlichen Ordnungen, denn der stolzen Reichsstadt genügte wieder auch das gymnasium und die academia nicht. Sie wandte sich daher an den Kaiser Ferdinand II., und dieser verlieh 1622 ein zweites Diplom, in welchem nicht bloß die alten privilegia bestätigt, sondern der Stadt das Recht verliehen wird „Gymnasium Academicum sive Universitatem erigere“ mit „universis privile-

giis, immunitatibus, libertatibus, honoribus, franchisiis exemptionibus et gratiis quibus aliae Universitates fruuntur", so daß, wie es gleich wieder heißt, „in praedicto Universali studio seu Academia Altorfina" die facultates in derselben Weise lehren sollen „quae in caeteris Gymnasiis et Universitatibus publicis servari consuevit". Deutlicher läßt sich wohl kaum die Unklarheit über Begriff und Recht dieser Hochschulen darlegen. An die Seite von Altorf stellen wir Straßburg, dessen Universitätsgeschichte Dr. A. Schricker in geschmackvoller Weise, aber leider zu kurz behandelt hat (Zur Gesch. d. Univ. Straßburg, 1872). Auch in Straßburg „gab es schon lange viele Schulen (s. o.), die indeß dem höheren Bedürfniß nicht mehr genügten". Da kam Wimpheling aus Heidelberg, der in seiner bedeutenden publicistischen Arbeit „Cis Rhenum Germania", Straßburg 1501, die Nothwendigkeit einer höheren Bildung auch dem Straßburger Senat vorlegte. Jetzt beginnt eine langsame aber unaufhaltsame Bewegung, an deren Spitze vor allen Sturm steht. Unter seiner Führung werden zuerst die verschiedenen scholae in eine vereinigt die aus zwei Abtheilungen bestand; in der obersten werden für die „freien Künste, als Ethik, Physik, Mathematik, die Fundamente" gelegt „um zu den obersten Facultäten, als der Theologie, Juristerei, Medicin, zu präpariren". Man sieht wie die alte Vorstellung von den sieben artes eigentlich verschwunden ist, aber zugleich wie sich der Gedanke der Gymnasialbildung selbständig in ihrem Unterschiede von der eigentlichen Universität herausarbeitet. Diese Entwicklung ist aber grade in Straßburg von besonderem Interesse, weil man nirgends so deutlich als hier den Gedanken einer academia im Unterschied von jener „Schul" Sturms hervortreten sieht, obgleich der Sache nach der ganze Gang der Dinge der Entstehung von Altorf durchaus gleich geartet, und nur viel klarer ist. Sturm selber betrieb die Erhebung zur academia aufs eifrigste; allein der Senat wollte noch keine formale Scheidung von academia und gymnasium die Sturm vorschlug, sondern bestimmte als Grundlage der neuen Statuten der Akademie „daß hinfüro das ganze Corpus unserer Universität und Schulen sein und genannt werden sollen alle publici Professores und classici Praeceptores, von dem Obersten bis auf den Untersten, und keiner davon excludiret und ausgeschlossen sein solle". Dabei wird es klar, wie dieses gymnasium zugleich eine academia war. Denn die academia bedeutete das, hier (1577) schon bestimmt definirte Recht, baccalaureos, licentiatos und magistros, aber nur philosophiae zu creiren; erst 1621 ward nach langen Verhandlungen diese academia sive (das heißt eigentlich et) gymnasium, wie Altorf, zu einer „vollkommenen Universität" erhoben. In ganz ähnlicher

Weise gingen die Dinge in Erlangen vor sich. Auch hier begann die Schule mit einer Stiftung eines Barons v. Troccau als eine commoda studiorum equestrium sedes, und als academia equestris „Ritterakademie" bestätigt und bezeichnet (1598), bis dieselbe ihre eigentliche Entwicklung zur Universität erst mit dem 18. Jahrhundert in verschiedenen Privilegien empfängt (Hist. Academiae Fridericianae Erlangensis von Guill. a Gadendam, 1744). In ganz ähnlicher Weise ist auch Halle ursprünglich wohl eine solche „Akademie" oder Gymnasium, jedoch gleich mit dem Rechte der Verleihung von gradus nach dem Muster von Bologna; später wird dieses Gymnasium aufgehoben, und statt seiner eine „Ritterakademie" errichtet (1689) an welcher der aus Leipzig vertriebene Thomasius lehrte, worauf dann Kaiser Leopold 1694 die Privilegien der Universität verlieh, und erst 1817 Halle mit Wittenberg vereinigt ward. Neben diesen Hochschulen treten dann diejenigen auf, die wir als vorwiegend kirchliche studia generalia ansehen müssen, die aber selten zu wirklichen Universitäten werden, obgleich sie sich so nennen, wie Culmbach, das 1647 einen den Universitäten entsprechenden Lehrorganismus empfing: 3 doctores der facultas theologica, 3—4 doctores der juridica, 3 doctores der medicina, und 5 Docenten der facultas philosophica — alle schon mit festem Gehalt angestellt (Fikenscher, Geschichte der Erlanger Universität S. 173); ähnlich Bayreuth, wo wohl schon lange ein studium bestanden hatte, ohne daß es Privilegien besessen hätte, bis erst 1742 dasselbe cum iisdem privilegiis ausgerüstet ward, „quibus Universitas Halensis in Saxonia potitur". Trotzdem heißt Bamberg in dem neuen Privilegium vom Markgrafen Friedrich von Brandenburg von 1743 wieder nur eine academia (Fikenscher S. 387 ff.), wie auch Witemberg in allen kurfürstlichen Statuten und Privilegien die „Universitet Witemberg" heißt, während eben diese Statuten 1597 unter dem Titel „Leges Academiae Witenbergensis" herausgegeben werden. Ingolstadt (Prantl, Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität in Ingolstadt-Landshut-München, 1872) beginnt etwa wie Nürnberg mit einem rein kirchlichen Collegium wohl aus der Zeit Innocenz III.; dann errichtet Ludwig der Reiche eine „universitas et studium generale" mit den Privilegien von Bologna und Wien, und dem Georgianum, eine Art von bursa mit collegiatis, aber im Anschluß an die facultas artistarum. Bamberg (Weber, Gesch. d. Fürstenschule zu Bamberg, 1880) ist von Anfang an ein reines Priesterseminar im Sinne des lateranensischen Concils mit einem rector scolarium; 1611 wird dieses Seminar den Jesuiten übergeben, die 1648 eine academia daraus machen, welcher der Pabst ohne Zuziehung des Kaisers das Recht verleiht, gradus zu ertheilen; in

welchen Fächern wird nicht gesagt; 1749 hatte Bamberg vier Facultäten und war doch keine Universität, denn erst 1773 nach Vertreibung der Jesuiten ward die academia zur Universität erhoben. Wiederum in etwas anderer Weise entstand Insbruck, wo die alte Kathedralschule gänzlich verkommen war, und im Jahre 1590 aus derselben ein studium generale in qualibet licita facultate errichtet ward, und zwar trotz dieser officiellen Formel unter Weglassen der Jurisprudenz und Medicin, deren studium ja das alte canonische Recht den Geistlichen verbot „in literis, linguis, artibus, in philosophia et theologia", wobei uns Probst in seiner Geschichte freilich erzählt, daß jenes studium generale eigentlich nichts als ein sechsclassiges Gymnasium gewesen; erst 1669 trat eine neue Organisation ins Leben, welche wieder ein ganzes Jahrzehnt brauchte (Probst S. 5 ff.). Zu diesen rein kirchlichen Gymnasien gehört u. a. auch Salzburg mit seiner Kathedralschule zu St. Peter „wo man etwa die ersten Anfangsgründe der lateinischen Schule erlernte" (Josef Mayr, Die ehemalige Universität Salzburg, 1859) „de sacerdotibus providendis", aus welcher Erzbischof Johann Jakob 1560 ein studium generale machen wollte, was aber erst 1617 gelang, indem 1620 Ferdinand II. diese Schule als „in generale publicum Studium, Academiam et plane Universitatem instituimus" mit allen Rechten und Freiheiten aller „Academiarum et Universitatum". Wir dürfen annehmen, daß sich dieser Vorgang mit denselben Unklarheiten in Worten und Begriffen an hundert verschiedenen Orten wiederholt hat. Von besonderem Werthe ist dafür die sehr lehrreiche mit allen Documenten ausgestattete Geschichte der Entwicklung der studia von Rostock und Greifswald zu zwei studiis generalibus und zu zwei universitatibus, in der gleichfalls alle gegebenen Stadien wiedererscheinen, bei J. G. L. Kosegarten, Geschichte der Universität Greifswald mit urkundlichen Beilagen, 2 Bde., 1857. Die neuere Forschung hat uns aber gezeigt, wie alles das keineswegs Deutschland eigenthümlich war, sondern vielmehr in Italien bereits sein erstes Beispiel fand. Und wir haben allen Grund zu der Annahme, daß Italien mit seiner vorwiegend rein städtischen Organisation des studium generale das eigentliche Vorbild der deutschen analogen Anstalten gewesen. In den Documenta di Storia Italiana hat Al. Gherardi die „Statuti della Università e studio Fiorentino" (1881) mit einer höchst werthvollen Vorrede von Carolo Morelli publicirt, die uns ein äußerst lebensvolles Bild des Entstehens der Florentiner Hochschule im 14. und 15. Jahrhundert geben. Namentlich tritt hier das Verhältniß der Hochschule zu der Stadt und den städtischen Behörden mehr als in irgend einer andern Darstellung hervor. Auch in Florenz war,

wie in allen alten Städten, schon lange ein „inclitum Studium"; was jedoch dort gelehrt ward erfahren wir nicht. Als nun die höhere classische Bildung sich Bahn bricht, fühlt sich das herrliche Florenz auch in der Wissenschaft als eine „königliche Stadt"; im Jahre 1387 beschließt daher der Magistrat mit den Vorstehern der Zünfte und Innungen, Priores artium, dem obersten Richter, der damals Vexillifer justitie Populi et Comunis Florentii heißt, und die später (1472) die Signori Priori di libertà und Gonfaloniere di giustizia del Popolo Fiorentino genannt werden: „Cum in regiis civitatibus docenda sint jura et alie scientie ministrande — et ut vigeat in ipsa tanquam regia civitate — studium generale", daß mit der bisherigen schola ein Vertrag über die Gerichtsbarkeit der letzteren geschlossen werde, durchdrungen von dem Gedanken daß das „studium generale in civitate Florentiae cedit ad honorem et utilitatem Reipublicae et civium ipsius civitatis" wie ein Document von 1412 sagt (Documenta im Appendix 185). Nach diesem Vertrage sollen die „scolares quilibet de civitate Florentiae vel districtu (also genau ein studium generale) iuducantur facere Universitatem, eligere et habere Rectorem vel Rectores — qui debent esse forenses" (die nationes und die rectores s. oben); das Lehrwesen wird durch die statuta von 1387 durch die Facultäten des studium generale selbst geordnet; die universitas ist damit als ein Selbstverwaltungskörper innerhalb der Stadt constituirt, und die Leiter derselben heißen die officiales studii florentini (1387, l. l. p. 165) mit einem camerarius officii studii florentini (1389, p. 167) mit welchem alle Geschäfte der Anstalt abgeschlossen werden. So wird dies studium als eine „congregata et coadunata Universitas" mit ihrem Rector anerkannt, dessen richterliche Competenzen sehr genau definirt sind. Der erste Rector, beiläufig, war ein Napoleon de Parisianis de Esculo. Zugleich aber hat dies merkwürdige studium generale von Florenz schon den Charakter einer öffentlichen Anstalt, den es aus einzelnen Vorgängen bei den alten italienischen Universitäten zu einem vollständigen Systeme entwickelt. Wir wissen aus Savigny und andern Quellen, wie die Stadtgemeinden von Bologna, Padua und andern Städten einzelne berühmte Docenten durch Verleihungen von Gehalten anzogen; in der Hochschule von Florenz machte die Stadt daraus ein vollständiges System von salarirten Lehrern, in welchem jeder einzelne Gehalt genau bestimmt war; darunter für den Magister Angelum Antonii de Ciberna „ad legendam Filosofiam naturalem" 40 flor. und für M. Joannes „ad legendam Logicam et Filosofiam" 50 flor. (1401; s. Gherardi S. 375 u. 376). Es ist so viel wir sehen der erste akademische Lehr- und Studienplan,

in dem Gehaltssysteme der Professoren ausgedrückt. Die Untersuchungen der Archive der andern italienischen Städte werden unzweifelhaft ähnliche Erscheinungen ergeben. Die Grundlagen aber bleiben dieselben. Sie enthalten den Proceß der mit dem Ende des 14. und im 15. Jahrhundert aus der alten Schule, dem studium der Kathedralen, die Landeshochschule, das studium generale, macht, das als studium universale versucht, die gesammte entstehende Selbstbildung der Völker in ihr geordnetes Bildungswesen aufzunehmen, ohne daß man sich dabei noch, mit wenigen Ausnahmen, über den rechtlichen Sinn der Worte in den Gründungsurkunden klare Rechenschaft ablegte, und ohne daß man daher irgendwie im Stande wäre, eine feste Gränze zwischen den neuen Gestaltungen dieses Bildungswesens und eine bestimmte Bedeutung der gebrauchten Bezeichnungen aufzustellen.

Und dennoch müssen wir es versuchen, so weit als möglich zu bestimmen, wo in dieser Verwirrung von Begriffen und Ausdrücken der Punkt zu suchen ist, der schon hier das Wesen der eigentlichen Universität der folgenden Jahrhunderte von dem noch mit ihm so enge verbundenen Gymnasialwesen des bloßen studium generale unterscheidet.

Rechtselemente des deutschen Universitätswesens. Die Landesuniversität und die deutsche Reichsuniversität.

Denn dem bisher Dargestellten gemäß wird es wohl jetzt feststehen daß es umsonst ist Wesen und Begriff der Universität, wie wir sie zu denken gewohnt sind, einfach aus den Privilegien oder Rechtsordnungen jener Zeit zu bestimmen. Die Vorstellung von der germanischen Universität hatte vielmehr schon damals eine viel tiefere Bedeutung, als man es noch auszudrücken im Stande war, und nimmt deßhalb auch alsbald eine andere Form an. Wir nun sind der Ansicht daß man dieses Wesen der neuen Universität nicht aus ihr selbst, mag sie eine Form gehabt haben welche sie will, sondern nur aus ihrem Verhältniß zu den beiden andern Factoren in deren Mitte sie steht, der Auflösung des Reiches einerseits und der Entwicklung der Selbstbildung des Volkes andrerseits, richtig beurtheilen wird.

Wir haben gesehen wie die Selbstbildung der europäischen Völker seit dem 15. Jahrhundert mit der ganzen Schulbildung und Tradition der Kirche und ihrer gewaltigen Machtstellung in tiefen Widerspruch tritt. Wenn man diese Entfremdung der Völker von ihrer Schule auf ihre letzten Elemente zurückführt, so wird man sagen, daß sie zuerst in der Forderung nach der Ausdehnung des Bildungswesens über das gesammte Gebiet alles Wissens beruht; dann aber daß sie die volle

Freiheit der wissenschaftlichen Arbeit fordert. Beides gibt die alte schola nicht. Der neue Organismus nun der das erstere dem neuen Europa in seinen Lehrkörpern bietet, ist jenes studium generale seu universale. Allein diese studia sind doch immer noch bloße Lehranstalten, und gehören der Vorbildung. Dasjenige, dessen Europa neben ihnen bedurfte, war eben die gesicherte Freiheit der Wissenschaft, die von keiner Macht beherrscht, sich jetzt ihre eigene, durch die ständische Ordnung nicht mehr beherrschte Selbstverwaltung ihrer Lehre gab. Dazu trat das zweite Moment daß sich dieser Gedanke sofort an die Staatenbildung anschloß. Allein ebenso natürlich war es, daß er über dieselbe hinausging. Eine Zeitlang — man kann wohl sagen drei Jahrhunderte — laufen beide neben einander, oft in ganz gleicher Form auftretend, und fast jede formale Unterscheidung noch unmöglich machend. Was aber eigentlich in diesem 15. Jahrhundert begonnen wird und im 19. zur vollen Geltung kommt, das kann man mit Hinblick auf die früheren Darstellungen jetzt wohl ziemlich bestimmt formuliren. Während jenes studium generale das Moment der territorialen Organisation des neuentstehenden freien Bildungswesens zum Ausdruck bringt und eben dadurch das Gymnasialwesen der folgenden Jahrhunderte begründet, werden die neuen Universitäten die Heimath der freien europäischen wissenschaftlichen Bildung. Und dem entsprechend tragen die studia generalia und universalia von Anfang an den Charakter von Bildungsanstalten, die vom Staate und seiner Gewalt geordnet und beherrscht werden, während das Universitätswesen seit dem 15. Jahrhundert selbständige und damit in Arbeit und Recht freie Lehrkörper sind die sich dadurch zu den Vertretern und Trägern der europäischen Wissenschaft herausbilden. Betrachtet man von diesem Satze aus den Gang der Rechtsbildung in dem neuen Universitätswesen, aber allerdings vom Standpunkt der Jahrhunderte und nicht bloß von dem beschränkten einer einzelnen Zeit- oder Universitätsgeschichte, so erhebt sich aus der Verwirrung der Zustände, der Namen und der Rechtsordnungen ein Bild, das die volle Berechtigung hat in den Vordergrund der geistigen Weltgeschichte zu treten.

Denn dieser specifische Drang in der neuen Bildung Deutschlands, der neuen europäischen Wissenschaft und der fortschreitenden Selbstbildung der Völker neben der Landesbildung eine Heimath verleihen zu wollen, mußte nach der Eigenart jener Zeit sofort nach einem juristischen Ausdruck suchen.

Dabei aber konnte man nicht daran denken, etwas ganz neues erschaffen zu wollen. Denn mochte man sonst über die alten Universitäten denken wie man wollte, es waren doch grade diese Körperschaften

die großen Organismen jenes allgemeinen und freien europäischen Bildungswesens gewesen. Bei aller Verschiedenheit ihrer Einrichtungen und Rechte waren dennoch alle ihre Institutionen von dem einzelnen Lande, Volke und Fürsten ganz unabhängig, und auf jedem Schritte erkennt man wie sie darauf berechnet waren, die höchste Schule nicht dieser oder jener Nation, sondern die Schule Europas zu sein. Nun waren diese gewaltigen Lehrkörper des mittelalterlichen Europas allerdings theils der Macht der Kirche wie in Frankreich, theils der Beschränktheit ihrer Aufgabe auf ein specielles Gebiet wie in Italien, theils dem Grundsatze der Auflösung in einzelne ständisch geartete und mit eigenem Besitze versehene Körperschaften wie die colleges in England unterlegen, und dadurch unfähig geworden der Selbstbildung Europas zu folgen. Allein den formalen Charakter europäischer Lehrkörper hatten sie sich erhalten. Und als daher die Gründungsepoche in Deutschland aus dem 14. in das 15. Jahrhundert hinübertritt, da wies der richtige Blick der Gründer dieselben gleichsam von selbst darauf hin, daß sie allenthalben, wo sie aus dem studium generale oder der noch unklaren Vorstellung von der Verschmelzung des Gymnasiums mit einer Landesuniversität eine eigentliche, das ist also eine europäische Universität machen wollten, für solche eigentliche Universität dieselben rechtlichen Kategorien aufstellen mußten, welche die, wir können nicht anders sagen, europäische Natur der alten Universitäten von selbst bei ihnen herausgebildet hatte. Diese rechtlichen Kategorien waren an sich klar genug. Es war die Scheidung der universitas der — europäischen — scholares mit ihren nationes, ihren procuratores, ihrem Rector und ihrer eigenen internationalen Gerichtsbarkeit von der universitas magistrorum mit ihren Facultäten, ihren Decanen, ihrem gemeinschaftlichen Senat, ihrer Autonomie für ihren Lehrgang in den statutis und ihrer Fachprüfung in der Verleihung des gradus academici, sowie endlich die Aufstellung ihres Gesammtvertreters gegenüber Fürst und Land, des cancellarius, wo er nöthig war. Das studium generale konnte ähnliche Formen annehmen, aber sie waren für eine höchste Landeslehranstalt weder nothwendig noch auch auf die Dauer zu erhalten; ein europäischer Lehrkörper dagegen ließ sich ohne das nicht denken. Jede Gründung einer eigentlichen Universität mußte daher als ihr charakteristisches Element jene specifisch europäischen, historischen Kategorien auch in juristischer Form zum Ausdruck bringen. Und da wo dies versucht und zuletzt auch wirklich erreicht wird, entsteht die eigentliche neue Gründungsuniversität.

Und hier ist es nun, wo die deutschen Universitäten ihr specifisches Merkmal im Unterschied von den andern Ländern empfangen.

Denn grade den neuen deutschen Universitäten fehlte das eine wesentliche Moment der alten europäischen Universitäten, die europäischen nationes. Von Italien, Frankreich und England kann kaum ein Studirender nach Deutschland; es war an und für sich umsonst, die alten nationes bei der Gründung dieser Universitäten künstlich zu einem Scheinleben erwecken zu wollen. Die universitas scholarium war daher hier gleich anfangs eine nationale, und gehörte nicht Europa, sondern dem eigenen Lande, und die Versuche, die alten vier nationes herzustellen, wie sie die Gründungen von Wien und Prag enthielten, erwiesen sich als wesenlos. Dagegen trat ein anderes, grade Deutschland eigenthümliches Element auf. Das war die Selbstherrlichkeit der deutschen Reichsstände, die sich aber doch noch immer als einheitliches Reich deutscher Nation erkannten. Nun haben wir gesehen, wie jeder dieser Reichsstände das Bedürfniß und die Ehre fühlte, in seinem Landesbildungswesen ein studium generale sive sublimius zu haben, während doch jener Selbstbildungsproceß das geistige Leben dieses Volkes als ein Ganzes umfaßte. So entstand der Gedanke, daß eben diese Gemeinschaft der selbständigen Reichsländer, die im deutschen Reiche erschien, auch im deutschen Bildungswesen ihren Ausdruck zu finden habe. Derselbe lebte eigentlich in jedem größeren und kleineren Reichslande wie in allen den studiis, deren Basis ja die gemeinsame Wissenschaft blieb. Daher war es natürlich daß nunmehr jedes jener studia generalia dahin trachtete, da sie doch keine europäische universitas sein konnten, für Deutschland das zu werden was jene für Europa gewesen waren, ein studium generale für das ganze deutsche Reich statt bloß für das eigene Land. Das ist die Wurzel aus welcher die deutsche Universität dieser ganzen Epoche entsprungen ist. Und die ganze Geschichte aller dieser deutschen Universitäten mit allen ihren Unklarheiten und Unfertigkeiten kehrt auf allen Punkten auf dieses Streben zurück, das man in allen betreffenden Documenten sich abspiegeln sieht. Der formale und juristische Begriff der deutschen Universität gegenüber dem studium generale sive gymnasium u. s. w. ist daher der einer deutschen Reichsuniversität.

Nun ist es klar genug, daß dieser Proceß weder ein an sich einfacher noch rasch vollzogener sein konnte, grade so wenig als die europäischen Universitäten sich zu ihrer Zeit einfach oder rasch zu bilden im Stande gewesen. Man muß vor allem in dem Studium der Quellen davon ausgehen, daß fast alle studia generalia das versucht haben, daß es aber nur einzelnen, und diesen nur successive gelungen ist, so daß der Begriff und das Recht einer deutschen Reichsuniversität erst mit dem 19. Jahrhundert, und eigentlich auch nur seit der Mitte

desselben sich verwirklicht hat. In der Verfolgung der Geschichte dieser Entwicklung nun scheiden sich zwei große Aufgaben. Die eine enthält die Geschichte der Idee dieser Reichsuniversitäten als der höchsten und freiesten Gemeinsamkeit der wissenschaftlichen und Lehr-Arbeit Deutschlands, und die können wir hier im Einzelnen nicht verfolgen; die zweite jedoch zeigt uns, wie dieser Proceß seine juristische Form findet. Und wenn jene an sich klar ist, so hat es dagegen eine außerordentliche Schwierigkeit, die Elemente und die beständig wechselnde Bewegung der letzteren auf ihre letzten Grundlagen zurückzuführen.

Dennoch müssen wir es versuchen, künftigen Arbeiten die genauere Untersuchung und Begründung überlassend.

Die Gründungsakte.

Während nämlich ein studium generale von jedem Landesherrn, ja von jeder Reichsstadt gegründet werden konnte, setzte nach damaligen Grundsätzen des weltlichen und kirchlichen Rechtes die Gründung einer „Universität" voraus, daß alle durch Besuch und Prüfung auf einer solchen Universität gewonnenen Rechte nur dann für das ganze Reich gelten konnten, wenn diese Geltung durch ein Privilegium des Kaisers als Reichsoberhaupts und des Pabstes als kirchlichen Oberhaupts förmlich anerkannt war. Erst durch diese zwei Privilegien wird aus der Landeshochschule — die oft Jahrhunderte ohne dieselben besteht und sie zum Theil erst im 18. Jahrhundert empfängt — eine eigentliche oder eine Reichsuniversität. Dem strengen Rechte nach bedarf daher jede Reichsuniversität drei Stiftungsurkunden, die landesherrliche, die päbstliche, und die kaiserliche. Die erste verleiht dem studium generale zwei Dinge, ihren selbständigen Besitz mit selbständiger Verwaltung desselben als die Basis ihrer materiellen, und die Gerichtsbarkeit über die scholares als die Basis ihrer juristischen Freiheit innerhalb des eigenen Landes. Die zweite verleiht demselben das Recht, daß die großen Principien der Lehrfreiheit, die Innocenz III. zunächst nur für die rein kirchliche schola aufgestellt, jetzt auch für „quaelibet licita facultas" gelten, und daß die regelmäßig erworbenen gradus für die gesammte Christenheit anerkannt werden sollen. Die dritte ist die eigentliche Erhebung zur Reichsuniversität durch die kaiserliche Verleihung daß die Rechte und gradus welche die neue Universität ertheilt, für alle Reichslande zu gelten haben. Jenes Recht des Pabstes fällt nun allerdings für die evangelischen Länder mit der Reformation weg, aber das Princip, daß erst das privilegium imperatoris ein studium generale zur Reichsuniversität erhebt, wird selbst zu einem Rechts-

begriff als ein regale majus des Kaisers, und bleibt bis zur Auflösung des Reiches anerkannt. Auf diese Weise ist es nun bei allen späteren Universitäten geschehen, daß von der ersten Stiftung eines studium generale bis zur schließlichen Erhebung zur eigentlichen universitas stets eine gewisse Zeit verfließen mußte, die oft recht lange dauerte, während welcher wie wir gesehen die Bezeichnungen des studium sive gymnasium, sive academia, sive universitas durch einander gebraucht werden, so daß bei jeder universitas das Jahr ihrer eigentlichen Gründung stets verschieden gesetzt wird, je nachdem man dieselbe auf die Jahreszahl des einzelnen „Privilegiums" zurückführt. So ist es bekanntlich selbst nach Reichlin-Meldegg noch immer bestritten ob die „Universität" Heidelberg 1346, 1348, 1354, 1355 oder 1376 als „gegründet" gilt. Denn schon 1346 stiftete Ruprecht ein studium; 1355 ward vom Pabste ein studium generale bewilligt, und nach Faltners Hist. Palat. (Cod. Dipl. 179—185) wurde erst das Privilegium der universitas nach dem Muster der Pariser Universität verliehen. Bei andern wie bei Greifswald ist das Jahr trotz Kosegartens genauer Untersuchung wohl überhaupt schwer zu fixiren; noch andere wie Bayreuth nennen sich Universitäten, obwohl ihre Gründer nur die Kirche und ihr Privilegium nur ein päbstliches war. Am klarsten ist das Verhältniß bei Prag, Wien und Tübingen. Der erste Blick auf den Unterschied dieser Gründungen zeigt nämlich, daß die Gründer in Prag und Wien eigentlich an die Herstellung einer europäischen Universität dachten, während speciell in Tübingen der Gedanke einer Landesuniversität zum Ausdruck gelangt. Die Geschichte von Prag und Wien aber, deren Einzelheiten uns hier nicht beschäftigen können, zeigt alsdann, daß es auch in Deutschland nicht mehr möglich war, europäische Universitäten zu gründen, sondern daß jene großen Lehrkörper nach einem rasch vorübergehenden Versuche zu Reichsuniversitäten herabgehen, während wie Tübingen so auch die andern tüchtigen Landeslehrkörper ohne alle Rücksicht auf ihr formales Recht sich zu Reichsuniversitäten allmählig erheben, unter ihnen vor allem Heidelberg; diejenigen aber die das aus irgend einem Grunde nicht vermögen (Bayreuth, Bamberg, im Anfang auch Halle, andere) bleiben in dem Stadium bloßer höherer Gymnasien. Dabei hat dann begreiflicher Weise jede dieser Körperschaften wieder ihren eigenen Entwicklungsgang; der Name unter dem sie vorkommen, ist ganz irrelevant. Im allgemeinen aber ist es doch erst das 16. und noch mehr das 17. Jahrhundert in welchem dieser Proceß seine schließliche Gestalt empfängt. Uns müssen dafür einzelne Beispiele genügen. Wir beginnen mit Prag wo der Landesherr zugleich Kaiser ist. Hier fällt das specielle landesherrliche Privilegium mit dem

kaiserlichen zusammen, und die päbstlichen Stiftungsbullen treten allein neben der kaiserlichen auf. Dabei ist die päbstliche Bulle vom 25. Jan. 1347 für das Verhältniß des päbstlichen zum kaiserlich-landesherrlichen Privilegium höchst bezeichnend. Der Pabst erhebt das bisherige studium particulare zu einem generale studium, weil ein solches in Böhmen „multis aliis eidem regno finitimis regionibus atque terris — non haberetur." Dieses studium generale soll in qualibet licita facultate gehalten werden; dem Erzbischof von Prag sollen die Candidaten der Magister- und Doctorenwürde von den magistris illius facultatis, in qua examinatio fuerit facienda, präsentirt werden; dann beruft der Erzbischof alle doctores und magistri in eadem facultate, ibi actu regentes, läßt dann den Candidaten per se vel per alium examiniren; wenn dann der letztere honorem vel titulum magistralem empfangen hat, so soll vermöge dieses Privilegiums der Creirte „ohne weitere Prüfung sowie ohne besondere Genehmigung das Recht haben, allenthalben wo irgend ein studium generale besteht, zu dociren und eine eigene Schule zu errichten" (ex tunc absque examine et approbatione alia regendi et docendi — ubicumque — tum dictae civitatis quam quorumlibet aliorum locorum seu generalium studiorum — liberum habeat facultatem). Das Privilegium des Kaisers dagegen vom 7. April 1348 ist zugleich ein landesherrliches Privilegium oder eine eigentliche „Stiftung", indem dasselbe und zwar unter Mitwirkung der böhmischen Landstände der neuen Schule die Krongüter zuwies, welche die Grundlagen der Universität bilden sollten (authoritate Regia, Nobis Heredibus et Successoribus nostris) und die er dann im folgenden Jahre als römischer König (14. Jan.) bestätigte. In Wien waren Gründung und Stiftung wieder anders. Rudolf der Stifter, obwohl Schwiegersohn des Kaisers, trat dennoch mit der Gründung der Wiener Universität der Prager so direct entgegen, daß Pabst Urban V. es nicht wagte, in seiner Bulle dem Wiener studium generale gleich das Recht für „qualibet licita facultas" zu verleihen, sondern seine Erlaubniß bloß auf die drei weltlichen facultates beschränkte (18. Juni 1365). So geschah es, daß Wien noch einer zweiten Gründung bedurfte um ein vollständiges studium generale zu werden und die theologische Facultät zu empfangen, und diese letztere stammt dann von Herzog Albrecht, der den Pabst dazu bestimmte durch die Bulle vom 20. Febr. 1384 auch die theologische Facultät zuzulassen. Einen ganz andern Charakter hat die Gründung der ersten eigentlichen Landesuniversität in Tübingen. Hier beginnt die Gründung mit dem landesherrlichen „Freiheitsbrief" vom Herzog Eberhard von 1477, welcher (s. A. Fr. Böks Gesch. d. Univ. Tübingen v. 1774

S. 23) die neue Anstalt einmal „In Unserem Studio zu Tübingen“ nennt und gleich nachher (S. 26) von dem „Rector der Universität“ spricht. Dann folgt die päbstliche Bulle (ib. p. 9), in welcher Pabst Sixtus sagt: „non est aliquae Universitas studii generalis“ — offenbar der Nachklang der Idee der „Universitas magistrorum et scholarium“; und endlich kommt, und zwar erst 1484, die kaiserliche Bestätigung, die grade hier dadurch beachtenswerth ist daß sie das oben erwähnte Princip derselben am klarsten ausdrückt; nach diesem kaiserlichen Privilegium sollen die dem studium verliehenen Rechte für ganz Deutschland gelten: „Imperatores jus et autoritatem dederunt in praefatis scolis — ipsorum Auditores dignitatibus, honoribus et gradibus in eisdem sublimari faciant“. — Aehnlich war die Entstehung der Universität der Reichsstadt Nürnberg, in Altorf. Altorf hat zwei Privilegien von den deutschen Kaisern; was Tübingen auf einmal bekam, hat Altorf erst successive erzielt. Das erste Privilegium von Rudolf II. geht dahin, daß das ursprüngliche „Ludus literarius sive Schola particularis in oppido Altorf“ jetzt das Recht haben solle durch „Rector, Visitatores et Professores ejusdem facultatis promovendi in Baccalaureos et Magistros artium et Philosophiae“ auszuüben, welche Würden dann allgemeine Gültigkeit besitzen sollen, wie bei allen „in studiis privilegiatis promotis“; dies Privilegium ist von 1578. Die Schule selbst heißt in demselben Diplom bald studium, bald gymnasium, bald „Universalis Academia“. Das folgende von Leopold 1694 gibt dann dieser Académia, welche das Diplom wieder „Gymnasium Academicum sive Universitatem“ nennt, das Recht, auch Doctoren zu creiren „quin etiam Poetas Laureatos“, die dann als solche „in omnibus locis et terris quin etiam Tribunalibus, Judiciis et Consistoriis Sacri Romani Imperii“ gelten, und dabei das Recht haben sollen „judicandi, de jure respondendi, legundi, docendi“ (s. oben). Das ist der, allerdings erst im 17. Jahrhundert juristisch formulirte Begriff der deutschen Reichsuniversität; und dieser Rechtsbegriff war keineswegs ohne Bedeutung, denn noch 1390 hatte die Prager Facultas Artium in ihren statutis (herausgegeben 1804) die Bedingungen „de receptione Baccalaurei vel Magistri altrius Universitatis“ sehr genau bestimmt und damit den Grund zu dem gelegt was heute noch das Recht und die Ordnung der habilitatio et nostrificatio genannt wird. Es würde nun leicht sein, hier noch eine Menge ähnlicher Beispiele hinzuzufügen; wir meinen aber es solle die Aufgabe einer speciellen Arbeit sein, nach den obigen Gesichtspunkten einmal die ganze Gründungsepoche der deutschen Universitäten zusammenzustellen. Es würde sich dann auch im Einzelnen

das ergeben was wir hier im Ganzen kurz angedeutet haben, daß der alte Begriff der universitas magistrorum et scholarium verschwunden ist, daß das Wort Universität bereits beginnt etwas anderes zu bedeuten, ohne daß man selbst noch im 16. Jahrhundert sich über den Sinn des Wortes recht einig ist; daß aber grade in dieser Unsicherheit der Charakter des Ueberganges zu der höheren Auffassung gegeben ist, welche die folgenden Jahrhunderte bringen.

Dasselbe nun zeigt sich auch wenn man zum Schluß auf das einen Blick wirft, was den inneren Organismus der Lehrkörper und die privilegirten Rechte derselben ausmacht.

Die Lehrkörper und ihre Statuta, die Universität und ihre Privilegia.

Ebenso unsicher und unfertig wie über den Rechtsbegriff der Universität als Ganzes war nun natürlich diese Zeit auch über die Elemente der inneren Organisation und über den Inhalt der Privilegien welche die neue Universität bilden sollen. Auch hier läßt sich der Gang der Dinge im Ganzen unschwer übersehen; die Ausführung im Einzelnen dürfen wir an dieser Stelle nicht geben. Meiners hat dabei sehr viel Material ohne Beherrschung des Stoffes; die einzelnen Geschichten der Universitäten geben uns das Bild der Einzelentwicklung mit oft ziemlich werthlosem, immer aber höchst reichem Detail, aber beschränken sich auf die eigene Universität, ohne die Gesammtentwicklung Europas im Auge zu behalten.

Der Gesammtcharakter dessen was hierher gehört, besteht nämlich, wie es sich aus dem ganzen Standpunkt der deutschen Universitätsgeschichte ergibt, in einer, sich fast in jeder Universität wiederholenden Vereinigung des europäischen Standpunktes für die Organisation und die Privilegien mit dem örtlichen des einzelnen Landes. Man kann sagen daß die Idee der freien, die Lehre selbstverwaltenden Facultäten auf der einen Seite, der Grundsatz der eigenen Gerichtsbarkeit über alle der Universität Angehörigen auf der andern das europäische Element dieses Theiles der Gründungen ist, während die positive Gestalt dieser Ordnungen, die Zahl und die Berechtigung der Facultäten, der Umfang der Gerichtsbarkeit und das Recht der entstehenden Oberaufsicht des Staates das territoriale Element in demselben enthalten. Grade hier ist es, wo jede Universität den Stoff ihrer eigenen Geschichte findet, und wo die Variationen, die wir noch gar nicht alle kennen und übersehen, ihr höheres Interesse zuletzt nur darin finden, daß man sie auf jene allgemeinsten Principien wieder zurückführt. Für unsern Zweck muß es genügen, diesen letzteren Weg hier nur anzudeuten.

Was zuerst die Facultäten betrifft, so lagen in der historischen Entwicklung des Universitätswesens zwei Dinge, welche aus der Gestalt der alten europäischen Universitäten in die neue Zeit herüberragten. Das eine war das Princip der **Freiheit** der Wissenschaft, und das gelangte zum Ausdruck in dem Rechte der Facultäten, **ihre eigenen statuta zu machen.** Das zweite Princip war in dem Rechte ausgedrückt, auf Grundlage von öffentlichen Prüfungen die drei **gradus academici**, das Baccalaureat, das Licentiat und das Doctorat, mit Gültigkeit nicht bloß für die gelehrte Welt, sondern auch für das gesammte öffentliche Rechtsleben zu verleihen (s. o. Altdorf). Diese Rechte nun hat das deutsche Universitätswesen gleich bei seiner Gründungsepoche fast unbeschränkt aufgenommen; erst das verfassungsmäßige Universitätswesen hat sie unter die grundsätzliche Genehmigung des Ministeriums gestellt. Für unsere Aufgabe ist nun natürlich das erstere von beiden Rechten das bei weitem wichtigere; aber leider entbehren wir selbst in den eingehendsten Einzelgeschichten einer genauen zielbewußten Beachtung grade dieser wissenschaftlichen Selbstverwaltung. Daß solche statuta dagewesen, sehen wir in Prag, Wien und anderen Universitäten; allein von den meisten wissen wir darüber so gut als nichts; hier ist noch ein großes Gebiet unserer Bildungsgeschichte erst zu entdecken. Der letzte Grund aber, weßhalb das alles so wenig beachtet ist, liegt nun offenbar darin, daß die **vier historisch entstandenen Facultäten** in den neuen Gründungen zwar als höchst wünschenswerth und als die eigentliche Erfüllung der Universität anerkannt wurden, daß man dieselben aber weder in ihrem rechten Zusammenhang verstand, noch auch überhaupt vier Facultäten, und noch weniger vier Decane für die Errichtung einer Universität **für nothwendig erachtete.** Und wir meinen, daß grade hier der Punkt liegt, um dessentwillen die deutschen Universitäten, als Ganzes genommen, sich einerseits langsam aus den Gymnasien heraus entwickeln konnten, andrerseits Jahrhunderte lang unfähig blieben, europäische Universitäten von dem historischen Range der alten zu werden. Während nämlich die letzteren, wenn auch oft erst langsam, ihre universitas magistrorum nicht für vollständig hielten so lange sie nicht die vier Facultäten je mit ihrer Organisation und ihren statutis und decanis enthielten, sehen wir trotz der landesherrlichen Gründung dennoch die deutschen Universitäten den ganzen ursprünglichen Bildungsproceß der französischen und italienischen universitates für ihre Lehrkörper wiederholen; sie bilden eben nirgends unmittelbar durch die Gründung, sondern erst langsam durch sich selber ihre Facultäten zur Universität aus. Das erklärt sich wenn man erinnert, daß sie überhaupt ja nicht als universitas, sondern nur als studium generale und su-

blimius gegründet wurden, und dafür allerdings nicht aller Facultäten bedurften. So ist es in dem Ursprung des deutschen Universitätswesens geschehen, daß grade wie bei dem historischen Entstehen der europäischen Universitäten deutsche universitates entstanden mit zwei, drei und vier Facultäten, und daß man sich wegen Mangels an Lehrern unter einer facultas bald ein bloß theoretisches Gebiet der Lehre, bald einen selbständigen Organismus des Lehrkörpers dachte. Hier ist es, wo eine sehr langsame, zum Theil ganze Jahrhunderte umfassende Geschichte der inneren Ordnung der Universitäten sich ausbreitet. Das Bild das die Universitäten in dieser Hinsicht bieten, ist daher ein für unsere Anschauung oft durchaus fremdartiges. So hatte Prag vier Facultäten, Wien dagegen zwanzig Jahre lang nur drei; von andern wissen wir überhaupt nicht, ob sie eigentliche Facultäten gehabt haben. Denn auch das was man sich unter dem Ausdruck selber dachte, war ebenso unklar wie der Begriff der universitas. So heißt es bei der Gründung von Würzburg (Wegele S. 81) „in artibus, philosophia, theologia, juribus" (canonicum und leges), „physica et medicina et aliis disciplinis ac facultatibus"; von Insbruck gibt Probst an, daß bei der Erhebung der schola zum studium generale die quaelibet licita facultas nur die literae, linguae, artes, philosophia et theologia vorhanden gewesen (1560); für die Medicin war nur ein Professor da; die Artistenfacultät bildete sich vielfach wie in Prag (das Carolinum, etwas ähnliches wie die Sorbonne) und Ingolstadt theils aus den alten gestifteten collegiis, theils aus denen, welche überhaupt die humaniora studirten, so daß uns Prantl von zwei facultates erzählt, den antiquis und modernis; in Tübingen war, wohl nach italienischem Muster, die facultas artium die Hauptfacultät, und wurde vielfach „nach der allgemeinen damaligen Lage der Universitäten als der eigentliche Mittelpunkt der ganzen Anstalt angesehen" (Prantl S. 121). Wieder anders war es in Witemberg (Academicae Witebergensis Leges quae bis quotannis publici recitantur, 1546, 4, wo schon die landesherrliche Universitätsordnung neben den statutis erscheint, was mit dem 17. Jahrhundert allgemein wird): Witemberg hatte nur zwei Facultäten, das collegium facultatis theologiae und das collegium liberalium artium, quas philosophia continet. Darin erscheinen zehn „lectores" (nicht professores) linguarum et philosophiae, zwei für Dialektik und Rhetorik, zwei für Mathematik, zwei für die (höhere) lingua latina, Poetas und Ciceronem, ein paedagogus für die lateinische Grammatik bis Terenz, ein physicus (aristotelische Physik), ein lector hebraicae linguae, und ein lector graecae linguae. Dem Witemberger Vorbild folgte Straßburg, bei dem der eigentliche Unterschied

der Universität von Gymnasium und Akademie durch niemand geringeren als Sturm selber drastisch bezeichnet wird (1566). Die schola genügte den scholares vor allem darum nicht, weil „wenn sie schon lang hie bleiben, so seien sie doch nicht so gut als uff den Universitäten die Studenten, sondern werden gezwungen, da sie an solche Ort geschickt werden, sich wie Bachchanten und Schützen allererst deponiren zu lassen“ (Schriker S. 12). Sturm forderte daher zunächst nur eine academia, wobei er zwar ausdrücklich versichern mußte „daß man dieses Ansuchen und untertenig bitten umb gemeldte Gerechtigkeit (der Akademie, s. o.) nit dahin verstehen solle, als begerten wir ein rechte und vollkommene Hochschule in den obersten Facultäten, daß wir Recht haben sollen, Doctores der heiligen Schrift, der weltlichen Rechten und der Medicin zu machen“. Hier liegt der Unterschied zwischen academia und universitas schließlich nur in dem Promotionsrecht. So wird es wohl schwer sein, sich für dies anfängliche Facultätswesen ein klares, gemeingültiges Bild herzustellen, um so mehr als die Zahl der Lehrer beständig wechselt. Ebenso unbestimmt war die Vorstellung von den Privilegien und Rechten bei den einzelnen Universitäten. Allerdings stand es fest, daß nach dem großen Vorbilde der europäischen Universitäten ein solches studium generale ohne eine eigene, von der Ortsgerichtsbarkeit geschiedene selbständige Jurisdiction nicht gedacht werden konnte; allein, und hier tritt das Moment der Landesuniversität in seiner Bedeutung auf, diese Jurisdiction konnte weder der Pabst noch der Kaiser in den deutschen Territorien gewähren, sondern sie mußte von dem Landesherrn verliehen werden. Es ist nicht schwer, auch in dem Gange dieser Dinge die zwei Elemente zu unterscheiden die wir oben als das europäische und das landesherrliche in den deutschen Universitätsgründungen bezeichnet haben. Das erste enthält in Beziehung auf Gerichtsbarkeit und Vorrechte der Universität den Versuch, nach dem Muster der italienischen und französischen Universitäten die Organisation derselben auf den Unterschied der universitas magistrorum et scholarium herzustellen, und in diesem Sinne die „vier nationes“ derselben mit Procurator, Rector und Rectorswahl einzuführen. Die beiden ältesten Reichsuniversitäten in Prag und Wien, dem 14. Jahrhundert angehörend, beruhen auf diesem Gedanken. So spricht der Wiener päbstliche Stiftungsbrief von 1365 von dem „studio generali in villa sua Viennensi et universitate docentium et studentium“, deren „privilegia et libertates“ bestätigt werden (Kink II, 2). Allein da dies deutsche Reich denn doch keine nationes hatte, so wird es mit dem 15. Jahrhundert klar, daß die universitas scholarium gar nicht mehr die der alten Universitäten ist, sondern in sich ein Ganzes vor gleicher Nationalität

bildet. Fast komisch wäre es gewesen in Tübingen oder Altorf oder Ingolstadt von vier „nationes“ zu reden. Der Begriff und das Recht der nationes verschwinden daher man möchte sagen stillschweigend aus den Gründungen, mit ihnen auch das Wort „scholaris“, und an seine Stelle tritt der „studens“ Ciceros. Die Folge ist, daß damit auch jene volle Gerichtsbarkeit der beiden universitates in der neuen Universität aufhört, und von einer universitas scholarium und ihren Rechten gegenüber der universitas magistrorum keine Rede mehr ist. Dafür aber beginnen die deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts in dieser Beziehung bei demselben Punkte, auf welchem in Frankreich und Italien jener Grundsatz der beiden universitates in der Universität sich aufzulösen anfängt. Was sich, wie wir früher gesehen, dort allmählig als Schluß der ganzen Entwicklung ergibt, bildet hier den Anfang des neuen Universitätswesens in seiner rechtlichen Ordnung. Die Selbständigkeit der scholares geht auf in der Unterordnung aller studentes unter die facultates; von einem Rechte der Selbstverwaltung der nationes ist schon im 15. Jahrhundert keine Rede mehr; die Universität ist, wie jedes studium generale, für die entstehende staatliche Verwaltung ein einheitlicher Verwaltungskörper, dessen organische Grundlage das Decanat, und dessen Haupt der Rector ist, der jetzt nichts mehr mit nationes zu thun hat, sondern unter dem gleichmäßig alle studentes stehen. Damit ändert sich auch die Gerichtsverfassung. Die Universität ist jetzt ein einheitlicher Gerichtskörper, in welchem Senat und Rectoren sowohl an die Stelle der Jurisdiction der nationes als an die des magister regens treten, mit selbständiger Competenz, deren Gränzen man nun, aber immer örtlich festzustellen sucht. Allein wenn man diese Documente durchgeht, so sieht man wie höchst unklar sowohl die landesherrlichen Stifter, als die diese Privilegien bestätigenden Kaiser und Päbste auch über das eigentlich innere Recht der alten Universitäten gewesen sein müssen. Sie hatten offenbar nur eine dunkle Ahnung von demselben, aber zugleich das Gefühl, daß das Wesen der Universität neben der wissenschaftlichen auch einer, der ganzen historischen Entwicklung entsprechenden juristischen Freiheit bedürfe, ohne dabei jedoch, wie bei den europäischen Universitäten, die oberste landesherrliche Gerichtsbarkeit oder ihre Polizeigewalt ganz aufgeben zu wollen. Wie sich dies verschieden an den verschiedenen Universitäten gestaltete und wie dabei auch ganz bestimmte einzelne Fragen, wesentlich die über die Competenz des Senats in peinlichen Sachen, Gegenstand vielfachen Streites wurden, bis erst mit dem 19. Jahrhundert der Rest dieser ursprünglich internationalen Jurisdiction verschwindet und nur noch das Gebiet der akademischen Disciplin übrig bleibt, hat Meiners an vielen in-

structiven Beispielen gezeigt. Allein in der Gründungsepoche ist sich weder die landesherrliche noch die kaiserliche Gewalt über dieses Verhältniß klar. Man vermochte es weder unberührt zu lassen, noch konnte oder wollte man es erschöpfen. So gerieth man auf den Ausweg, der für das Privilegienprincip der Universitäten dieser Zeit charakteristisch ist. Man verlieh in den Privilegien der neuen Universitäten einfach alle Rechte der alten französischen und italienischen Universität, ohne sich eigentlich um den Inhalt derselben viel zu kümmern. So gibt Karl IV. in seinem Stiftungsbriefe dem Prager studium generale die „Salva Guardia und libertates omnes quibus tam in Parisiensi, quam in Bononiensi studiis — utuntur"; diesem Beispiele folgen andere Stiftungen; bezeichnend ist auch für den Begriff der Universitäten die Erneuerung des Würzburger Privilegiums von 1575 (Wegele I, 85). Verleihung der Privilegien „studii Bononiensis ac Parisiensis ac aliarum tam Italiae quam Galliae universitatum"; in Baireuth lautete dagegen die Verleihung „cum iisdem privilegiis quibus — Universitas Halensis in Saxonia potitur" (1603). Wir meinen daß für unseren Zweck diese Andeutungen genügen; es ist offenbar daß die Verleihenden gar keine Vorstellung von dem Rechte jener Universitäten hatten, sondern daß vielmehr diese ganze Gründungsepoche von dem Gefühle durchdrungen ist, daß die Ordnung der neuen Universitäten sich schon durch sich selber herausbilden werde. Und sie hatte darin vollkommen Recht. Die Stellung des Rectors, der procuratores, des Kanzlers, der Facultäten mit ihren statutis, des studens bildet sich mit örtlicher Modification auf allen Punkten verschieden heraus; allein grade dadurch tritt das eine Moment immer mehr in den Vordergrund, daß die Staatsgewalt welche die Universität sei es nun unter diesem oder unter jenem Namen gegründet, sich selbst als das höchste oberaufsehende Organ setzt. Die vorliegende Epoche des Ueberganges zeigt uns deutlich die Elemente welche die nun kommende Geschichte des neuen Universitätswesens zu beherrschen bestimmt sind; die Staatsgewalt fügt man kann fast sagen unwillkürlich und halb unbewußt die Universitäten in den großen Organismus ihres werdenden staatlichen Bildungswesens als Haupt desselben hinein, und macht aus den ständischen Körpern allmählig Staatsanstalten, soweit es Verwaltung und Jurisdiction betrifft; dagegen läßt sie mit richtigem Verständniß das Gebiet der freien Wissenschaft und damit die alte europäische Autonomie der Facultäten in Bildung und Lehre unberührt; die Gründungen nehmen das als so selbstverständlich an, daß sie gar nicht darüber reden; sie haben nirgends in ihnen das Recht angetastet, die Freiheit der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung selbst zu ver-

walten. Wenn mithin bis dahin die Universitäten der höchste Ausdruck der ständischen Bildung gewesen, so werden sie von jetzt an die Träger und Häupter der freien und allgemeinen staatsbürgerlichen Selbstbildung in den Völkern Europas. Und das ist es, was im 15. Jahrhundert mit den deutschen Universitäten beginnt.

Das, meinen wir, sei der Charakter und die Aufgabe des Eintretens des deutschen Universitätswesens in die Geschichte des europäischen Bildungswesens. Und darum kann auch diese nicht geschieden werden ohne den Charakter des zweiten Factors dieses europäischen Selbstbildungswesens, der deutschen Volksschule.

Der Beginn des neuen Schulwesens.

Die Doppelgestalt der Schule. Die lateinische Schule und das Wesen der Volksschule.

Indem wir jetzt von den Universitäten zu ihrem großen Correlat, dem neuen Schulwesen übergehen, bedarf es wohl kaum der Hinweisung daß jede Darstellung hier genau in derselben Lage ist wie bei den ersteren. In der Zeit von der wir reden ist noch nichts fertig und klar. Ebenso wenig wie es einen in sich geschlossenen Rechtsbegriff oder eine feste Function der Universitäten gibt, ebenso wenig kann man von einem Schulwesen schon jetzt reden. Die alte Schule löst sich auf, die neue ist noch nicht da. Auch hier muß man festhalten, daß wir eben den Uebergang von einer Zeit zu einer andern vor Augen haben.

Wir glauben deßhalb daß die Mängel der betreffenden Bearbeitungen der Geschichte des Schulwesens in zwei Gründen liegen. Zuerst hat man nicht immer klar herausgehoben, daß dies Schulwesen doch zuletzt nur in seiner lebendigen Verbindung mit der gesammten wissenschaftlichen und Selbstbildung gedacht werden muß, und zweitens daß es vermöge der ganzen bisherigen Entwicklung nicht richtig ist seit dem 15. Jahrhundert noch von einem Schulwesen zu reden. Sondern das ist der Grundzug dieser neuen Epoche des letzteren, daß es von jetzt an zwei Grundgestalten des Schulwesens gibt, und zwar in dem Sinne, daß die erstere doch zuletzt nur in einer allerdings durchgreifenden Reform der alten karolingischen Schulordnung besteht, während die zweite ein ganz neues, selbständiges, und zwar specifisch dem deutschen Volke eigenthümliches Schulwesen enthält. Das ist die Volksschule. Sie ist in Grundlage, Umfang, Inhalt, Gestalt und daher auch in ihrer Geschichte so wesentlich von der ersteren verschieden, und will deßhalb auch so ganz anders verstanden und beobachtet werden, daß wir schon

für die vorliegende Zeit uns an den, selbst den folgenden Jahrhunderten, ja auch vielfältig der Gegenwart etwas fremden Gedanken festhalten müssen, daß sowie überhaupt der specifische Begriff der Volksschule in Europa auftritt, diese Volksschule es ist welche von da an weit wichtiger für die geistige Entwicklung wird als alle Universitäten, Gymnasien und gelehrte Literatur. Mit dem 15. Jahrhundert beginnt die Zeit, in welcher die wissenschaftlichen Werke und Wirkungen bei allen Völkern Europas ungefähr in gleichem Range stehen; der Unterschied der Staaten und Völker dagegen liegt von jetzt an grade im Volksschulwesen, und so groß ist die Bedeutung desselben, daß nunmehr der Platz eines jeden Volkes in der Weltgeschichte nicht mehr in den Leistungen seiner Gelehrten, sondern in der Breite und Höhe seines Volksschulwesens gegeben ist. Denn während die Wissenschaft an sich und selbst die Kunst europäisch bleiben, ist das Volsschulwesen national. Während jene in allen Ländern ihren stets im wesentlichen gleichartigen Weg geht, gibt es in gar keinem Lebensgebiet so tiefe Unterschiede als grade im Volksschulwesen. Ja man kann fast sagen, daß bei ihm die Vergleichung aufhört; in ihm erst entfaltet sich die ganze volle Kraft des arbeitenden Volksgeistes; es ist eine Bildungswelt für sich, die wie gar nichts anderes die Individualität des Volkscharakters zum Ausdruck bringt; und sowie man daher seit dem Beginn des 15. Jahrhunderts vom Schulwesen im allgemeinen redet, so ist, wie wir festhalten, der wahre Standpunkt schon von Anfang an verloren.

Wir müssen daher das, was mit dem 15. Jahrhundert sich langsam zu entwickeln beginnt und was dann eine wesentliche Grundlage der Geschichte der folgenden Zeit werden will, den wesentlichen Unterschied zwischen der Reform des alten Schulwesens und der eigentlichen Volksschule, schon hier so weit als möglich feststellen.

Jede Schule, lateinische oder Volksschule, hat die Aufgabe, den jungen Geist zur Aufnahme der gesammten Bildung, der Gesammtheit der gewonnenen geistigen Güter, fähig zu machen. Erscheint nun dem Volksleben diese Bildung selbst als eine große geistige Einheit, so wird auch das Schulwesen in allen seinen Formen und Thätigkeiten zuletzt eine Einheit sein, und damit als eine solche innerliche Einheit auch äußerlich von der öffentlichen Gewalt und ihrer Verwaltung aufgefaßt und behandelt werden. Erscheint sie aber nicht als eine solche, so wird es so viele Grundformen der Schule geben, als es selbständige Hauptgebiete der Bildung gibt, und jede dieser Grundformen wird an dem Princip festhalten, daß sie dem Ganzen des Volkslebens genüge, wenn sie sich selber und durch sich selber genügt.

Wirft man nunmehr einen Blick auf das bisherige gesammte Bil-

dungswesen des germanischen Europas zurück, so ergibt sich daß das letztere seit Karl dem Großen nur ein Bildungsgebiet für alle Völker anerkannte. Das war am kürzesten ausgedrückt die lateinische Bildung. Wir haben den tiefen Sinn und die weit über das bloße Schulsystem hinausgreifende Bedeutung dieser Auffassung jenes gewaltigen Menschen oben dargelegt; er war stark genug, für eine ganze Reihe von Jahrhunderten dem gesammten Unterrichtswesen von Europa den unvertilgbaren Stempel dieses Gedankens aufzuprägen. Allein aus den Gründen, deren Darstellung wir nicht wiederholen, ward diese lateinische Bildung zu einer ständischen Bildung. Die Entwicklung der Nationalitäten dagegen bereitet den Gedanken vor, daß es neben und über dieser ständischen Bildung noch eine andere gebe, die Volksbildung. Diese Volksbildung geht bis zum 15. Jahrhundert ihren Weg, aber sie bleibt vermöge der Verhältnisse des Völkerlebens eine Bildung des Individuums durch das Individuum. Mit dem 15. Jahrhundert dagegen tritt die Buchdruckerei auf. Mit ihr sprengt das Gesammtleben der Geister jede ständische Schranke; es gibt kein Wissen, kein Glauben, kein Urtheil, keine Kenntniß und Erfahrung mehr, die nicht jedem offen stände. Allerdings muß nun die individuelle Kraft im Volke darüber entscheiden, ob und wie weit der Einzelne an diesem Reichthum Theil zu nehmen vermag, und allerdings unterscheidet sich hier das, was wir den Volkscharakter nennen. Allein vermöge des Bücherdruckes ist das Mittel und die Bedingung dafür ein für alle Volkscharaktere gleichmäßig gegebenes. Der Einzelne muß lesen und schreiben können. Sowie daher die Selbstbildung der Völker sich durch ihre Bücher mit geistiger und gemeinsamer Substanz erfüllt, so ist Lesen und Schreiben nicht bloß mehr Lesen und Schreiben. Es ist jetzt Grundlage und Voraussetzung der Theilnahme an der allgemeinen Volksbildung und der selbstbildenden Arbeit derselben. Und hier ist es, wo das eigentliche Volksschulwesen seinen Inhalt und seine Bedeutung bekommt. Denn es kann jedes Volk dieses Lernen zu allen Zeiten dem Einzelnen überlassen; und so war es bei den Hellenen und Römern. Allein sowie die Germanen auftreten, wird das anders. Als Karl der Große sein Schulwesen über seine ganze Monarchie ausbreitete und den Unterricht zu einem inwohnenden Princip seiner Staatsidee machte, schien er nur seinen eigenen Gedanken auszudrücken. In Wahrheit aber war derselbe das Lebensprincip der germanischen Welt überhaupt. Jene Erfüllung des Einzelnen mit der gesammten Geisteswelt seines Volkes soll schon für ihn nicht der Willkür oder dem Zufall bei dem Einzelnen überlassen bleiben, wie in der alten Welt. Sie soll auch nicht, wie in dieser alten Welt, bloß die technische Bedingung für den einzelnen Beruf sein. Sie ist vielmehr

eine sittliche Pflicht des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft welcher er angehört, und daher eine staatliche Aufgabe der Gemeinschaft für alle Einzelnen, aus denen sie selber besteht. Und sowie es daher eine solche allgemeine Bildung als das große Resultat der arbeitenden Selbstbildung gibt, so hat jeder Einzelne das Recht, von der Gemeinschaft diejenigen Bedingungen zu fordern, durch welche er die Gesammtbildung des Volkes zu seiner eigenen machen kann, zugleich aber die Pflicht, diese Bedingungen sich auch zu erwerben. Wie er sterben und zahlen muß für diese Gemeinschaft, so muß er auch geistig für sie eintreten und lernen. Jene Bedingungen aber sind Lesen und Schreiben. Und derjenige große Organismus der in diesem Sinne aus dem sittlichen Wesen der Staatsidee hervorgeht und somit den Träger und Ausdruck dieses höchsten ethischen Princips des Staats in Grundlage und Thätigkeit bildet, nach welchem jeder Einzelne dasjenige lernen soll wodurch er an dem gesammten geistigen Leben selbstthätig Theil zu nehmen befähigt wird, ist das Volksschulwesen.

Sowie daher mit dem Buchdruck eine Volksbildung durch die selbstbildende Thätigkeit des Volkes entsteht, scheidet sich das Gebiet der geistigen Güter und der bildenden Arbeit in zwei große, wesentlich verschiedene Theile. Es gibt jetzt nicht mehr eine Bildung, sondern es gibt in Wahrheit zwei Bildungen. Und wie es somit zwei Bildungen gibt, gibt es nothwendig auch zwei Organisationen des Bildungswesens, und mithin auch zwei große Grundformen des Schulwesens. Gewiß hängen dieselben an sich auf das innigste unter einander zusammen, und sind am letzten Orte eins. Aber in dem historischen Gange der Dinge beginnt mit unserer Epoche die Scheidung, die in der Sache liegt, von der Gemeinschaft selber schon gefühlt zu werden, und man sieht wie sich das vorbereitet was dem gesammten Schulwesen unserer heutigen Zeit zum Grunde liegt. Der große Gedanke, daß die germanischen Völker das geistige Leben der alten Welt in sich aufzunehmen und wiederzuerwecken haben, bleibt, und nach wie vor ist diejenige Arbeit welche diese Aufgabe löst, die Wissenschaft. Aber neben ihn tritt der zweite, daß das Ergebniß der Verbindung des Geistes der alten Welt mit dem der neuen eben in dieser Wissenschaft nicht mehr Eigenthum eines einzelnen Standes, sondern des ganzen Volkes sein solle. Und als sich nun gleichzeitig aus den ständischen Körperschaften die Staaten zu bilden beginnen, und damit das dritte Element dieser Zeit entsteht, der Gedanke daß jeder Einzelne auch mit seiner erworbenen Wissenschaft dem werdenden Staatsleben zu dienen habe und so die erste Vorstellung von einem öffentlichen Berufe sich über die ständische Beschränkung auf die eigene Körperschaft erhebt, da empfängt die

wissenschaftliche Bildung ihren neuen Charakter. Sie wird zur Berufsbildung. Und so ist das was in dieser Uebergangsepoche sich vorbereitet das was wir jetzt alle besitzen und kennen, die große Doppelgestalt des Schulwesens, die Berufsbildungsschule, welche die classische Bildung jetzt speciell den Berufen zum Grunde zu legen anfängt anstatt daß dieselbe bisher als die einzige Grundlage der Bildung überhaupt betrachtet wurde, und die Volksschule, welche die neue Aufgabe hat, dem gesammten Volke ohne Unterschied des Berufes und Standes das Gebiet der allgemeinen Bildung zugänglich zu machen.

Aus dieser doppelten Natur der Schule folgt nun aber auch ein wesentlich verschiedenes Verhältniß derselben zur öffentlichen Gewalt, das mit dem 15. Jahrhundert zuerst auftritt um im 16. zu seiner ersten objectiven Geltung in Deutschland zu gelangen. Denn ganz Europa ist gewohnt, die wissenschaftliche Bildung in ihren Bildungskörpern sich selber zu überlassen. Sind die letzteren einmal hergestellt, so gehen sie jetzt ihren eigenen Weg. Allein die Volksschule vermag das nicht. Sie ist ihrem Wesen nach für das Ganze thätig und nicht mehr für die einzelnen Lebensberufe; sie muß daher Gegenstand der Sorge der Gemeinschaft sein und bleiben. Während daher die lateinischen Berufsschulen den corporativen Charakter der Universitäten mehr oder weniger behalten, vermag die Volksschule das nicht; sie ist von ihrem ersten Anfang an keine Körperschaft, sondern eine Anstalt. Damit erscheint das, was den Entwicklungsgang der beiden Gruppen von jetzt an charakterisirt. Die Berufsschule findet in Gegenstand und Methode ihren bestimmten Schlußpunkt in der höchsten Gewalt des Berufsbildungswesens, den Universitäten; Maß und Art dessen was sie lehrt wird von demjenigen bestimmt was die Universitäten von ihr fordern und für sie bestimmen; die alte schola, bis jetzt zugleich die Stätte der allgemeinen und der wissenschaftlichen Bildung, von der aus man je nach Belieben in die Universität oder in das öffentliche Leben eintreten konnte, wird jetzt die eigentliche Voraussetzung für die Universität und der Eintritt in die ganze große, noch immer Europa umfassende Welt der classischen Bildung, während andrerseits die Universität erkennt, daß auch sie ohne die schola ihre Aufgabe nicht erfüllen kann. So entsteht der Gedanke der von da an für die ganze Entwicklung der lateinischen schola grundlegend wird; die schola oder das alte studium wird zur Vorbildungsschule für die wissenschaftlichen Berufe. Damit empfängt diese Vorbildungsschule ihre ganz bestimmte, hochwichtige aber von jetzt an beschränkte Aufgabe. Denn alles was Wissenschaft heißt, ist noch immer die omnis latinitas; jene Vorbildungs-

schule ist daher jetzt im allmählig entstehenden Unterschied von der Volksschule die „lateinische Schule“. Die Volksschule dagegen hat zu ihrem letzten Inhalte die Theilnahme an der geistigen Selbstbildung des ganzen Volkes; sie soll dem Schüler nur das geben, womit er sich in dieser geistigen Welt überhaupt zurechtfinden und entwickeln kann; sie überläßt daher den Beruf sich selber, und kümmert sich nicht um seine Sprache; sie ruht auf der Kenntniß der Volkssprache, und beginnt mit ihr wie sie, wenigstens anfangs, auch mit ihr abschließt; sie ist die „deutsche Schule“. Und dem entsprechend sehen wir auf dieser Grundlage nunmehr schon in dieser Zeit die große Scheidung zwischen dem „lateinischen“ und dem „deutschen Schulwesen“ beginnen, noch unklar und unfertig, aber schon jetzt dazu bestimmt, die Geschichte des gesammten Schulwesens bis zum 19. Jahrhundert fast ausschließlich zu beherrschen. Wie das nun sich gestaltet hat, wird der folgende letzte Theil unserer Arbeit zeigen.

So sind nun jene verschieden. Allein eines haben sie gemein, was eben in dem Wesen einer Schule überhaupt liegt. Jede Schule wie *gesagt* wird bestimmt durch die Höhe und Tiefe der allgemeinen Bildung, welche sie verarbeitet. Entspricht eine Schule der letzteren nicht, so wird *die* Bildung selber nicht ruhen, bis sie dieselbe sich homogen gestaltet hat. Die Quelle der Geschichte der Schulen ist daher von jetzt an das Verständniß derjenigen Bildung, für welche sie bestimmt ist. Und dieser Satz wird nun der entscheidende für die Bewegung *im gesammten* Schulwesen, die mit dem 15. Jahrhundert beginnt. Die alte schola oder das studium ist noch ganz auf derselben Stufe *geblieben*, auf der sie durch die Gesetzgebung von Innocenz III. gestellt ward. Die classische Bildung aber ist durch den Humanismus so wesentlich *anders* geworden, daß zwischen ihr und dem gesammten Schulwesen eine fast unausfüllbare Kluft entstanden ist. Ebenso fängt der gebildete *Theil* des Volkes überhaupt an, sich an der entstehenden Literatur seine allgemeine Bildung zu erwerben. Damit beginnt in seinen ersten Anfängen das, was die Folgezeit charakterisirt. Jede der beiden Schulen oder Vorbildungsanstalten haben ihre eigene Geschichte; nicht eine, sondern zwei historische Bewegungen laufen von jetzt an neben einander, die erst das 19. Jahrhundert zusammenfaßt. Und in diesem Sinne muß man schon für das vorliegende Jahrhundert die zwei Gesichtspunkte scheiden, die wir jetzt am kürzesten als die beginnende Reform der lateinischen Schulen, aus denen das spätere systematische Gymnasialwesen, und als die beginnende deutsche Schule, aus der das spätere Volksschulwesen entspringt, bezeichnen können.

Die ersten Anfänge der Reform der alten scholae. Das lateinische Studium wird zur Vorbildungsschule.

Es ist wohl überflüssig, noch einmal auf den Verfall aller classischen Wissenschaft im gesammten kirchlichen Bildungswesen der alten scholae hier einzugehen. Das 14. Jahrhundert ist voll von Andeutungen darüber, daß das Lateinische, ja selbst daß das Lesen und Schreiben nicht einmal mehr für den geistlichen Stand als nothwendig erachtet wurde. „Noch im 14. und 15. Jahrhundert gab es Klöster," sagt Fr. Mich. Vierthaler in seiner höchst werthvollen aber wenig beachteten Schrift: Geschichte des Schulwesens und der Cultur in Salzburg (1804, S. 111. 112), „wie St. Peter in Salzburg, Kremsmünster u. a. m., in welchen Religiosen selbst es nicht einmal so weit gebracht hatten, daß sie lesen und schreiben konnten", wie es denn vorgeschrieben war daß die „clerici qui literas nesciunt" statt des Vorlesens von Psalmen fünfzigmal Ave Maria und das Pater noster hersagen mußten (1317), oder (1329) „jeder Clericus soll tres missas votivas lesen — illiterati tribus vicibus pater noster etc." War das ein Wunder wenn hohe Geistliche wie z. B. der Abt Heinrich zu Hildesheim überhaupt gar kein Latein verstanden? Wohl aber waren in den meisten solcher Klöster Schulen errichtet, ebenso an den meisten Kathedralen; man hielt formell die alte Ordnung von Innocenz aufrecht. Der Domscholasticus stand noch immer der schola vor; aber allerdings waren Gang und Inhalt seiner Lehre nach wie vor seiner Individualität ganz überlassen. Es wird daher wohl unthunlich bleiben, etwas genaues über alle diese scholae selbst in dieser Zeit zu sagen. Als ein höchst bezeichnendes Beispiel mag wohl gelten was Vierthaler darüber S. 103 ff. sagt, und die Beispiele von dem Latein dieser Zeit, wie es in den Klöstern und scholis geschrieben ward — wie z. B. ein Chronicon von 1349 über die Pest in Wien: „In Vienna decesserunt qualibet die duae vel tres librae hominum, et una die etiam quatuor librae, una die DCCCC et LX; in Patavia vero moriebantur qualibet die quinque vel sex solidi et una die IX solidi, una die CCC minus XXX homines" — u. s. f. Wie sich dabei der lateinische Unterricht gestaltete, wird man leicht begreifen. Die Lehrer, ohne alle Kenntniß der Quellen, waren froh, die Lehre zum Auswendiglernen von Schriften zu machen „die in der Form der gewöhnlichen Katechismen abgefaßt waren, und nichts als eine Reihe von Worten enthielten die durch Fragen und Antworten mit einander verbunden die Grammatik ersetzten". Diese Katechismen der Grammatik: Remigius, Donat, Cato, das Doctrinale in beständig neuen und immer trivialeren Bearbeitungen, haben wieder ihre

eigene, noch immer von keinem Fachmann bearbeitete Geschichte. Es ist bezeichnend, daß die ersten Vorgänger derselben fast alle aus dem 12. und 13. Jahrhundert stammen; das 14. hatte schon keine Kraft mehr, selbständige Werke hervorzubringen. Unter ihnen steht zuerst die des Remigius mit seinem Fundamentum scholarium und seiner „Regula puerorum et regule congruitatum mediocres" die noch im 15. Jahrhundert gedruckt vorlagen (Impressum Maguntie per Joannem Schoeffer. Vierthaler S. 107) und deren Anfang lautet:

Dominus: quae Pars?
Est nomen.
Quid est nomen?
Est pars orationis declinabilis cum casu, corpus aut rem proprie communiterve significans.
Unde dicitur nomen?
A notamine, sive a natione.
Quatuplex est nomen?
Duplex; substantivum et adjectivum. Substantivum est illud, cui proponitur unum articulare tantum, vel ad plus duo: ut hic liber, et hic et haec homo. Adjectivum est, quod variatur per tres diversas voces vel per tres articulos, ut probus, proba, probum — etc.

Dem Remigius folgte der Minorit Alexander a villa Dei (Dole in der Bretagne) der in seinem Doctrinale die Grammatik in Hexameter brachte. „Es verdrängte die Albernheiten des Mariminius und stellte dafür die seinigen hin." Das Rechnen hieß der „Computus" und bestand in der Ausrechnung der Fest- und Feiertage, für die der Magister Avianus eine Methode erfand nach welcher man den Sonnencyclus von 28 Jahren an den Fingern abzählen lehrte; diese Methode hieß der „Cisio Janus", der übrigens nicht bloß, wie Heppe meint, einer und derselbe war, da die Feiertage in den verschiedenen Diöcesen selbst verschieden waren. Vergl. die Literatur über den Computus bei Vierthaler S. 93. In ihm erschöpfte sich die Arithmetica und Astrologia; mit dem Cisio war alles gegeben, was der clericus von der Mathematik in der schola empfing; von einem Rechenunterricht in unserem Sinne war keine Rede; jener aber gehörte „zu den wichtigsten aber auch schwersten Wissenschaften des Priesters", da es für die Bestimmung der kirchlichen Feste an jedem Kalender, an jeder Kenntniß der Astronomie fehlte. Natürlich war dabei von einer Bildung des Volkes keine Rede. War es da zu verwundern, wenn das studium in einem Grade verwilderte, von dem wir kaum eine Vorstellung haben,

und daß in den sog. Schulen die selbst ungebildeten Lehrer die Kinder auf die roheste Weise behandelten, wie es uns Rechtmayer in seiner Braunschweigischen Kirchenhistorie I, 3, 282 erzählt, daß in den beiden Domschulen zu Braunschweig „der Bürger Kinder, die ohnedies wegen der Entlegenheit nicht alle dahin kommen konnten, übel gehalten, geschlagen und verrumpelt wurden" (S. Heppe, Schulwesen des Mittelalters S. 31), so daß der Rath der Stadt umsonst versuchte diese geistlichen Lehrer überhaupt davon abzuhalten „daß sie nachließen ihre Kinder so zu verunglimpfen" — „da doch die Jugend nichts lernte, weil sie selber nicht viel wußten"? Dabei kam alles auf den, der weltlichen Gewalt gänzlich entzogenen Rector an. War er tüchtig, so war die Schule gut; war er untüchtig, so war die Schule werthlos. Es mag im ganzen ein kläglicher Zustand gewesen sein; wir besitzen dafür ein Bild aus jener Zeit in der Autobiographie des Thomas Platter, die Vierthaler und nach ihm Raumer mittheilen. Es ist das die Zeit der vagantes, der fahrenden Schüler oder der Bacchanten, Bursche die aus einer schlechten Erziehung hinauslaufen in die weite Welt, alle möglichen unfläthigen Streiche machen, von Ort zu Ort ziehen, stehlen, betteln und unter dem Titel von scholares das Vagabundenthum und die gemeine Roheit von Stadt zu Stadt tragen. Es ist höchst unerquicklich, dabei zu verweilen. Und dennoch war der unverwüstliche Charakter des Volkes stark genug, selbst diese Zeit zu überdauern.

Denn während die alte karolingische Idee in dieser Weise in dem Systeme der kirchlichen Schulen des lateranensischen Concils schmählich zu Grunde ging, versucht allerdings der Humanismus, dessen Bedeutung somit ebenso sehr in seiner Erziehung als in seinem Unterricht zu finden ist, wesentlich in das Schulwesen einzugreifen. Wir haben den ersten Kampf einer gesunderen Auffassung, wie er von Holland und den fratres bonae voluntatis ausgeht, schon oben dargestellt. Allein alle diese Versuche bleiben länger als ein Jahrhundert nur das Verdienst Einzelner, und wenn es auch gewiß ist daß an sein Eindringen in die neuen Universitäten sich große Hoffnungen knüpften, und die Gründer dieser Lehrkörper fast allenthalben wie in Prag, Wien, Altorf, Erlangen, Tübingen und anderswo die scholae mit richtigem Blick unter die Universitäten stellten, so war hier doch wenig Hoffnung auf eine allgemeine Besserung. Da trat der Bücherdruck auf. Jetzt hatte jeder Gebildete die in jenen Schulen schon vergessenen Classiker selbst in der Hand, und sein eigenes Wissen mußte zum Maßstab für die Forderungen auch an die scholae werden. Wenn man sich ein praktisches Bild von dem machen will, was der Buchdruck für die Selbstbildung wirkte, so darf man wohl zu dem was wir oben über die Entwicklung der Literatur ihrem Inhalte

nach gesagt haben, eine Angabe hinzufügen über die ökonomische Unmöglichkeit einer selbstbildenden Arbeit, die uns den Preis der Bücher jener Zeit vergegenwärtigt. Als 1289 das Salzburger Capitel den Notar Heinrich auf die Universität Padua oder Bologna sandte um die Rechte zu studiren, vermachte derselbe für den Fall seines Todes dem Capitel folgende Bücher, bei denen glücklicher Weise der Preis hinzugesetzt ist:

I. Decretales magnae cum apparatu ordinario, constantes XII marcas argenti.
II. Summa Hostiensis constans argenti marcas VII.
III. Psalterium glossatum, et postillatum constans VI libras denariorum.
IV. Iheronymus super Davidem et lamentationes de grossa litera. Bonaventura super libros Sententiarum constans duas marcas argenti et dimid.
V. Apparatus Innocentii quarti super Decretales, et si Decretum apparaverit illud similiter legavit.

Wie war es bei so theuren Büchern möglich mit den Classikern selbst in den gebildeten Ständen bekannt zu werden? Und wie ganz anders ward es, als nunmehr nicht bloß diese Classiker, sondern auch die lebendigen und tapferen Schriften der Humanisten in jedes Haus Eingang fanden? Umsonst war es, daß Remigius, das Doctrinale, der Cato nun auch gedruckt wurden; die allgemeine Bildung die jetzt den Cicero und den Quinctilian selber besaß, mußte sich unwillig von jener verkommenen Methode abwenden; die Zeit der Entstehung des Buchdruckes wird zum Beginn einer neuen Zeit für die lateinische Schule. Und dieser Proceß, der im 16. Jahrhundert bestimmte Form annimmt, erscheint im 15. in den zwei Richtungen von denen wir die erste bereits bezeichnet haben, und die zweite sofort andeuten werden.

Die erste dieser Richtungen ist eben die Gründung jener studia generalia und sublimia, von der wir gesprochen. Man erkennt jetzt, was sie in Beziehung auf den Unterricht eigentlich bedeuten. Sie stellen gegenüber dem ganz unvollkommenen Unterricht der Kirchenschule oder des studium particulare das meistens in den collegiis betrieben ward, den Anfang eines höheren Unterrichts her, indem die Selbstbildung des Volkes, auf die jetzt allen zugänglichen Quellen gebaut, auch diesen Schulunterricht auf diese Quellen gründen will. Die Umgestaltung die damit beginnt ist eine tiefgehende; aber es ist nicht richtig, sie bloß durch ihre Beziehung zur Classicität erschöpfen zu wollen. Denn während in den alten Katechismen der Unterricht der scholae an und für sich

abgeschlossen und die sog. Grammatik ein reines Auswendiglernen ward, muß gegenüber den Classikern die Sprache selbst verstanden werden. Das Lernen der lateinischen Sprache wird mit dem Ende des 15. Jahrhunderts zum Lernen des Lernens. In ihr wird der Geist des Schülers selbstthätig. Jetzt erst entfaltet die Grammatik ihr wahres Wesen. Wir werden hier über dasselbe nicht reden; aber es ist klar daß erst das Grammatik im edleren Sinne des Wortes ist, in welcher in Declination, Conjugation und Syntax die Causalität zwischen dem lebendigen, wort- und satzbildenden Gedanken und der Sprache zur Anschauung gelangt. Das ist die Gränze auf welcher die Wissenschaft der Sprache entsteht. Und so erzeugt sich die eigentliche Sprachlehre als die Mutter der Lehre überhaupt. Noch ist zwar ihr Gebiet nur das Lateinische; das Griechische bleibt Ausnahme; aber das System das in der Sprachlehre liegt, wird allmählig zum Systeme des Unterrichtswesens überhaupt, indem die Stadien der Grammatik zu den Abtheilungen und Classen der Schule werden. Von diesem Punkte aus erzeugt sich statt des bloßen Unterschiedes der Lehrgegenstände, wie das Trivium und Quadrivium sie zum Grunde legen, das Classensystem der Vorbildung, und mit ihm erst das eigentliche Gymnasialwesen. Eine formale, äußere Gränze ist aber noch nicht da. Noch ist der Gedanke nicht durchgedrungen, daß dies Gymnasium wesentlich nur die Vorstufe für die Universität sein soll. Die Unklarheit in den Vorstellungen drückt sich aus in der Verwirrung der Namen, wie wir dieselben oben bezeichnet haben; vor allem ist man noch sehr weit entfernt von dem scheinbar so einfachen Grundsatz, daß die Absolvirung der Gymnasialbildung die Bedingung für den Eintritt in die Universität, die man sich ja selbst noch nicht klar zu denken weiß, sein soll. Aber die allgemeinere Kenntniß der Classiker bezwingt die alte Grammatik dahin, ein System zu werden, und mit ihr den Unterricht, sich systematisch zu gestalten. Damit legt schon das 15. Jahrhundert den Grund für das folgende. Die Lehre wird aus einer zufälligen Anordnung der Lehrgegenstände eine systematische Methode. Bis dahin hat nicht bloß die Epoche der Scholastik, sondern auch die des Humanismus sich zwar ernsthaft mit der Erziehung beschäftigt, aber über Gang und Aufgabe der Bildung, vor allem der Sprachbildung, und in Folge dessen über die Schule selbst haben beide wenig nachgedacht. Sowie die methodische Grammatik entsteht, wird das anders. Neben die Erziehungslehre tritt die Lehre vom Unterricht, und sie ist es, welche im folgenden Jahrhundert aus dem Lehrer den Schulmann gemacht hat, wobei man sich nur gegenwärtig halten muß, daß in jener Zeit das Wort „Pädagog“ noch ungeschieden sowohl den Erzieher als den Lehrer bedeutet. Das ist es was sich in diesem

Jahrhundert vorbereitet. Und damit beginnt die neue Epoche im Bildungswesen. Denn schon jetzt läßt sich der Gang der Dinge im ganzen übersehen. Noch ist nur die Latinität der Gegenstand der systematisch werdenden Vorbildung. Aus diesem Grunde besitzt auch das 16. Jahrhundert mit Ausnahme des christlichen Unterrichts noch keine Pädagogik der Volksschule, sondern nur der lateinischen Schule, wie wir sehen werden. Erst im 18. Jahrhundert gehen Methode und Schulmann von der Latinität auch auf die Muttersprache über, und so bildet sich dieser Entwicklungsgang zu dem großartigen Unterrichtswesen des 19. Jahrhunderts aus, dem keine andere Zeit hier ebenbürtig erscheint.

Dabei wird man sich das nicht so denken, als wäre das mit einemmale fertig, oder mit der obigen Bewegung schon damals erschöpft gewesen. Sondern es tritt grade im 15. Jahrhundert eine zweite an ihre Seite, gleichfalls unklar, unfertig, langsam die eigene Zukunft vorbereitend. Neben der höheren wissenschaftlichen Berufsbildung fordert die entstehende Selbstbildung ihr Recht auch in dem beginnenden Unterrichtswesen, und die Volksschule scheidet sich von der gelehrten Schule. Der Anfang dieser Scheidung, deren Tragweite man schon jetzt erkennt, gehört gleichfalls dem 15. Jahrhundert. Und mit der kurzen Darstellung auch dieser Seite des Ueberganges zur neuen Zeit wird dieser Theil unserer Arbeit schließen.

Die entstehende Volksschule.

Der Anfang der deutschen Schule neben der lateinischen. Die scholae inferiores, die Stadtschulen und das beginnende deutsche Schulwesen.

Jeder der die bisherige Darstellung verfolgt haben mag wird wohl einsehen, daß man sich bei der Entstehung der Volksschule in dieser Epoche weder die Vollziehung eines Volksschulgesetzes noch eigentliche Stiftungen oder Gründungen von solchen Schulen denken darf. Von um so größerem Interesse ist es, dem Proceß zuzuschauen mit dem sich die Vorstellung, die Aufgabe und das Recht eben dieser Volksschule mitten aus dem kirchlich-ständischen Schulwesen hinausarbeiten, dessen Bild wir seit Karl dem Großen zu verfolgen versuchten.

Als seit dem 12. Jahrhundert die karolingische Idee der Volksbildung eine päbstliche geworden war, ergaben sich die beiden Punkte, welche allmählig für die ganze Stellung der ständischen Kirche zum Volksunterricht entscheidend wurden, und in denen sie sich allerdings fast schon principiell von der urchristlichen Idee des Katechumenats unter-

schied. Der erste bestand darin daß die Latinität selbst nur im Dienste der Kirche Gegenstand des Unterrichts sein solle; der zweite war die daraus folgende Consequenz, daß auch nur die Kirche das Recht auf die Errichtung und den Unterricht aller Schulen besitzen dürfe. Ganz abgesehen nun von der Bildung der geistlichen Lehrer selbst war damit auch der Charakter des ersten Unterrichts in jenen scholis oder studiis particularibus, den Kathedral- oder Domschulen gegeben, von denen wir geredet haben. Nicht etwa bloß jede Classicität, sondern auch jeder eigentliche Unterricht war damit ausgeschlossen. Als ein sprechendes Beispiel für diesen Standpunkt führen wir hier nur den Unterrichtsplan der 1267 und 1293 zu Breslau errichteten scholae an, die als gestiftete collegia (s. o.) das Magdalenanum und das Elisabethanum hießen. Für sie vereinbarte der päbstliche Legat mit den Bischöfen folgenden Lehrcurs: 1) Donatus — natürlich in irgend einer mittelalterlichen Bearbeitung; 2) das Doctrinale; 3) das Symbolum apostolicum — was dabei gedacht und geboten worden sein mag, davon vermögen wir uns keine Vorstellung zu bilden; 4) septem psalm. poenit.; 5) Uebung der Kirchengesänge — alles bloß als Gegenstand des Auswendiglernens. Dann folgen, wohl als höhere Classe: 1) Catonis disticha (Cato moralisatus), 2) Eclogae Theoduli, 3) regulae pueriles (Schwarz, Gesch. d. Erziehung II, 179). Es ist das klare Bild der rein geistlichen Vorbereitung zum Kirchendienst; die gänzliche Entfremdung von jeder Volksbildung liegt offen vor. Was sollte der angehende Handwerker oder Kaufmann mit diesen Dingen anfangen? Daß dabei die lehrende und erziehende Function der Kanzel und ihrer Predigt nicht weniger verloren gehen mußte war die nothwendige Folge. Selbst das Christenthum war aus Schule und Kirche geschwunden; „des Leidens, Erlösens, Sterbens, Genugthuung und Begebens Christi wird gar geschwiegen und nur als eine Historia, wie des Ulysses Meerfahrt, gepredigt“ (Myconius, Historia reformationis, herausgegeben von Zyprian 1718, S. 3). Um die Erziehung und Lehre der Kinder kümmerte sich diese schola nicht. Offen durfte Melanchthon noch 1530 in seiner Apologie der Augsburgischen Confession Art VIII sagen: „Apud adversarios nulla prorsus est catechesis puerorum“; die Folge war, wie der hessische Chronist Lanze es schildert: „die Jugend also ist verführet worden, daß ihrer wenige mehr studirt haben, und sich daher gemeiniglich zu andern sitzenden Handwerkern begeben“; was auch Trithemius, der Heidelberger Humanist, in seinen Laudibus S. Annae bestätigt (Heppe, Schulwesen des Mittelalters 45), und es konnte dem gegenüber weder helfen, daß der Verfolger von Huß, der Doctor christianissimus Gerson, in ultramontaner Mystik dagegen

auftrat, noch auch nützten ein paar Formeln, womit sich die Kirche zufrieden stellte — „das kint soll den glouben und das pater noster lernen, so es sieben jar alt würde — kunnent sie das ave maria darzuo, dasz ist viel wunder guet“ (Berthold v. Regensburg, 1272, bei Heppe a. O.). Was Janssen über diese Zeit sagt, trägt zu sehr den Stempel seiner ultramontanen Tendenz, als daß er die Unchristlichkeit da gesucht hätte, wo sie wirklich entsprungen war. Alles das ertrugen die Völker lange Zeit; aber als sie anfingen sich ihre Selbstbildung zu gewinnen, und vor allem als die Bibel in Haus und Herd heimisch wurde, konnte ein solcher Zustand nicht genügen.

Wie sich nun gegen diese Verwahrlosung des unteren Unterrichts die Bewegung erhebt, welche wir als den Humanismus der Erziehung in der kurzen Geschichte der holländischen Schüler von Deventer bezeichnet haben, wird man sich wohl noch erinnern. Allein so bedeutend dieselbe auch ist, so hat man doch sehr unrecht, in ihr mit Cramer und anderen schon den Anfang der eigentlichen Volksschule zu sehen. Denn sie spaltet sich alsbald in zwei Richtungen, die ziemlich bestimmt außerhalb der letzteren laufen. Die eine ist die urchristliche welche die Erziehung und nicht die Bildung zu ihrer Aufgabe macht, und die ihr Haupt in Thomas a Kempis hat, aber dennoch nur für die lateinische Welt arbeitet; zwar erklärt es der bisherige Gang der Dinge, weßhalb die Imitatio Christi lateinisch geschrieben wurde, und erst später ihre Uebersetzer fand. Die andere ist die der lateinischen Gymnasiallehre, welche wie wir gesehen von Deventer ausgehend allerdings schon eine feste, immer aber doch lateinische Schulordnung anstrebt, aber nur örtlich wirkt, während ihr allgemeiner Einfluß namentlich von Heidelberg aus durch Wimpheling und Trithemius, wenn auch fast nur noch in Klagen über die Mängel der alten Schule, zur Erscheinung gelangt. Die Idee einer Bildung des Volkes durch seine eigene Muttersprache ist auch in dieser Anregung noch nicht durchgedrungen.

Trotz alledem erwacht schon im 13., noch mehr im 14. Jahrhundert das Bedürfniß im deutschen Volke, daß auch die niedersten Classen an der allgemeinen Bildung in anderer Weise Theil nehmen mögen, als in jenen geistlichen Standesschulen. Will man nun in den ersten Anfang dieser Bewegung, der natürlich höchst unklar ist, eine feste Gestalt bringen, an die sich dann die einzelnen höchst werthvollen Notizen, die Pfadfinder in diesem Theile der Geschichte, leicht verständlich anschließen, so muß man in derselben drei Richtungen unterscheiden, die schon im 15. Jahrhundert so weit sind, daß man das eigentliche Volksschulwesen sich zu seiner kommenden Selbständigkeit allmählig entwickeln sieht. Wir bezeichnen dieselben als die Erscheinung der scholae infe-

riores, das Auftreten der Stadtschulen, und den Beginn des selbständigen deutschen Unterrichtswesens.

Was die scholae inferiores betrifft, so müssen wir uns dieselben wohl als identisch mit dem Unterschiede denken den Vierthaler für Salzburg hinstellt (S. 113), der Scholae internae pro Monachis et Monachandis, und der Scholae externae pro secularibus Pueris. Es würde von hohem Interesse sein, den Lehrgang beider Schulen in ihrem Unterschiede von einander bestimmen zu können. Gewiß hat sich an vielen Orten schon im Mittelalter dieser Unterschied geltend gemacht, da er eigentlich ganz im Geiste des urchristlichen Katechumenates lag, und wir möchten glauben, daß sich grade aus ihm die eigentliche Stellung der Stadtschulen des 14. und 15. Jahrhunderts entwickelt hat, wie wir gleich sehen werden. Was in jenen scholis inferioribus eigentlich gelehrt worden ist, ist wenig bekannt. Die Hauptsache blieb wohl außer den gewöhnlichen Gebeten und Formeln das Anlernen des Rituals für die Chorknaben. Daß das der Bevölkerung in ihren besseren Classen nicht genügen konnte ist klar. Denn da die externae, welche „donec perveniant ad virilem aetatem — libertatem recedendi habebant“ (Stiftung von Parchhusen, Vierthaler S. 114), schließlich doch nicht alle Mönche oder Geistliche werden, und doch eine gewisse Bildung erwerben wollten, so sieht man die Knaben mit Uebergehung der scholae internae und ihrem etwas besseren Unterricht sich stellenweise an diese scholae externae herandrängen; so weist Vierthaler z. B. in St. Peter (Salzburg) allein 152 Schüler nach. Natürlich mußte nun in solchen Schulen gleichsam eine Doppelschule mit doppeltem Lehrgang entstehen, und mochte man die Externen auch noch so sehr gegenüber den Internen vernachlässigen, so war doch die Zahl der ersteren und der Einfluß ihrer Eltern groß genug, um endlich eine selbständige Schulbildung für die von Monachis et Monachandis getrennten Kinder unausbleiblich zu machen. Im Anfang nun wurde dieser Unterricht wohl mit ebenso viel innerer Abneigung als äußerer Mißachtung von dem geistlichen Lehrkörper der lateinischen scholae angesehen. Der unterste Lehrer, der „Schulmeister“, hatte wohl kaum überhaupt etwas zu thun, als den Kindern die gewissen kirchlichen Gebete, Pater noster und ein Credo, auswendig lernen zu lassen; wir denken daß von Schreiben und Lesen hier wenig Rede gewesen sein wird. Als Ausdruck dieser Auffassung geben wir einen kurzen Auszug aus den Klosterrechnungen von Benedictbeuern, welche der Abt Narcissus Paumann im Jahre 1489 mit eigener Hand geschrieben, nach dem Chronicon Benedictobur. p. 201 bei Vierthaler S. 117. In diesen Rechnungen steht der Schulmeister (der äußeren Klosterschule) in einer Reihe mit dem Küchenjungen und dem Kloster-

knechte; Maister Ulrich, der Oberkoch, ragt weit über ihn hinaus. Die Rechnung lautet also:

Choch, Maister Ulrich, VI Gulden.

Item Unterkoch Jorg, III Guld. Hofgwandt.

Kuchelbuben Christof Hakl III S. dl. ein Hauslodin Rock, II Weiss Hosen, ain Juppen II Pfaidtn III par Schuech.

Schulmaister Johannes Greif IIII Gulden. Item II lb. dl. fur einen Rock item III S. fur die Hosen. Item V par Schuech.

Closterknecht Christl Fökl II Gulden. Hofgwandt. V par Schuech ct.

Natürlich konnte ein solcher Schulmeister auch nicht zum Clerus gehören. Daran dann schließt sich die später auch bei den Evangelischen so wichtige Thatsache: die Unterordnung des Volkslehrerthums unter die Geistlichkeit; der Dienst des Lehrers unter Kirche und Geistlichkeit ist der Anfang des Lehrerwesens, und hat in der Küster- und Meßnerstellung des Schulmeisters von dieser Zeit an zugleich die ganze Stellung der Landschulen bis zum 19. Jahrhundert beherrscht. Aus diesen Factoren konnte kein Volksschulwesen entstehen.

Als nun aber mit dem 13. und 14. Jahrhundert die Städte sich in Deutschland entwickeln, und mit dem entstehenden Reichthum auch die Bildung ihren Werth empfing, da konnte gegenüber der reichen und mächtigen Bürgerschaft freilich eine solche Behandlung der Externen nicht bestehen. Eine wesentliche Umwandlung des ganzen Verhältnisses tritt ein, sowie die Bürgerkinder zur Schule gehen. Wir nennen nun diejenige Gestalt der Schule die sich daraus ergab, wohl am besten die Stadtschulen, im Unterschiede von den Bürgerschulen, welche uns das Volksschulwesen der Städte bedeuten und die, obwohl sie erst langsam im folgenden Jahrhundert zur Entwicklung gelangen, doch schon fast gleichzeitig mit den Stadtschulen beginnen.

Man muß nun die Entstehung jener Stadtschulen sich anfangs nicht als eigentliche Gründungen und Stiftungen denken. Die Entwicklung derselben hängt vielmehr innig mit dem kirchlichen Schulsystem der Decretalen zusammen. Jedes Domcapitel hatte wie bekannt seine schola oder sein studium; die Organisation, der Unterhalt und der Unterricht waren demnach in demselben rein kirchliche Angelegenheiten. Hatte nun in irgend einer Stadt die Bürgerschaft das Bedürfniß nach einer besseren aber doch nicht mönchischen Bildung ihrer Kinder, so besaß sie gar kein Mittel, eine solche von dem Domscholasticus zu erzwingen, da derselbe außerdem sammt seinen Unterlehrern seine eigenen ausreichenden Präbenden hatte. Sie mußte daher versuchen, eine eigene Schule auf eigene

Kosten herzustellen. Nun aber gab es außerhalb des geistlichen Standes überhaupt keine Lehrer, abgesehen davon daß die Geistlichkeit die Errichtung von Schulen als ein ihr allein zugehöriges Privilegium in Anspruch nahm. Daher mußte die Stadt, selbst wo sie allein die neuen Lehrer dotiren wollte, dennoch erst die Zustimmung der Geistlichkeit erwirken. Diese aber war keineswegs so einfach zu bekommen. Denn indem die Stadt die Kosten solcher Schulen trug, wollte sie auch einen unmittelbaren Einfluß auf die Lehrer und die Lehre haben, und es gehörte nicht viel dazu, einzusehen daß mit der Zeit diese Stadtschule, welche die Vorbildung für das ganze bürgerliche Leben geben sollte, die Parochial- oder Kirchspielsschule in den Hintergrund drängen werde. So entstanden sofort mit den ersten Versuchen, Schulen unter städtischer Verwaltung in einer oder anderer Form zu gründen, Streitigkeiten mit den betreffenden Domcapiteln, und diese Streitigkeiten liefen fast immer darauf hinaus, daß eine bischöfliche Genehmigung, zuweilen wie wir in Lübeck sehen (Heppe S. 29) sogar eine päbstliche Bulle der Stadt zwar das Recht gab, eine Schule zu errichten, dafür aber zuletzt doch auch diese, unter der Mitverwaltung des Rathes stehende Schule ganz nach kirchlichem Muster einrichtete. In vielen Fällen gab auch der Landesherr der Stadt das Recht eine Schule zu errichten; allein das Unterrichtswesen mußte dennoch der Geistlichkeit überlassen bleiben, selbst da wo der Rath aus den Mitteln der Stadt die Lehrer unterhielt und sie deßhalb auch auf Grundlage eines förmlichen Vertrages wählte und einsetzte. Bei der Herstellung einer solchen Schule nun ist es, wo sich die beiden Zeitalter in hundert verschiedenen Formen begegnen, aber dennoch ihre specifische Eigenart behalten. Entweder nämlich wird ein förmliches collegium nach dem Vorbilde Frankreichs mit mönchischem Cönobitenthum neben der Domschule gestiftet, mit bestimmtem Hause, bestimmter Schülerzahl (meist zwölf, wohl nach der Zahl der Apostel), im Internat, jedoch wohl stets mit Zulassung des Externats und mit Widmung für einen bestimmten Heiligen dessen Namen dann die Schulstiftung führte. Solche collegia finden wir als studia particularia in sehr vielen Städten. Es wäre von großem Werthe, dieselben einmal als selbständige Gruppe von den Domschulen zu scheiden, da sie wie wir gesehen vielfach entweder in die neuen Universitäten eintreten, oder doch zu selbständigen studiis generalibus erhoben wurden. Alle diese collegia jedoch waren so streng kirchlicher Natur, daß sie dem Bürgerstande nicht entsprachen. Derselbe begann daher fast in allen bedeutenden Handelsstädten eine eigene Stadtschule neben der Kathedralschule hinzustellen, indem der Rath die Rectoren selbst berief, und diese wieder auf Grundlage ihres, meist jährlichen, Vertrages sich Unterlehrer (lo-

cati, socii) anwarben, deren Anstellung dann auch auf dem Rathhaus durch ein Rathsmitglied vollzogen, und ihnen als Symbol ihrer Schuldisciplin Ruthe und Stock überreicht wurden. Je nach den kirchlichen Verhältnissen waren daher Organisation und Aufgabe dieser Stadtschulen sehr verschieden; jede derselben hat damit ihre örtliche — eigentlich bis jetzt nur noch sporadisch bekannte, und des allgemeinen Gesichtspunktes entbehrende Geschichte, wie wir sie bei Cramer in den Niederlanden, bei Ruhkopf, Schwarz und Heppe für die deutschen Städte finden, namentlich von Lübeck, Hamburg, Wismar, Kiel, Breslau, Braunschweig u. a. m. Dem Kampfe zwischen Clerus und Stadtschule begegnen wir dabei in hundert Formen. Oft geschah es, daß von Seiten der Geistlichkeit Versuche gemacht wurden in den Lehrgang dieser Stadtschulen einzugreifen, wie noch 1504 der Bischof Johann VI. von Saalhausen den Rectoren der Schulen und ihren Gesellen ausdrücklich einschärft, daß sie in ihren Schulen die Bücher der h. Schrift nicht erklären, sondern mit den Studien der freien Künste sich beschäftigen sollten (Gerken bei Heppe S. 45). Allerdings hatte man allen Grund, die Bibel der Schule zu entfremden! Zuweilen aber ging die Errichtung solcher bürgerlicher Schulen gradezu von der Geistlichkeit selber aus, wie in Salzburg, wo der Rector am Dom (Kathedralschule) nebst voller Verpflegung jährlich 8 Ducaten, der an St. Peter (Stadtkirche) jährlich nur 4 Ducaten „cum aliquot solidis pro qualibet angaria" hatte, bis nach vielem Drängen 1575 der „Sold eines Schulmaisters von St. Peter auf vierzig Pfundt Pfennig bestellt ward, nebst dem Tisch wie Richter und Sekretari hat, alle Tag drey Maßl Wein, sein eigen Zimmer und Liegenstadt auf der Schuell samt dem Bethgewandt, worüber er Inventarium führen soll" (Vierthaler 115. 116). Gewiß war nun das Ganze ein großer Fortschritt; allein doch eigentlich nur der Form nach, denn so weit wir bis jetzt den Unterricht in diesen Stadtschulen kennen, war derselbe dennoch nur ein lateinischer. Und diesen lateinischen Unterricht haben wir oben charakterisirt. Hier war für eine Volksbildung wenig zu hoffen. Und das noch um so weniger, als jene städtischen Rectoren, die gar keine Vorbildung nachzuweisen brauchten, sich selber gar nicht als rechte Schulmänner fühlten. Sie waren auf kurze — jährliche — Kündigung mitsammt ihren Gesellen angestellt, letztere zu öfters aus der verkommenen Classe der fahrenden Schüler herausgenommen, dadurch kenntniß- und zuchtlos. Die Lehre ward in ihren Händen zum reinen Handwerk, der Lehrgang blieb bei ihnen nach wie vor die „völlig geistlose memorielle Kenntniß der versificirten Regeln der lateinischen Grammatik" und „selbstverständlich war bei einer solchen Handwerksmäßigkeit und Lüderlichkeit der Schul-

meisterei", wie Heppe richtig sagt, „von einem methodischen Unterrichte gar nicht die Rede". Es ist dabei schwer genau und durchgreifend zu bestimmen was diese Stadtschulen gewesen sind und geleistet haben. Sie waren kirchlich und nicht kirchlich, weltlich und doch wieder nicht weltlich in Recht, Ordnung und Unterhalt. Auch in ihnen tritt uns jener Charakter des Uebergangs zur folgenden Zeit entgegen, aber sie vor allem machen es klar mit ihrer Beschränkung auf die alte Latinität und die neue Verderbtheit derselben, von welchem ganz entscheidenden Einfluß zunächst das Auftreten des methodischen Sprachunterrichts im Lateinischen für das ganze Schulwesen schon im folgenden Jahrhunderte werden mußte. Dort werden wir demselben wieder begegnen.

Indessen das eine Resultat dieser Bewegung bleibt. Das alte karolingische Princip der Latinität hatte auch in diesen Stadtschulen den Unterricht des Volkes langsam aber siegreich bei Seite geschoben. Von einer Volksschule in unserem Sinne ist noch keine Rede. Aber schon im 15. Jahrhundert sehen wir die Zeit beginnen, die auch auf diesem Punkte sich umgestalten will. Zwei Dinge drängten das eigentliche Volk in das Bedürfniß nach seinem eigenen Unterricht hinein. Wir haben sie schon bezeichnet. Das eine war das Entstehen der Literatur mit ihrer Selbstbildung durch Schrift und Wort, vor allem durch die Bibel und die Predigt in der Muttersprache, dann die mit dem Großhandel entstehende unabweisbare Nothwendigkeit für Handel und Gewerbe, nunmehr nicht bloß lateinisch, sondern auch deutsch lesen und schreiben zu lernen. Und hier dürfen wir gestehen, daß uns die Quellen in allem Einzelnen zu sehr verlassen, um ein recht faßbares Gesammtbild geben zu können. Nachdem die Städte ihre Schulen doch zuletzt der Latinität und dem „lüderlichen Schulgesellenwesen" übergeben hatten, trat für den deutschen Unterricht zunächst derselbe Proceß ein, dem wir in Hellas und in Rom begegnet sind. Der Elementarunterricht begann zu einem Privatgewerbe zu werden; der Privatunterricht fängt seine Arbeit an. Wie weit derselbe gegangen und wo er allenthalben vorgekommen, darüber fehlen noch Einzelnachrichten; aber wenn schon hunderttausende von deutschen Büchern auf dem Markte erschienen, so muß der Elementarunterricht eben in der deutschen Sprache schon ein sehr ausgebreiteter, ja man darf vielleicht sagen schon sehr früh ein regelmäßiger gewesen sein. In der That sehen wir schon um 1400 die geistlichen Scholastiker sich diesem Unterricht als einem Eingriff in ihre Privilegien widersetzen und zu verbieten „insolitas scholas erigere et in domibus secretis pueros informare"; die Bulle vom 13. Mai 1402 an den Hamburger Rath befahl sogar unter Androhung des Bannes, alle diese secretas et insolitas scholas zu schließen. Allein das Be-


3 2044 051 742 989

